

MÁRIA ÉS AZ ÖKUMENÉ

A Szűz Máriáról szóló tanításban, a *mariológiában* ökumenikus szempontból két merőben eltérő, sőt homlokegyenest ellentétes megoldást képvisel egyik oldalról az ortodox *palamitizmus* és *szofiológia*, másik oldalról a *reformáció* mariológiája. Ökumenikus tájékozódásunkban jelentős lehet e két ellentétes irányzat felidézése.

Palamasz Gergely mariológiája

A palamitizmus az akkor már kifejezetten *ortodox* teológia 14. századi szintézise, amely éppen a krisztológiában és a mariológiában foglalta össze és fejlesztette tovább a bizánci teológia hagyományát.

Négy nagy szerző érdemel itt említést: az iskola alapítója, *Palamasz Gergely* (kb. 1296-1359), aki 1347-től tesszalónikai érsek volt, *Nikolaosz Kabaszilas* világi teológus (!), aki 1320 körül született és 1396 után halt meg, *Niceai Theophanesz* niceai érsek, aki 1381-ben halt meg, és *Iszidorosz Glabasz*, aki Gergelyhez hasonlóan tesszalónikai érsek volt és 1397-ben halt meg.

A palamitizmus teológiája eléggé ismert: Palamaszék *valóságos különbséget* (*distinctio realis-t*) tételeznek fel Isten lényege és tevékenysége („energiái”) között, az *energiákat* teremtetlen kegyelmeknek tekintik, az üdvösség lényegét pedig nem az isteni lényeg (*essentia*) megismerésében, hanem az *átistenülésben*, az isteni természetből való részesedésben látják, amely éppen az isteni energiák révén történik. Különleges helyet biztosítanak teológiájukban az *Istenszülő Szűznek* is.

Palamasz Gergely mindenekelőtt abban látja Szűz Mária közvetítői szerepének gyökerét, hogy *Isten anyja*, s ennek révén mintegy összekötő kapocs Isten és a teremtmények között. Mivel a teremtő Istent szülte világra, szülésével minden teremtmény

mény (ég és föld) királynőjévé lett.¹ Gergely Kuriának, Úrnőnek is nevezi Máriát, aki uralkodik mindenek fölött.² Máriára alkalmazza a 45. zsoltár sorát: a Messiás jobbján ül, sőt Iz 6,1; Ez 1,3 és 12 alapján úgy látja, ő maga a trón.³

Talán még ennél is különlegesebb gondolatig is eljut Palamasz Szent Gergely, éppen a keleti teológia alapgondolata, a nagy-nagy „csere” alapján (hogy tudniillik Isten emberré lett, hogy az ember istenivé legyen): Mária, azzal, hogy Istent szülte az embernek, *Istent emberré tette* – hiszen a hasonlósági viszony (v. ö.: Ter 1,26) oda-vissza alapon, kölcsönösen érvényes: Isten is hasonló lett hozzánk!⁴ –, másik oldalról viszont *az embert megistenítette*,⁵ vagyis mindannyiunkat Isten fiaivá tett. Isten általa szállt a földre, de mi is általa emelkedünk a mennybe,⁶ ami különösen nagy jelentőségű közbenjárásának kérdésében.

Mária közbenjárása dolgában fogódzópontot jelent Gergely számára *Mária szüzessége* is. „Mag nélkül”, férfi közbejötté nélkül foganta, szülte szent Fiát,⁷ ez is jelzi, mennyire különleges kapcsolat fűzi a Szentháromság személyeihez. A teljes Szentháromságot hordozta lelkében!⁸ Ezt úgy is megközelíthetjük: senki sem szerette jobban Istent, mint Mária, és Isten senkit sem szeretett jobban, mint őt, hiszen őt választotta ki Fia édesanyjának az idők kezdete előtt. Mária *szűzi anyasága* más szempontból is beszédes: akit szűzi módon testileg szült, ugyanaz, aki az Atyától ugyanígy szűzi módon öröktől fogva született⁹ (a gondolatot karácsonyi sztihiráinkból jól ismerjük: Krisztus „öröktől született az Atyától anya nélkül és időben születetett anyától atya nélkül”), szűzanyasága tehát megerősíti az isteni és az emberi közötti kölcsönhatást és így egyedülálló

1 PG 151,465 B

2 PG 151,172 A

3 PG 151,172 B

4 PG 151,465B

5 SOPHOKLES, K., *Homiliae Gregorii Palamae*, Athenis 1861, 9, 13 (a következőkben: Soph.).

6 Soph. 138

7 Soph. 123-125

8 Soph. 160

9 Soph. 10, 12, 127

közbenjáró szerepét is.

A protestantizmussal folytatandó ökumenikus párbeszéd szempontjából érdekes lehet az is, amit Gergely *Mária és a megváltás* kacsolatáról mond. Nem jut ugyan el a szeplőtelen (ti. az eredeti bűn nélkül történt) fogantatás gondolatáig, amely újabbkeletű a katolikus teológiában is,¹⁰ sőt hangoztatja, hogy egyedül Isten bűnnélküli s ezért egyedül Krisztus fogantatása történhetett bűn nélkül, de rámutat arra, hogy Máriának épp az a szerepköre, hogy a Megváltó édesanyja lett, megkövetelte, hogy Isten eleve szeplőtelené és egészen tisztává tegye.¹¹ Semmiképp sem Krisztustól függetlenül, hanem éppen a vele való bensőséges kapcsolat alapján és reá való tekintettel.

Palamasz Gergely szívesen használ ilyen kifejezéseket, képeket: Mária több, mint szent, minden szentség csúcsa és teljessége, a jóság anyja, minden kegyelmi ajándék részese, mivel azt hordozhatta, akiben minden kincs megvolt (v. ö.: Kol 2,3), a szentek szentje,¹² legbelső szentély, melybe csak a a nagy főpap léphetett be (v. ö.: Zsid 6,20), a Mérhetetlen befo-gadója, a teremtett és a teremtetlen közti határvonal,¹³ a mennyei kenyér asztala, élő szentség ház, nem ember keze alkotta, az örök ültetvény földje. Ezek a képek egyébként nagy-on is ismerősek paraklisz-énekeinkből, az Akathiszt-himnusz-ból és theotokionjainkból, s mind azt sugallják, hogy az Isten-szülő *összekötő kapocs az isteni és az emberi szférája között.*

Gergely nem nevezi ugyan *Új Évának* Máriát, mégis fél-reérthetlenné teszi, hogy annak tekinti: Éva átkától szabadított meg minket,¹⁴ Krisztust fájdalom nélkül szülte, az angyali üd-vözlet feloldozott bennünket Ádám és Éva büntetése alól. A megváltáshoz fűződő bensőséges kapcsolatát erősíti az is, hogy *a Megváltó sorsában is legbensőségesebben osztozott*: szent Fia életének, szenvedésének, feltámadásának, megdicsőülésé-nek kísérője, társa. Ami a feltámadást illeti, Gergely csatlakozik

10 Ennek tartalmáról ld. *Denz.* 1641

11 Soph. 123

12 Soph. 145-146

13 PG 151,177 A-B

14 PG 151,172 C

ahhoz a szír eredetű hagyomány-irányzathoz, amely szerint a feltámadt Krisztus elsőként Máriának jelent meg, a Mt 27,61-ben szereplő „Másik Máriában” az Istenszülőt látja, s mivel pünkösdkor ott látjuk az apostolok között, Gergely feltételezi, hogy Krisztus megdicsőülése után az Istenanya tanácsaival segítette az evangélium hirdetőit, az ősegyházat.¹⁵ Végső soron tehát az *Egyház édesanyjának tekinti*.

Máriának ezekből a címeiből Palamasz Gergely az Isten-szülő *közbenjáró szerepére* következtet. Gondolatmenetét *Bernardus Schulze* így foglalja össze:¹⁶ Máriáról azért állítható, hogy közbenjárónk, mivel Isten anyja és így ő kapcsolta egybe az emberiséget Istennel. Mivel a Teremtő édesanyja, minden teremtmény királynője lett és gondja van minden teremtményre. Mivel minden kegyelem, szentség és fény anyja, maga is kegyelmet, szentséget és fényt áraszt és közöl emberekkel-angyalokkal egyaránt. Közbenjárásának gyökere Isten iránti szeretete s Istennek őiránta és valamennyiünk iránt való szeretete.

Gergely egyaránt vallja, hogy Mária *létrendileg* is Isten és ember között áll és az *erkölcsi rendben* is közvetítő, magyarul, segíti azokat, akik hozzá fordulnak. Kifejezetten állítja, hogy Mária nem csak az emberek, hanem az angyalok közbenjárója is, mivel kizárólag rajta keresztül jelent meg a Fiú, aki az üdvösség művét végrehajtotta. Schulze úgy látja, Palamasz Gergely Pseudo-Dionüsziosztól merítette azt a gondolatot, hogy Mária mind létrendileg, mind morálisan egyetemes közbenjáró.

A palamita teológiának ezek az állításai bizonyára idegenül csengenek protestáns fülekben, *Krisztus egyedüli-közvetítő szerepe* (v. ö.: 1Tim 2,5) megingatásának tűnnek. Pedig a palamita mariológia is csupán Krisztushoz kívánja vezetni a kereső lelket. S mint Schulze rámutat, e mariológia állításai csak akkor válnak érthetővé, ha azt a bensőséges ontológiai viszonyt tartjuk szem előtt, ami a Fiút szent anyjához, az Istenszülőhöz fűzi. Ezen a szeretet-kapcsolaton belül fel sem merülhet a féltékenység, a széthúzás vagy a szembefordulás lehetősége. Történelmi

15 PG 151,464 B

16 SCHULZE, B., „Theologi palamitae saec. XIV de mediatione Mariae”, in *De mariologia et oecumenismo*, Roma 1962, 355. kk.

tény, és a Szentírásból is egészen világos: Máriát *magá a Szentháromság választotta ki* és emelte fel arra a méltóságra, hogy Istenszülő, Isten anyja és így valamennyiünk édesanyja legyen.

A palamitizmus további útja

Nikolaosz Kabaszilas még a palamaszi mariológián is túlmegy az Istenszülő kiváltságainak taglalásában. Kimutatja, Mária csak akkor lehetett a Legszentebb (Jézus) hajléka, a mannát, Áron vesszejét, a szövetség tábláit magába foglaló aranyödör, ha lelkét semmiféle bűn nem szennyezte be.¹⁷ Mászóval Kabaszilas eljutott addig a gondolatig, hogy az Istenszülő már az angyali üdvözlet előtt is *bűnnélküli volt*. Akörül vita folyik a szakemberek között, ez az eredeti büntől való menteséget, a „szepiótelen fogantatást” jelenti-e és így egyfajta prae-redemptio-t, Krisztus előtti megváltást fejez-e ki. Mindenesetre, Kabaszilas számára Mária a megtisztult emberi természet hordozója.¹⁸ Ugyanakkor egyértelműen vallja, hogy Máriának ez a kiváltsága *Krisztusra mutat előre*, miatta és érte történt, épp a „nagy főpap” kedvéért, aki majd belép e legbelső szentélybe.

Niceai Theophanész újabb színnel gazdagítja ezt a mariológiát. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita, Maximosz Hitvalló és Damaszkuszi Szent János nyomán úgy látja, hogy az Ef 1,10-ben jelzett, „egy fő alá foglalás” Márián keresztül történik.¹⁹ Ennek az állításnak a gyökere számára a megtestesülés, amelyben Isten a teljes emberi természetet magához ölelte és egyesítette magával, ez pedig az Istenszülőn keresztül történt. Épp ezért viszont úgy látja, az emberiség végső felemelése is valamiképpen általa megy végbe: az átistenülésből való részeseedésnek is közvetítője.²⁰ De Theophanész még ennél is tovább lép. Mivel az ember mikrokozmosz, az egész teremtett világot magában hordozza, Mária *közvetítői szerepe az egész világra*

17 PG 19,477,32-38

18 PG 491,34

19 THEOPHANES NICAENUS, *Sermo in Sanctissimam Deiparam*, (ed. Jugie), Paris 1933, 356.

20 *Op. ult. cit.*, 54.

kiterjed. Tudatában van annak, hogy az Atyához csak a Fiún át lehet eljutni, de aláhúzza: a Fiúhoz viszont az Istenszülőn át jutunk el, ezért Mária mind az emberek, mind az angyalok közbenjárója még az átistenülés folyamatában is. Ezt fejezi ki azzal is, hogy Máriát mennynek nevezi²¹ (v. ö.: a *Tebenned örvendezz*-ben: Mária – édenkert, a húsvéti kánonban: *Tündökölj, mennyei Jeruzsálem!*).

Iszidorosz Glabas ugyenezekén a nyomokon halad tovább. Lk 1,49-ből, hogy tudniillik „hatalmas dolgot cselekedett velem a Hatalmas”, arra következtet, Mária *mentes volt a bűntől*, nem volt érvényes rá a zsoltár szava: bűnökben fogant engem anyám (Zsolt 51,7). Az ember Isten-képmás-voltát is benne látja leginkább megvalósulni, ezért számára Mária hasonlít leginkább Istenre, sőt nem tud betelni a gondolattal, hogy Isten is általa lett hozzánk hasonlóvá. Ebből vezeti le közbenjárói szerepét is: mi is *általa válunk Istenhez hasonlóvá*. Utolsó mariológiai homíliájában Iszidorosz Máriát egyenesen *üdvösségnek* nevezi²² (v. ö.: a paraklitzban: *üdvösségünk*).

Ezeknek a mai fülek számára meglepőnek tűnő kijelentéseknek alapja Schulze szerint *Mária istenanyasága*.²³ Az emberiség soraiból egyedül róla mondható el, hogy Isten tőle született. A Fiú általa vált láthatóvá és hajtotta végre a megváltás művét. A megtestesülés tényéből a palamiták számára az következik, hogy egyedülálló viszony fűzi Krisztushoz mint Megváltóhoz, de ugyanígy az Atyához és a Szentlélekhez is, ami Isten filantrópiájának, embereszeretetének is világos jele.

A Hitvallás szerint Isten *Máriától testesült meg*. A palamitizmus ezt a maga köcsönhatásában látja: Isten Mária által lett emberré és az ember Mária által nyerte el a lehetőséget, hogy az isteni természet részesévé lehet. Ezért mondható, hogy az üdvösség előképe, első elnyerője, és így közvetítője is számunkra. Mindez azonban semmiképp sem Krisztustól függetlenül értendő. Az üdvözülés útja a palamiták szerint Márián át vezet Krisztushoz, de Krisztuson át vezet az Atyához. Mária közben-

21 *Op. ult. cit.*, 46.

22 *Op. ult. cit.*, 164C

23 SCHULZE, *op. cit.*, 418.

járása tényében ez az ontológiai viszony válik egzisztenciális-morális élménnyé.

A palamitizmus egészen odáig elmegy, hogy Máriát a teremtetlen és a teremtett létrend határára helyezi, az átistenülés első gyümölcseinek tekinti, s arról beszél, az isteni tulajdonságok tükröződnek vissza benne. Sokan a protestantizmus vádját látják ebben igazolódni *Mária istenítéséről*, vagy a jungi vádat, hogy Mária az isteni *kvaternitáshan* a Szentháromság kiegészítője lenne. Pedig nem erről van szó. Az átistenülés a palamita teológiában mindannyiunk végső célja, s nem az isteni lényeg, hanem az isteni energiák, a teremtetlen kegyelmek birtoklását jelentik. Palamaszék szerint az Istenszülő is kegyelmi részesedés révén részese a megdicsőülésnek, nem pedig természetete szerint vagy saját erejéből. Épp ezért a keresztény reménység megszemélyesítője. Szent Fia nyomán.

Az orosz Szofia-tan

A palamita mariológia nyomdokain halad tovább s még szélesebb perspektívát nyit a múltszázadi és eszázadi *orosz szofiológia*.²⁴ Azt a gondolatot, hogy Mária az igazi emberi természet hordozója és a teremtett világ értékeinek megjelenítője, ez a vallásbölcseleti irányzat – Szolovjev, Florenszkij és Bulgakov filozófiája – a Szofia, a *Bölcsesség fogalmába* gyűjti. Vannak ennek a fogalomnak szentírási gyökerei – így elsősorban a hokma, a bölcsesség elve az Ószövetségben, a lélek, a szellem, az egység-elv tartalmait egybegyűjtő bölcsesség-fogalom a görög bölcséletben és a keleti teológiában -, vannak még további gyökerei és kiágazásai, vallástörténetileg és pszichológiailag és bölcséletileg – mint a platói idea-tan, a párat alkotó férfi- és női istenségek a különböző vallásokban, a jungi animus-és anima-pár, Teilhard de Chardin Örök Női-elve vagy épp a modern világ egység-látomása -, de legyen szabad most csupán a Bölcsesség és Mária alakjának összefonódására utalnunk, hiszen ez jelenti a palamita gondolat továbbgyűrűzését.

24 SCHIPFLINGER, T., *Sophia - Maria*, München-Zürich 1988, 168. kk.

Bulgakov szerint Mária annak a Bölcsességnek a megtestesülése, amely „az egész emberi nem édesanyja, az egyetemes anyaság, minden teremtmény szellemi forrponja, a világ anyja és szíve”.²⁵ Így Mária annak a világnak megjelenítője, amelyről látta Isten kezdettől, hogy jó. Az orosz szofianisták az elvilágiasodó, később az anyagelvűség csapdájába hulló orosz mentalitással ellentétben a lét szofiánus jellegét vallják, s ezzel a világ szellemi egységét, teológiai tartalmát szegeznek szembe a materializmussal.

Izgalmas kérdés, hogyan is lehetne magát a Szophiát, a Bölcsességet megközelíteni, amelyet Mária testesít meg e szerint a látásmód szerint. Bulgakov szerint a Bölcsesség a dolgok és a létezők alapideája, mindennek őseszménye, a *teremtés egységesítő elve*. Bulgakov számára a teremtett világ egyetlen nagy élő szervezet. Ennek teste a látható dolgok szövevénye, lelke, entelechiája a Bölcsesség, tudniillik a Teremtő Isten elgondolása, terve a világról. A Szentírásban ez leginkább a kezdet, az *arché elvének* felel meg, akár a Ter 1,1-ben (Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet), akár Jn 1,1-ben (Kezdetben volt az Ige). A szofianistáknál ez az arché nem egyszerűen időbeli egymásután kezdőpontja, hanem ontológiai elv és rendező elv, a Bölcsesség, amely megszabja a világ mozgássorát. S mint ahogy a János-prológus első sorából kiderül, az arché és a Logosz két különböző elv. A szofianizmus a Bölcsességet nem azonosítja a Logosszal (bár erre is van példa az első évezredi görög teológiában), hanem fogalompárjának tekinti. A *Logosz és a Szofia egymáshoz simuló polaritás*, amely ész és szív, animus és anima, férfi és nő kettősségéhez-egységéhez hasonlítható. (A szofiológia misztikusai a Bölcsességet nem tekintik isteni személynek, csupán az isteni elgondolás hordozójának.)

A *görög és orosz művészet és liturgia* számos jelét adja a szofia-gondolatnak. „Bölcsesség, igazhívők!” – kiáltunk mi is kisbement után. A Szofia-templomok sorát a konstantinápolyi Hagia Szophia nyitja meg, de ott van a kijevi, a novgorodi és

25 Op. ult. cit., 191.

számos más Szofia-templom. Az orosz rítusban ünnepet is szentelnek a Szofiának. A bolgárok fővárosa maga is a Szófia nevet viseli.

Az *ikonográfia* sokféle formában jeleníti meg az Ige és a Bölcsesség fogalompárját, a Bölcsességet mindig női lételemnek tekintik: anyának vagy épp menyasszonynak, aszerint, hogy az Istenzülőben vagy az egyházban, mint Krisztus jegyesében személyesíti-e meg. A novgorodi Szofia-ikon pl. a „jótanács anyja” formájában – angyal-alakban – jeleníti meg a Bölcsességet, aki a Logosz jegyese, jobbjára pedig oda helyezi az Istenzülőt, szíve alatt a megtestesült Igével, s ezzel jelzi, hogy a megtestesülés előtti Bölcsesség Máriában öltött testet, akin keresztül maga az isteni Ige testesült meg.²⁶

Szolvjev is ismeri a Szofia-fogalom mariológiai vagy egyháztani alkalmazását, mégis elsősorban *kozmológiai fogalomnak* tekinti: a Szofia a „minden és az egy” fogalmának felel meg, „minden teremtmény eleven középpontja és lelke”, ugyanakkor *antropológiai fogalom* is: „a sok-sok emberi én közös lelke”. Schipflinger úgy véli, hogy a természettudósok sok tekintetben igazolták napjainkban, hogy akár a föld élővilága, akár az egész mindenség egységes szervezett sőt értelmes egység benyomását kelti, ami könnyen lehet e szofiológia igazolása.²⁷

Paul Florenszkij még világosabban körülhatárolja a Bölcsesség fogalmát. A Szofia „nem Isten, nem Isten örök Fia, nem is angyal, nem is egyik szent. A természet és a világegyetem élő lelke”. Úgy beszél a Szofiáról, mint olyan monádról, inividuumról, sőt személyről, amelybe-akibe a Teremtő az egész teremtetést belefoglalta, s mintegy személyes egységbe ölelte. Úgy véli, a szofia-fogalom nem egyszerűen észtorna eredménye, hanem eleven tapasztalat szintézise.

A kozmikus távlatú Szofiát *Florenszkij szentírási képekkel* hozza fogható közelbe: nem más, mint a Bárány jegyese, a mennyei Jeruzsálem, Sion menyasszonya. Ezek a képek egyébként már Római Szent Kelemennél, Hermász Pásztornál, Szent Ágostonnál is hasonló értelemben szerepeltek, így Ágoston is

26 *Op. ult. cit.*, 194.

27 *Op. ult. cit.*, 169.

a Sapientia Creata, a teremtett Bölcsesség fogalmába sűríti a világ lételvét.

A *Szofia sokdimenziós valóságát* így foglalja össze Florenszkj: „Ha a Bölcsesség a teremtés egésze, akkor par excellence az emberiséggel azonos, hiszen az a teremtett világ lelke és tudata. Ha az emberiség egésze, akkor par excellence az egyházzal azonos, hiszen az egyház a szentek közössége, a megdicsőült egyház, amely az emberiség lelke és tudata. De ha úgy tekintjük, mint mennyei egyházat, akkor tudnunk kell, nem más, mint az, aki közbenjár értünk a Logosznál, a Bírónál, és így nem más, mint az Istenanya.” Másszóval, Florenszkij azonosítja a Bölcsességet Máriával, az Istenanyával.

Schiplfnger emlékeztet arra:²⁸ a keleti egyház első évezredi költészete is tartalmaz olyan utalásokat, amelyek feljogosítanak erre a következtetésre. Az *Akathisztosz-himnuszban* például így éneklünk Máriához: „Örömök közvetítője, a világ irányítóa, menny és föld királynéja, a föld legszebb virága, lebonthatatlan fal, kegyelmek égboltja, a bölcsesség (Szofia) hordozója”.

Van azonban ennek a szofianista mariológiának még az eddigieknél is merészebb következtetése. Mikor Florenszkij a Szofiának a *Szentháromság személyeihez való* viszonyát tisztázza, használ olyan képeket, amelyeket a katolikus egyház is gyakran és szívesen alkalmaz Máriára – hogy az Atya leánya, a Fiú anyja –. de a Szentlélekkel való kapcsolatát így jellemzi: „a Szentlélek képmása” (tehát nem „a Szentlélek mátkája”, mondjuk). Az a hagyomány fogalmazódik itt meg, hogy *Máriát különleges viszony fűzi a Szentlélekhez a Szentháromság kapcsolatrendszerében.*²⁹

Schiplfnger szerint a szofianista teológia végső következtetése az, hogy a *Szentlélek nőnemű*. S igaz, hogy a Spiritus Sanctus latinban hímnemű szó, a Pneuma Hagion görögben semleges, de a Ruach a zsidóban, a Szofia görögben és a Sapientia latinban nőnemű! Kétségtelen, a Szentlélek legfőbb megjelenítési módja a Szentírásban a galamb, ami könnyen

28 *Op. ult. cit.*, 184.

29 *Op. ult. cit.*, 319. kk.

lehet, hogy tényleg női lételvre utal. Schipflinger értelmezésében a „Szentlélek száll tereád” semmiképp sem nemzői tevékenység, hanem inkább úgy értendő, hogy a Szentlélek készítette fel Máriát az anyaságra, saját (női) lételvével erősítette fel az istenanyaság szerepére.

Ebben a látásmódban kétségtelenül csodálatos párhuzam rajzolódik ki: amint az isteni Logosz öröktől ott nyugszik az Atya keblén, majd „benne és általa” létrejön a teremtett világ, majd testté lesz Jézus Krisztusban, végül megdicsőül és felemeli az embert és a világot a dicsőségbe, ugyanígy a Szentlélek, mint a bölesség-elv legvégső, most már isteni forrása és ősképe a Szofiában, mint világlélekben jelenik meg, majd a Szofia Máriában személyesül meg és végül az egyházban, mint az Ige jegyesében lesz részesese a mennyei menyegzős lakomának.

Az ortodox Mária-tiszteletnek ezek az újabb hajtásai valamifajta öntörvényű fejlődés ívét vetítik elénk. Vannak ennek a mariológiának szentírási gyökerei, mégis inkább a *hagyomány egymásra rakódó rétegei* tartják fenn (épp ezért szinte megközelíthetetlen azok számára, akik tisztán-szentírási látásmóddal közelednek felé), s mindig nyitottak a filozófiai megközelítés felé is. Az semmiképp sem áll fenn, hogy a keleti mariológia elszakítaná híveit Krisztustól, éppen ellenkezőleg, *a krisztológia felé mutat*. Valahogy úgy, mint az Istenszülő-ikonokon, ahol Máriát sohasem látjuk egymagában, hanem mindig csak Szent Fiával, esetleg egyenesen úgy, hogy ujjával Fiára mutat (v. ö.: Hodi-gitria-Mária). Kelet Mária-hite a Krisztus-hit megerősítése és felizása.

A protestantizmus mariológiája

Míg a keleti kereszténység egyre magasabb piedesztálra emelte az Istenszülő Szűzet, Nyugat a *protestantizmus keretében* egyre szűkebbre szabta a mariológia mozgásterét. Lutherék nem azzal léptek fel, hogy elvessek a katolikus hitet. Azt tűzték ki irányelvül, hogy azt fogadják el, ami a Szentírás kijelentésével összeegyeztethető (v. ö.: Sola Scriptura), s Luther, Zwingli és Kálvin megegyeztek abban, hogy az első négy egyetemes zsinat elvei – s így az Apostoli, a Niceai és az Athanáz-féle

Hitvallás – egybecsengenek a Szentírás tanításával.³⁰ Épp ezért nem vetették el mindazt, amit a katolikus egyház Máriáról tanít – hogy Istenszülő, hogy mindenkor szűz, hogy férfi közbejötté nélkül szülte Isten Fiát –, de egyre nagyobb erővel fordultak szembe *kultuszával és segítségülhívásának lehetőségével*. Mindebben a katolikus és az ortodox egyházban lejátszódó folyamat ellenpéldáját fedezhetjük fel.

Luther (1483-1546) dicséri az Efezusi Zsinat tanítását, amiért Nesztoriusszal szemben megvédte Mária istenanyai mivoltát, amelynek elfogadására bőséges anyagot talál a Szentírásban: az angyali üdvözetlet (Lk 1,28-38), Erzsébet köszöntő szavát (Lk 1,42), az angyalok énekét (Lk 8,11) és Pál szavait (Gal 4,4). Ószövetségi alapokat is talál, Iz 53-ról írt kommentárjában. Egész életében kitartott amellett, hogy Mária Isten anyja, s hogy ez minden más kiváltságának gyökere. E kiváltságok közt tartja számon szüzességét és szeplőtelen voltát is. Ami a szeplőtelen fogantatást illeti – valószínűleg korabeli túlzó nézetek miatt – Luther előbb védi ezt a véleményt, később, 1518-ban kifejti, nem bizonyított hitigazság, és nem eretnek az, aki elveti, még később, 1543 körül az ellentétes véleményt helyezi előtérbe.³¹ Asztali beszélgetéseinek számos helyén az egyház előképének (típusának) nevezi Máriát, az erényeket illetően pedig főként a hit (természetesen, a fides fiducialis, a bízó hit) példaképének látja.

Az igazán izgalmas kérdés persze az, hogyan értékeli Luther a Boldogságos Szűz közbenjárását. Reformátori tevékenysége első szakaszában (1516-1522) még így vall: „Fenntartom teljes keresztényi lélekkel, hogy tisztelnünk kell és segítségül kell hívnunk a szeretett szenteket”,³² így Máriát is. Úgy véli, főleg a haldoklók ügyében „kell minden szent angyalt és különösképpen az illetők őrangyalát és Isten anyját, minden apostolt és az igen szeretett szenteket segítségül hívni.”³³ E

30 STAKEMEIER, E., „De beata Maria virgine eiusque cultu iuxta reformatores”, in *De mariologia et oecumensimo, op. cit.*, 424.

31 LUTHER, M., *Asztali beszélgetések*, Budapest 1994, vol. II, 69.

32 *Op. ult. cit.*, 696.

33 *Op. ult. cit.*, 743.

testvéri közbenjárás gyökere számára a szentek közössége, amely Krisztus testének tagjait kölcsönösen egygűzi.³⁴

Működése második szakaszában (1523-1546) már kifejti, reményét nem egyik vagy másik szentbe, hanem csakis Krisztusba helyezi.³⁵ 1530-tól mind határozottabban *elveti a szentek tiszteletét*, mivel az szerinte nem alapozható meg a Szentírásból. A Confessio Augustana már egyértelműen ezt tanítja. Elveti Luther Mária közbenjárói szerepét is, úgy véli, a közvetítői szerep egyedül Krisztusé.³⁶ Elveti azt a lehetőséget is, hogy – János apostol nyomán – édesanyánknak tekintsük Máriát, tudniillik szerinte csak Jánosnak szólt: „Íme, a te anyád”. A Mária-ünnepeket csak annyiban látta jogosaknak, ha Krisztust ünnepeljük ezeken, ezért csak az anyai üdvözlés és Erzsébet látogatása eseményéről emlékezett meg.

Ami a *képábrázolásokat* illeti, Luther eretnekeknek tartotta az ikonoklasztákat s a keresztyényekre nézve nem tartotta kötelezőnek az ószövetségi képábrázolási tilalmat. A képeket mint a „szegények bibliáját” elfogadta, Mária-kép volt otthonában is. De elvetette az olyan Madonna-képeket, melyek Mária közbenjárását sugallták.

Zwingli (1484-1531) Lutherhez hasonlóan vallotta, hogy Isten Fia „Máriától vette fel az emberi természetet”,³⁷ s egész életében Isten anyjának tekintette, viszont fokozatosan arra a véleményre jutott: a Szentírásból nem bizonyítható Mária egész életen át tartó szüzessége. Véleménye kedvezőbb volt arra vonatkozólag, hogy Mária mentes volt az eredeti bűn örökségétől, s itt érvül hasonlót hoz fel, mint amire a keleti teológia hivatkozik: úgy illett, hogy ennyire szent fiúnak ennyire szent anyja legyen.³⁸

Ami a *Mária-kultuszt* illeti, Zwingli jogosnak tarja a Mária iránti tiszteletet,³⁹ de elveti a hozzá való fohászkodást, mondván: „Az Ave Maria nem imádság, hanem üdvözlés és dicséret”,

34 *Op. ult. cit.*, 10, 166.

35 *Op. ult. cit.*, 21, 65.

36 *Op. ult. cit.*, 26, 508.

37 *Ad Carolum Romanorum Imperatorem fidei Huldrici Zwinglii ratio*, 1.

38 *Megjegyzések a Máté-evangéliumhoz* 6, 204.

39 ZWINGLI, *Opera* 1, 425.

a Mária-képeket pedig száműzi a templomokból. Indokai tisztára a bizánci képrombolók érveire emlékeztetnek.⁴⁰

A harmadik nagy reformátor, *Kálvin János* (1509-1564) hasonló alapokból indul ki, de nézetei egyre radikálisabbakká válnak. Elfogadja, hogy Mária Isten anyja, sőt elismeri, hogy ennek alapján tisztelet illeti meg: „Nem tagadható, hogy mivel Isten az ő Fiának anyjává választotta és rendelte, e legfőbb tiszteletre lett méltóvá”.⁴¹ Bár akkoriban már terjedőben volt a protestánsok között az a nézet, hogy Máriának voltak fiai Józseftől is, Kálvin határozottan védelmezi azt a véleményt, hogy Jézus egyetlen fia volt⁴² s hogy örökké szűz maradt. Elődeihez hasonlóan erkölcsi példaképnek tekinti Máriát, főként a reformáció vezéreszméi szempontjából: tehát hogy a hit, az önátadás, az engedelmesség, az Isten-dicséret példája, példát ad a Szentírás-olvasásra stb.

Ugyanakkor elődeivel ellentétben Kálvin már határozottan *tagadja a szeplőtelen fogantatást*, tehát, hogy Mária mentes lett volna az eredeti bűntől, sőt azt is, hogy az angyali üdvözléssel megszentelődött volna. Számára a „kegyelemmelteljes” kifejezés is csupán tárgyi tényt takar – hogy Isten kedvelte, Fiának anyjává tette –, de nem jelenti Mária személyes megszentelődését. Bármifajta „praeredemptio”, Krisztus keresztáldozata előtti megváltás képtelenség számára, senkinek, így Máriának sem lehet semmiféle „érdeme” Krisztus műve előtt és tőle függetlenül.

Ugyanígy élesen fordul szembe *Mária segítségülhívásának* lehetőségével. Úgy látja, ez sérti Krisztus egyedüli közvetítő-voltát, Isten imádását, így valósággal bálványimádás.⁴³ Egyenesen Isten-gyalázónak tekinti az olyan himnuszokat, amelyek életnek, fénynek, reményünknek nevezik Máriát (v. ö.: *Vita, dulcedo et spes nostra, salve*), s még inkább a „közbenjárónk, szószólónk” és hasonló kifejezéseket. Általánosságban is elveti, hogy szentek – végső soron halottak – közbenjárását kérje bárki

40 *Op. ult. cit.*, 4, 119.

41 *Calvini Opera*, 45, 348

42 *Op. ult. cit.*, 38, 656-657

43 *Op. ult. cit.*, 7, 44

is, ez számára a *sátán megkísértése*, – mai szóval így adhatnók vissza –: valamiféle okkultizmus megnyilvánulása. A képtiszteletet megvédő II. Niceai Zsinatot teljes erővel támadja, a szentképeket számúzi a templomokból, a képtiszteletet, az ereklyét, sőt az oltáriszentség imadását is *bálványimádásnak* tekinti.

Összefoglalva: a klasszikus protestantizmus sajátos ketősséget mutat a mariológiában. Megegyezik a katolikus és az ortodox felfogással Mária *istenanyai szerepének* elfogadásában, bizonyos – főleg erkölcsi értelemben vett – tiszteletet és jámborságot is megőriz iránta, de elveti azt a lehetőséget, hogy Mária résztvevett volna a megváltás művében, kizárja közvetítői szerepe lehetőségét és így a liturgiába való bevitelét.

Újprotestáns Mária-ellenesség

A két legutolsó évszázad legújabb protestáns csoportosulásai mind messzebbre sodródnak még a hagyományos protestáns mariológiától is. Egyik legszélsőségesebb Mária-ellenes képződmény napjainkban és hazánkban a *Hit Gyülekezete*. A gyülekezet (babiloni eredetű) bálványimádásnak tekinti „Mária és kisjézuska” kultuszát, a misét, az ikon-tiszteletet. Mindennek persze – úgy vallják – „teológiai” gyökere van. A szekta alapítója, Németh Sándor szerint a Szent Szellem Máriában csak isteni magot helyezett el (vajon a mítoszok elképzelései szerint?!), amiből az *ember-Jézus* született, épp ezért Mária nem lehetett istenszülő, csak emberszülő.

Nincs új a nap alatt! A *nesztoriánus eretnokség* a Kr. u. 5. században ugyanígy tagadta Mária istenszülői méltóságát, és (bár elfogadta az Igét mint második isteni személyt) tagadta az Ige megtestesülését és Krisztus isteni mivoltát. Ez tér most vissza. Úgy látszik, ebben a kérdésben a Hit Gyülekezete számára már nem kiindulópont a Szentírás, pedig abban ezt olvasuk: „Az Ige testté lett” (Jn 1,14). S itt minden szó igen fontos. Az *Ige* (a második isteni személy) lett *testté*, vagy, ahogy a niceai zsinat mondta, emberré, épp ez hitünk központi igazsága. Ha Krisztus csak ember maradt volna, nem lenne megváltás és örökélet (v. ö.: Jn 17,3). S mivel a Fiú, az Ige a megtestesülés után is Ige maradt, a kalcedoni zsinat joggal mondta azt, hogy

az Ige az isteni és az emberi természetet egyetlen személyi egységbe ölelte. Újra bebizonyosodik tehát, hogy a mariológia tagadása előbb-utóbb a Krisztus-hit megcsorbításához is vezet.

Ami *Máriát* illeti, az Igének adott emberi testet (ha egyszer az Ige testesült meg), tehát az Efezusi Zsinat joggal nevezte Istenszülőnek. Egyébként már az Szűzanya rokona, Erzsébet is „Uramnak anyja”-ként emlegeti – mint láttuk, ezt még Luther is szem előtt tartotta –, az Úr kifejezés pedig Istennek jár ki a Bibliában. Az ősegyház kezdettől úgy értelmezte, hogy az Úr Jézus – Jánossal együtt – valamennyiünket Mária fiaivá tett (v. ö.: Jn 19,26), joggal szeretjük és tiszteljük tehát. A Mária-tiszteletnek persze lehetnek túlzásai, de a katolikus egyház a Szűzanyát sohasem tekintette istennőnek és sohasem imádta.

Még radikálisabb tagadásig jutnak el mariológia – és az azzal szorosan összefüggő krisztológia és szentháromságtan – tekintetében, *Jehova tanúi*. Nem csak Mária istenszülői mivoltát és Krisztusban a két természet egységét nem fogadják el, de – az arianizmusra emlékeztető módon – egyszerűen embernek tekintik Krisztust, amellet mindenestül tagadják a Szentháromságot, így a Fiú és a Szentlélek isteni személy voltát. Egyetemes zsinatot sem fogadnak el, mint ahogy elvetik az egyházat is. A Mária-tiszteletet bálvány-imádásnak tekintik.

Hogy mindez szintén a Szentírásra való hivatkozással – a *Sola Scriptura* valamiféle eltorzult formájában – történik, az ellen, úgy vélem, a hagyományos protestáns közösségek is tiltakoznának... Mondanunk sem kell, Krisztus vagy a Szentlélek isteni mivoltát számtalan hely igazolja a Szentírásból, mint ahogy – mint láttuk – Mária istenszülői-voltának is megvan a maga szentírási alapja. Ilyen értelemben a mariológia – a krisztológiával együtt – hovatovább a kereszténység mércéjévé is válik.

Axiómák hálójában

A „protestáns mariológia” és az újprotestáns irányzatok kritikai hangvétele végső soron a *reformáció teológiai kiindulópontjainak vetülete*. A Mária-tiszteletet sok tekintetben a Hagymány alakította ki, a protestantizmus pedig a *Sola Scriptura*

elvére helyezkedett, épp ezért elvetette a Mária-tisztelet megnyilvánulási formáit. A *Solus Deus* elve Lutherék számára kizárta annak lehetőségét, hogy a Szűzananya tevékenyen közreműködhetett volna a megváltás művével. A *Solus Christus* elve szintén passzív befogadónak tekinti Máriát, a *sola gratia* és a *sola fide* elve pedig kizárja az érdemszerzés lehetőségét, így Mária bármiféle közbenjárói tevékenységét is, akár földi életében, akár a mennyekben.

S itt kapjuk meg a felelet arra is, hogyan lehetségesek olyannyira eltérő mariológiai irányzatok a kereszténységen belül, mint amilyen a katolikus-ortodox és a protestáns felfogás. Végső soron *axiómák közti különbségekről* van itt szó. A katolikus és az ortodox egyház is a hit normájának tekinti a Szentírást, de úgy vallja, hogy a Szentírás hordozó alanya az Egyház, az Egyház titka valamiképpen – lételvileg, de időben is – „előbb” létezik, „hamarabb” született meg, mint az Újszövetség. Maga Krisztus is – épp a Szentírás tanúsága szerint is! – szóbeli igehirdetésre és tanításának értelmezésére küldte tanítványait.⁴⁴

Katolikus oldalról tehát úgy látjuk, igazolható a tanítóhivatal – így az *egyetemes zsinatok* – tevékenysége. Egyébként erről az oldalról nézve következetlenségnek tűnik, hogy a reformátorok elfogadják az első négy zsinat tételeit, de már a következő zsinatokét nem (s a mariológia szempontjából épp itt húzódik a törés). Ha valaki ezeket elfogadja, már akkor is számos olyan kifejezést fogadott el, ami szószerint nincs benne a Szentírásban (mint a Szentháromság szó, Krisztus személyi egységének fogalma, vagy épp az említett mariológiai tételek: Mária istenanyasága, szüzessége stb). S vajon ki dönti el, egy-egy zsinat, valamilyen tanítás szentíráshű-e? Mivel az illető nem tévedhetetlen (nem is fogadja el, hogy létezne tévedhetetlen tanító), milyen alapon von határt, hogy ez a tanítás szentírási, az pedig nem?

Még következetlenebbnek tűnnek az *újprotestáns közösségek sorompói*: hogy Nicea igen, de Konstantinápoly vagy

Efezus már nem... Ha már egyetlen zsinat is elfogadható, milyen alapon nem fogadható el a többi? A maguk nemében következetesebbek Jehova tanúi, mikor egyetlen zsinatot sem fogadnak el, ez viszont ellentmond annak az egyszerű ténynek, hogy – mint említettük, s mint a történelmi tények bizonyítják –, Krisztus egyházat alapított, nem pedig biblia-írásra küldte övéit...

Ugyanígy kérdéses, alkalmazhatók-e a reformáció többi alaptételei Mária titkára. A *reformáció emberképe* nemigen hagy helyet a szabadságnak. Luther például nyíltan is leírja: „a szabadakarat nem tesz mást, mint hogy bálványt farag, mivel az isteni dolgokba akar beavatkozni”.¹³ Márpedig épp a Szentírás helyez oly nagy hangsúlyt Mária „igen”-jére, s így együttműködési készségére, ami – bármiképp is vesszük – helyet jelöl ki számára a megváltás művében való közreműködésben. Ami pedig Krisztus egyedüli közvetítő-voltát illeti, sem a katolikus egyház, sem – mint láttuk – az ortodoxia nem vonta ezt kérdőre, hanem – a *per Mariam ad Iesum* elve alapján – Krisztushoz kívánt elvezetni. Soha egyetlen komoly teológus sem mondta, sem Keleten, sem Nyugaton, hogy Mária maga számára teremtette volna meg a kegyelmi állapotot. Isten ajándékozta meg vele. S igaz, hogy „kegyelemteljessége” időben megelőzte a kereszthalált, de senki sem értelmezte úgy, hogy Krisztustól függetlenül lett ez Mária kiváltsága, hanem épp Krisztus megváltása miatt, annak erejéből. Ugyanakkor azt is tudjuk, Isten előtt nem lehet időbeli korlátja a kegyelemnek.

Ami a szentek tiszteletét s a *Mária-tiszteletet* illeti, mondanunk sem kell, a katolikus vagy az ortodox egyház sohasem imádta a szenteket, még kevésbé képeiket. A *szentek példaképeink* az üdvösség felé vezető úton. Szent Pál szerint a szeretet az örökéletben is megmarad (v. ö.: 1Kor 13,8), ez érteti meg, hogy az üdvözültek sorsközösségben maradnak velünk, s ezt fejezzük ki azzal, hogy megszólítjuk őket, szeretetüket, közbenjárásukat kérjük. Nem azért, hogy megkerüljük Krisztust, hanem hogy Krisztus megdicsőüljön bennük, s szeretete teljes legyen bennük (v. ö.: Jn 17,26). – Mint láttuk, a *szentek közösségének*

45 Editio Waimarensis sermonum et operum Lutheri, 13, 39

gondolata még elevenen élt a reformáció kezdetén, kár, hogy ennek tartalma fokozatosan elhomályosodott.

Határozottan tagadnunk kell, akár az újprotestáns csoportokkal, akár Kálvinnal szemben is, hogy a földi életből kiszakadtak egyszerűen, „holtak” lennének. Krisztus szerint Isten nem a holtak, hanem az *élők Istene*. Maga az Úr Jézus is elbeszélget, társalog Mózesrel és Illéssel. Vannak tehát „kommunikációs” lehetőségek és csatornák azokkal, akik odaát vannak, s akik „Krisztussal”, „Krisztusnál” vannak. Mivel élnek, *megszólíthatjuk őket*, amint ők is gondolhatnak ránk, imádkozhatnak értünk. Soha szó sem volt arról, hogy imádnánk őket, csak arról, hogy együtt imádkozunk velük. Ahogy Izaiás látomása szerint az angyalok a mennyei liturgiában szüntelen éneklük a Háromszoros-szentet, orántéknak, imádkozóknak látjuk az üdvözülteket is, de ebben az is benne lehet, hogy *imádkoznak értünk*, a mi üdvösségünkért is. Ha a fő, Krisztus közbenjár értünk, testének, az egyháznak a tajai is részesedhetnek ebből a munkájából – következett a katolikus és az ortodox egyház. Mindez a legfőbb törvény, a *szerelem következménye*, amely pedig, ugye, megmarad odaát is.

Csodálatosan fejezik ki a „mennyei emberek”-nek ezt a velünk megélt szolidaritását a *Mária-kegyhelyek* – mint a mi *háromszázéves máriapócsi kegyhelyünk* is. A hívő látásmód úgy éli meg ezeken a helyeken Mária mennyei életét, mint annak a földi szeretetnek a megmaradását, sőt felfokozódását, melyet Mária így fejezett ki Magasztaló-énekében: Isten, „fölmagasztalta az alázatosokat” (Lk 1,52). A Mária-kegyhelyek szerte a világon tapasztalási lehetőségek a menny valóságosságáról, arról az egyetemes szeretetről, amely égieket és földieket egygyé ölel Krisztusban.

Az is nyilvánvaló: a szentek tisztelete semmiképp sem választható el Krisztustól, hanem csakis vele egységben értelmezhető. Végtelenül pontosan fejezi ki ezt ismét görög liturgiánk, amikor a – remény szerinti – szenteket, a híveket áldozásra hívjuk, mert úgy korigál a liturgia: csakis, „Egy a szent, egy az Úr: Jézus Krisztus, az Atyaisten dicsőségére!” A szentek tisztelete, a Mária-tisztelet nem mond ellent annak, hogy egyedül Krisztus a mi Megváltónk, s hogy egyedül Istennek jár ki a

dícséret. Ez a kapcsolatrendszer végő soron a Krisztus által megteremtett örökéletbe vetett hit eleven megvallása. Az örökéletnél pedig nemigen van döntőbb szentírási igazság...

Zárszóként talán néhány szót a II. Vatikáni Zsinat Mária-tiszteletéről. Mint *Gánóczy Sándor*, az egyház, a Mária-tisztelet és az ökumené jeles szakértője írja, a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinaton elvetette azt a lehetőséget, hogy Mária, „társ-megváltó” vagy „minden kegyelem közvetítője” lenne. A zsinat őszintén törekedett mindenféle „mariológiai maximaiizmus elkerülésére”, mert tudatában volt az igazságok rendfokozatának. A mariológia a származtatott tanítások között kapott helyet, az egyház titkában, de az egyház titka is a Krisztus-misztériumban. Mária az lett, ami volt és ami számunkra is megmaradt: az Úr szolgáló-leánya. Mária szerepe az, amit a kánai menyegzőn megfogalmazott: a Krisztusra-mutatás: „Amit nektek mond, azt cselekedjétek...” (Jn 2,5).