

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Nicea 1700

* * *

Hercegszöllös 450

* * *

Az imádkozó egyház

* * *

XIV. Leó pápa
és a keresztények egysége

* * *

Ószövetségi Antropológiai
Kézikönyv

ÚJ FOLYAM (LXIX)

2026

1

THEOLOGIAI SZEMLE

2026. 1. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

Dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: Dr. Korányi András
tagjai: Dr. Balla Ibolya
Dr. Csepregi András
Dr. Csűrös András
Dr. Fekete Károly
Háló Gyula
Dr. Kránitz Mihály
Magyar Péter Marius
Pataky Albert
Szuhánszky T. Gábor
Dr. T. Németh László

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: DELACH 2016 Kft.

Felelős vezető: Géczy László

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 7980 Ft
Egyes szám ára: 1995 Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

„Állíts magadnak jelzőoszlopokat...”

– jeremiási buzdítást Cicero ténymegállapítással fejezi ki: *Historia est magistra vitae*. S mindkettőt radikalizálja George Santayana 19–20. századi spanyol filozófus ezekkel a szavakkal: „*Aki nem ismeri a történelmet, arra van ítélve, hogy megismételje.*” Ez utóbbi kemény beszéd úgy gondolom sokunk mindennapos diskurzusában megjelenik.

E bevezető csak arra utal, hogy milyen fontos jelző és tanító szerepük van a történelmi eseményeknek és üzeneteknek. Ennek a megfontolásnak alapján foglalkoztunk sokan a keresztyén dogmatörténetet, sőt egyházat meghatározó, 1700 éves Niceai Zsinattal és hasonló meggyőződéssel fordulunk – szintén sokan – a 450 éves évfordulóját ünneplő Hercegszöllősi Zsinathoz, illetve annak tanításaihoz. E lapszám mindkettőnek helyt ad. Az előbbi két előadás reprezentálja, az utóbbit pedig az évfordulós ünnepségsorozatot megnyitó pécsi rendezvény köszöntői, illetve a mediációként szolgáló kánon-idézetek.

Tesszük ezt azzal a meggyőződéssel, hogy ez a Zsinat, illetve ezek a Kánonok ugyanúgy szolgálták a magyar megmaradást a Mohács utáni évszázadokban, mint az akkortájt alakuló református kollégiumok és természetesen a Második Helvét Hitvallás és a Heidelbergi Káté elfogadása kapcsán intézményesen is megalakuló Református Egyház. Ezek mind jelzőoszlopok, tanítómesterek és higgadt bölcsességre hívó üzenetek.

Ezért méltó, helyénvaló és örömteljes, hogy a január végi megnyitó után ez év április 30-án „Rézbe metszem, hogy örök emlékezete legyen” címmel díjtadó ünnepségre kerül sor Budapesten a Bibliamúzeumban; június 8-án kerül sor a „Minden prédikátor nevét alatta írja” című kötet bemutatására az egyházkerületi közgyűlés keretében, tovább még aznap „Mint gyöker a szikkadt földből” egyháztörténeti kiállítás nyílik a Bibliamúzeumban; augusztus 16-án ünnepi istentiszteletre és megemlékezésre kerül sor a horvátországi Hercegszöllősen a templomban; október 1-én „Régi törvényből harcolni tanulni” címmel Mohácson lesz tanulmányi nap a Nemzeti Emlékhelyen; október 3-án pedig Kecskeméten a főtéren gyülekezeti nap várja az ünneplőket. Mindezekon túlmenően a Dunamelléki Református Egyházkerület nyolc egyházmegyéje ünnepi közgyűléseken emlékezik meg az év során a jeles évfordulóról.

A Hercegszöllősi Zsinat 450. évfordulóján a Dunamelléki Egyházkerület ünnepi nyilatkozatot fogalmazott meg, amelyben a következő gondolat is olvasható: „*A Hercegszöllősi Zsinat nemcsak összegzése és rögzítése az előző évtizedek, sőt évszázadok egyházreformáló igyekezetének, hanem egyúttal jelképes és maig valóságos erőforrása is az egyház megmaradásának a nehéz időkben, illetve – e számban – kivirágzásának a jó időkben.*”

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2026. 02. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail-címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://meot.hu/index.php/thszemle-m/thszakt-m>
Az írás közzlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenképpen egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Hercegszöllősi kánonrészletek

AZ ALSÓ ES FELSŐ BARANYÁBAN VALÓ ECCLÉSIÁKNAK ARTICULUSI,
mellyek Hercegszöllősen irattanak negyven Praedikátorok jelön voltában,
melyeket mindnyájon jóvá hattanak. Anno Domini 1576. 16. Augusti.

E rovatban bibliai textus alapján általában meditációkat olvashatunk. A Hercegszöllősi Zsinat és Kánonok évfordulója okán az alábbiakban – nyilvánvalóan szintén a Szentírás alapján – magából a Kánonokból olvashatunk részleteket archaikus és modern magyar nyelven. A Kánonokba való betekintésként az alábbi szöveg Pécssett, 2026. január 31-én, az ünnepélyes megnyitó keretében, a jelenlévők örömteljes épülésére hangzott el. (a főszerkesztő)

I. részlet

1. Miképpen hogy csak az egy igaz és örökké való Istent kell minden keresztyén embernek esmerni és vallani, az melly Isten minden ez világi fejedelmeknek fölötté vagyon: Ezenképpen az hitnek és az idvességnek dolgaiban semmit minékünk ez világi hatalmasokkal nem kel gondolnunk, ha ezektől minket szintén el akarnának szakasztani is.

2. Ezt pedig az igaz Istent, ki a Szent írásban Jehovának nevezetik, és kinek kivüle más Isten nincsen, hisszük egynek lenni természetiben avagy állatnyában. De ugyanezen egy Istent vallyok három személyben valóképpen lenni, mely az Atya, az Fiu és S. Lélek.

1. Amint csak egy igaz és örökkévaló Istent kell minden keresztyén embernek hinnie és vallania, s ez az Isten az e világi uralkodók fölött áll, ugyanígy a hit és az üdvösség tekintetében nem kell törődnünk az e világi hatalmasokkal, meg akkor sem, ha el akarnának minket tiltani a hittől.

2. Ő az az igaz Isten, akit a Szentírás Jehovának nevez, rajta kívül nincs más Isten. Hisszük, hogy természete és lényege szerint ő egy, ugyanakkor három személye van: az Atya, Fiu és Szentlélek.

II. részlet

3. Az Fő Pispök semmit az önnön fejétől ne cselekedgyék, hanem ha vallamit akar kezdeni, az Senioroknak és az kik többen arra valók lesznek, hurré tegye, és azoknak egyenlő tanácsokból és akarattokból legyen ha mit akar cselekedni.

4. Minden tanítóktól, az Anyaszentegyháznak dolgaiban engedelmet kívánunk. Hogy ha valahol az ő jelen voltak kívántatik minden okvetetlen jelen legyenek, hanem ha oly dolog állan előtök, a ki semmi képpen őket oda nem ereztenéje.

5. De miért hogy gyakorta az tanítók közül némely az Sátánnak indításából az ő előtök járóival semmit nem gondol, hivatalyára sem megyen el, az okáért végezésünk ez, hogy afféléket az Anyaszentegyházhoz illendő büntetéssel megbüntessük.

15. Hogy pedig ezek e keresztyéneknek végezési állandók legyenek és hogy az jó rend tartás közöttünk meg maradhasson, akarattunk ez hogy minden esztendőben kétszer az tanítók össze gyűllyenek, közönséges Synatot tegyenek, az kiben minden dolgok felől szabadon és szorgalmasan tudakozzanak, és mindeneiket jó módon és jó rendel végezzenek.

3. A püspök semmilyen ügyben ne menjen a saját feje után, ha valamit kezdeményez, akkor azt tárja az esperesek és az érintettek elé, s ha egyetértenek, akkor cselekedjen.

4. Az anyaszentegyház ügyeiben minden lelkésztől engedelmisséget kívánunk. Ha valahol szükséges a jelenlétük, akkor feltétlenül legyenek ott, hacsak valami olyan nem történe, ami őket megakadályozná ebben.

5. De mivel egyes lelkészek a Sátán ösztökélésére nem törődnek az előjáróikkal, s nem engedelmeskednek a hívásuknak, ezért úgy határoztunk, hogy az ilyeneket az Anyaszentegyházhoz méltó büntetéssel megbüntetjük.

15. Hogy pedig a keresztyéneknek ezek a határozatai tartósak lehessenek, s megmaradhasson közöttünk a jó rend, azt akarjuk, hogy a lelkészek minden évben kétszer gyűljenek össze, s nyilvános zsinatot tartsanak, amelyen minden ügyet szorgalmasan vizsgáljanak meg, s helyesen, valamint jó renddel határozatokat hozzanak.

III. részlet

22. Ha valami nehéz dolog támadna valamiből az keresztyének között, abban semmit az Tanító önnön magától ne cselekedgyék, hanem mindjárt az Isten igéjére és az régi keresztyéneknek isten igéje szerént való Canonira vagy reguláira tekincsen, és az szerént tegyen minden dolog felől ítéletet.

39. Miért hogy az egy mással való harag tartás és gyűlölség igen ellene vagyon mind az Istennek mind az ő szövésének, az ő szent vacsorájának. Ezokáért az haragosokat és az egymással való gyűlölködőket az Praedikátor az Ur asztalához ne bocsássa mind addig is mig egymással meg nem békélnek. Erre pedig az tanítónak gongyának kel lenni.

45. Miért hogy az beteg ember környül az ördög igen forgolódik, hogy mivel ötet kétségbe ejthesse a Istennek irgalmassága felől, és bűnének bocsánattya felől: Ez okáért minden tanítótl megkivánnok azt, hogy mikor az beteg ember ez vigasztalást kívánnya és őket hivatya, elmennyenek és az Isten igéjének orvosságávl gyógyítsák az ő lelküket, erőssejcsék és bátorítsák őket az ördögnek kísérteti ellen, hogy kétségben ne essenek, és az Sátánnak prédái ne legyenek, hanem nagy bátoron és vígyan mullyanak ki ez világból.

22. Ha valamilyen nehézség keletkezne a keresztyének között, a lelkész ne cselekedjen semmit a maga feje után, hanem rögtön Isten Igéjét tekintse meg, valamint az őskeresztyének Isten Igéjével egybehangzó kánonjait, vagy törvényeit, s azok értelmében döntsön mindenről.

39. Mivel a haragtartás és a gyűlölködés nem fér össze Istennel, s az általa szerzett szent vacsorával, ezért a haragosokat és a gyűlölködőket a lelkész ne engedje az úrasztalához, amíg egymással ki nem békülnek, ez a lelkész felelőssége.

45. A beteg ember körül nagyon forgolódik az ördög, hogy kétséget támaszthasson Isten irgalmasságával és a bűnbocsánattal kapcsolatban, ezért minden lelkésztől elvárjuk, hogy amikor a beteg ember vigasztalást kíván, és őket hivatja, keressék fel, és Isten Igéjének orvosságával gyógyítsák az ő lelküket, erősítsék és bátorítsák őket az ördög kísértései ellen, hogy kétségbe ne essenek, s ne váljanak az ördög zsákmányává, hanem bátran és vígan távozzanak e világból.

TANÍTS MINKET, URUNK!*

A 2Kir 18–19 és az Ézs 36–37 keletkezéstörténete

Az Ézs 36–39 és a vele nagyjából párhuzamos 2Kir 18,13–20,21 keletkezésének kérdése régóta foglalkoztatja az Ószövetség kutatóit. A két szöveg oly mértékben megegyezik, hogy az csupán irodalmi függésként magyarázható. Írásomban ennek a függésnek az irányát igyekszem tisztázni. Amellett érvelek, hogy a bibliatudományban 'A beszámoló' néven ismeretes 2Kir 18,13–16 + 2Kir 19,36–37 lehetett a Királyok könyvének a Szanhérib invázióról szóló eredeti tudósítása. Meglátásom szerint Ézsaiás könyvének szerkesztői teológiai szempontok miatt döntöttek úgy, hogy kihagyják saját munkájukból ennek a beszámolóknak a központi részét (2Kir 18,14–16), és megtartva annak bevezetését (2Kir 18,13) és befejezését (2Kir 19,36–37), a kettő közé egy teljesen új beszámolót készítenek. Ez a szakmunkákban 'B beszámoló'-nak nevezett szöveg, mely soha nem létezett önállóan, hanem Ézsaiás könyvének a kontextusába íródott, és bővült itt tovább a későbbi korokban.

The question of the origin of Isa 36–39 and its roughly parallel 2Kings 18:13–20:21 has long preoccupied Old Testament scholars. The two texts agree to such an extent that can only be explained by literary dependence. In my article, I try to clarify the direction of this literary dependence. I argue that 2Kings 18:13–16, known in biblical scholarship as 'Account A', supplemented with 2Kings 19:36–37 was the original report in the Book of Kings about the invasion of Sennacherib. In my view, the editors of the Book of Isaiah omitted 2Kings 18:14–16 for theological reasons, retaining its introduction (2 Kings 18:13) and conclusion (2 Kings 19:36–37). In between the two, the editors created an entirely new account. This is the text known in scholarship as 'Account B', which never existed independently, but was written in the context of the Book of Isaiah and expanded upon in later times.

Ézsaiás könyvének közepén található négy fejezet (36–39), melyek Szanhérib asszír király Kr. e. 701-es hadjáratát és Isten népének abból való megszabadulását, valamint Ezékiás király betegségét és gyógyulását beszélik el. Ezek a fejezetek kisebb variációkkal megtalálhatóak a Királyok második könyvében is (2Kir 18,13–20,21). A szakirodalom ezeket a részeket 'Ezékiás–Ézsaiás elbeszélés'¹ vagy 'Ezékiás-ciklus'² néven emlegeti; mi a folytatásban ez utóbbi megnevezést fogjuk majd használni.

E fejezetek keletkezésének kérdése hosszú ideje foglalkoztatja a Biblia kutatóit. Az Ézs-i és a 2Kir-ben szereplő beszámoló között két jelentős különbség van: a 2Kir 18,14–16 csupán a 2Kir-ben, viszont az Ézs 38,9–20 az úgynevezett „Ezékiás-zsoltár” csak Ézsaiás könyvében szerepel. E két jelentős különbség mellett több kisebb eltérés is van a két szöveg között.³ Az eltérésektől eltekintve két szöveg mégis oly mértékben egyezik,⁴ ami csak közvetlen irodalmi függőséggel magyarázható. Az ószövetség-kutatók számára így napjainkban csak az a kérdés, hogy milyen irányú ez az irodalmi függés: vajon eredetileg a 2Kir vagy az Ézs számára keletkezett-e az Ezékiás-ciklus, vagy egy közös forrást használt mindkét könyv szerkesztője?⁵ Írásomban erre a kérdésre próbálok meg választ adni.

1. A hagyományos megközelítés: a 2Kir prioritása

Wilhelm Gesenius az 1821-ben írt Ézsaiás-kommentárjában⁶ annak a véleménynek adott hangot, hogy a szóban forgó a fejezetek eredetileg a 2Kir számára

íródtak. A következő megfigyelések vezették el erre a következtetésre:⁷

1. Az Ézs-ben szereplő változat rövidebb, mint a 2Kir-ben szereplő. Valószínűleg az Ézs szerkesztője kihagy egyes dolgokat (Ézs 36,2–3; 38,4–6.8). Ugyanis, Gesenius szerint, sokkal egyszerűbb megmagyarázni azt, hogy miért hagy ki egy szerkesztő valamit, mint azt, hogy miért bővíti a meglévő szöveget. Az Ézsaiás-i beszámoló ráadásul stílusában is simább, ami arra utalhat, hogy az Ézs szerkesztője javítja a 2Kir szövegét.

2. Az Ézs szövegében fontos kiegészítésként szerepel az ún. 'Ezékiás-zsoltár' (38,9–20). Nehéz lenne megmagyarázni, hogy ha ez eredetileg is része volt a szövegnek, miért hagyta ki azt a királyok könyvének szerkesztője.⁸

3. Az Ézs-szöveg kisimítja az elbeszélésben lévő ellentmondásokat. A szövegből kimarad minden, ami nehezen érthető (lásd pl. 37,2). Az apróbb kiegészítések is a jobb érthetőséget szolgálják. A szövegkritika szabályai szerint pedig általában a simább, jobban érthető szöveg a későbbi.

4. Az Ézs-szövegben uniformizáló tendencia figyelhető meg (pl. 36,7-ben a תאמר forma szerepel a 2Kir 18,22-ben előforduló szokatlanabb תאמרן igealak helyett). Hasonló a következő érv is:

5. Az Ézs-szövegben későbbi nyelvtani jelenségek fordulnak elő (36,8.13; 37,10.30), illetve ez a változat a régebbi kifejezésmódokat következetesen kerüli (lásd 36,15; 37,24).

6. A ciklusban többször is előforduló 'Seregek Ura' (יהוה צבאות) kifejezés (37,16.32; 39,5) tipikus Ézsaiás könyvére,

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

míg a 2Kir-ban csak a JHWH szerepel. Gesenius szerint az istennév hosszabb formájának használata egyértelműen az ézsaiási szöveg másodlagos karakterének bizonyítéka.

7. Az ézsaiási változat másodlagos voltát támaszthatja alá az is, hogy a 38,21–22 az Ezékiás-zsoltár után áll, aminek Gesenius szerint semmi értelme nincs, hiszen a király gyógyításának leírása így a gyógyításért mondott hálaének utánra kerül.

Mindezekhez az érvekhez járul még az az analógia is, hogy Proto-Ézsaiás könyvének (1–35. fejezetek) végére úgy illeszthették oda a 2Kir 18,13–20,21-ből átvett szakaszt (a 2Kir 18,14–17 kivételével), ahogyan Jeremiás könyvének végére illesztette egy későbbi szerkesztő a Cidkijjá uralkodásáról, Jeruzsálem elestéről és a babiloni fogságra vitelről szóló beszámolót. Ezt az analogikus érvet talán Otto Kaiser fogalmazta meg először.⁹

Wilhelm Gesenius érvei hosszú időre meghatározták a kutatás irányát. Olyannyira, hogy egyes Ézsaiás-kommentárokból a 36–39. fejezetek teljesen ki is maradtak, azzal az utalással, hogy azok magyarázatát a 2Kir könyvének találja meg az olvasó.¹⁰ A kutatók mintegy 150 évig nem kérdőjelezték meg Gesenius eredeti tételét, hogy az Ézs 36–39 egyfajta függelék, amely a 2Kir-ből került át Ézsaiás könyvébe.

Azt is korán megfigyelték a kutatók, hogy az 2Kir 18,13–19,37-ban ugyanazt az eseményt többször írja le a szerző. Bernhard Stade 1886-ban állt elő először azzal az elmélettel, hogy a szakaszban több egymástól megkülönböztethető forrást olvasztott össze egy későbbi szerkesztő.¹¹ Szerinte az ún. 'A' forrás a 2Kir 18,14–16-ban áll előttünk. Ennek szövege egy annalesből, királyi évkönyvből kerülhetett a 2Kir-ba, és párhuzamba állítható a Szanhérib király által készített feliratokkal.¹² A fennmaradó szöveg (az ún. 'B' forrás) sem egységes: „... a 18,17 és 19,37 között háromszor prófétálják meg, hogy Szanhérib ugyanazon az úton fog visszatérni, amelyen jött, anélkül, hogy bármit is elérne. Azonban a második és harmadik alkalommal a szerző legkevésbé sem veszi figyelembe, hogy ilyen prófécia már elhangzott. Pedig ez elvárható lenne egy képzett írótól.”¹³ Ezért Stade két részre osztja a B forrást is: a B1 szerinte a 2Kir 18,17–19,9a-ban áll előttünk (a כִּי־כִּי kifejezéssel bezárólag, melyet a szerkesztő megcsönkített, eredetileg ugyanis כִּי־כִּי־כִּי kifejezés szerepelhetett a szövegben). A B2 forráshoz szerinte a 2Kir 19,9b–37 versek tartoznak. Stade természetesen a 2Kir szövegének elsőbbségét támogatja.¹⁴

Stade elméletét Brevard Childs pontosította. Szerinte az A forrás a 2Kir 18,13–16-ban áll előttünk (a 13. vers is!), a B1 forrást a 2Kir 18,17–19,9a és 19,36–37 (!), míg a B2 forrást a 2Kir 19,9b–35-ben találjuk.¹⁵ Ezzel Childs elérte azt, hogy a B1 beszámolónak is van lezárása, amely Szanhérib asszír király hazatéréséről szól. Az így pontosított elméletet nevezi az Ószövetség-tudomány Stade–Childs hipotézisnek.¹⁶ Ez a hipotézis szinte egyetemes elfogadottságra tett szert a témával foglalkozók körében,¹⁷ olyannyira, hogy egyes kommentárokból külön fejezetekben magyarázzák az A, B1 és B2 forrásokat.¹⁸

Viszont az A forrás szövege Ézs-ből szinte teljesen hiányzik (kivéve a 2Kir 18,13//Ézs 36,1). Ha a 2Kir szövegének elsőbbsége van az ézsaiási szöveggel szemben, ahogyan a fentebb ismertetett kutatók állítják, és Ézsaiás könyvének

szerkesztője a jelen formában olvasta a szöveget, akkor a kutatóknak meg kell magyarázni azt a tényt, hogy az A forrás szövegét Ézsaiás könyve miért nem vette át.

Egyes kutatók egyszerű másolási hibával magyarázzák ennek a 3 versnek a hiányát Ézsaiás könyvében, hiszen a 2Kir 18,14 és a 18,17. vers ugyanazzal a szóval kezdődik (כִּי־כִּי), ezért a másoló szeme „átugorhatott”, és a szöveg a másolásból kimaradt.¹⁹ Azonban esetünkben nem egy-két szó kihagyásáról van szó, hiszen az Ézs-szöveg mintegy 60 szóval rövidebb ezen a helyen a 2Kir szövegénél. Véleményem szerint kevésbé tűnik valószínűnek, hogy egy gondos másoló véletlenül hagyott ki a szövegből egy ekkorra szakaszt.

Legtöbbször viszont azzal érvelnek, hogy Ézsaiás szándékosan hagyta ki az A forrás szövegét, mivel az Ezékiás királyra negatív fényt vet. Ugyanis ez a pár vers bemutatja, hogyan hódol be Ezékiás Szanhérib királynak, és hogyan fizet hatalmas sarcot az asszíroknak a visszavonulásukért. Az Ézs 36–37 pozitív, már-már ideális Ezékiás-képébe ez nyilvánvalóan nem fér bele az A forrásnak ez a realizmusa.²⁰ Erről dolgozatom későbbi részében még részletesebben írok.

2. A hagyományos megközelítés kritikája

Gesenius nézete a 2Kir és Ézs szövegének egymáshoz való viszonyáról mintegy 150 évre uralkodó paradigmává vált a szakasz vizsgálatánál. Azonban idővel egyre több kutató arról kezdett írni, hogy az Ézs 36–39 nem csupán függelék Proto-Ézs könyve mögött, hanem egyfajta szerkesztői híd, mely lezárja a Proto-Ézsaiás könyvét azzal, hogy megmutatja, hogyan teljesedtek be Ézsaiás korábbi próféciai, s egy-szersmind Ézs könyvében bevezeti a babiloni fogság témáját és előkészíti az ún. deuteró-ézsaiási fejezeteket.

Peter Ackroyd 1982-es cikke fordulópontot jelentett ebben a tekintetben.²¹ Ő hívta fel először a figyelmet arra, hogy a Jer 52-vel való összehasonlítás nem egy jó analógia, hiszen Jeremiás könyvében a 2Kir-ből vett szó szerinti idézet áll az olvasó előtt, míg az Ézs 36–39 szövege több helyen eltér a 2Kir szövegétől.²² Noha Peter Ackroyd nem veti el a Stade–Childs hipotézist, de ír arról, hogy az Ézs 36–37-ben egy egységes beszámolót olvashatunk, mely kétszer ismétli meg ugyanazt a három témát: 1.) a bízalom, és annak forrása 2.) Egyiptom, vagy 3.) JHWH.²³ Ugyanő veti fel először azt is, hogy az Ézs 36–39 és a Proto-Ézs szakaszok között is párhuzamok mutathatók ki: például a 36–39 és a 6,1–9,6 között. A 36,2–3 és a 7,3–4 közötti párhuzam különösen szembetűnő.²⁴ Ackroyd ugyan nem utasítja el a hagyományos megközelítést, de felveti, hogy az Ézs 36–39-nek Ézsaiás könyvében belül fontos funkciója van, mivel hidat képez a könyvben korábban szereplő és később előforduló témák között.

Klaas Smelik mindössze négy évvel később írja meg cikkét, melyben teljesen hátat fordít az addig uralkodó nézeteknek. Smelik áttekinti és tételesen cáfolja Gesenius érveit, melyek a 2Kir szövegének elsőbbségét hivatottak bizonyítani.²⁵

1. Szerinte nem igaz, hogy a 2Kir szövege elsőbbséget élvez az Ézs szöveggel szemben, mivel helyenként az Ézs, máskor pedig a 2Kir szövege a jobb.

2. A 2Kir sehol nem említi íróprófétákat, még ott sem, ahol nyilvánvalóan egy prófétai könyvből idéz (2Kir 25,22–26)

3. Az Ézsaiásról szóló narratív részek nem teljesen szokatlanok Ézsaiás könyvében: az Ezékiás-ciklusnak itt van párhuzama (Ézs 7), azonban a 2Kir-ban nincs.

4. Az Ézs 36–39-ben előforduló költői szakaszok Ézs-ban otthon vannak, míg a 2Kir-ban furcsán hatnak.

5. Az Ezékiás betegségéről szóló történet sokkal logikusabban van megírva Ézs-ban. A 2Kir 20,8-ban pl. Ezékiás jelet kér, noha a 20,7-ben már meggyógyította őt Isten. Az Ézs 38,7–8 jel motívuma párhuzamba állítható az Áház történet jel-motívumával (7,10–16).

6. Az Ézs 36–39 fejezetek szerkesztői hidat képeznek a proto-ézsaiási szakaszoktól a deutero-ézsaiási részekhez. Sok olyan téma jön elő ezekben a fejezetekben, amelyek az Ézs 1–35-ben is előfordultak és olyanok is, amelyek az Ézs 40–55-ben válnak fontossá. Ha ezek a fejezetek eredetileg a 2Kir-ból származtak, akkor ezek a kapcsolódások nehezen megmagyarázhatók.

Több kutató megfigyelte már, hogy a jelenleg előttünk álló szöveg nyilvánvalóan nem kronológiai elrendezést követ. Hiszen például az Ézs 38,6-ban azt ígéri Isten Ezékiásnak, hogy megszabadítja őt Szanhérib kezéből, noha ez a szabadítás a 37,35–37-ben már megtörtént. A 39. fejezetben leírt babiloni követség látogatása sem történetelt Szanhérib 701-es inváziója után, hiszen asszír forrásokból tudjuk, hogy Meróduk-Baladán (Marduk-apla-Idinna) Kr. e. 703 után véglegesen eltűnt a babiloni politikából. Peter Ackroyd még csak a kérdést teszi fel, hogy vajon milyen más szempont diktálhatja ezt a nem-kronologikus elrendezést.²⁶ Smelik viszont egyértelműen állítja, hogy az elrendezés célja a babiloni fogság felvezetése, hiszen az Ézs 39,7-ben Ézsaiás megjövendöli a fogságot. Ha azonban a szöveg a 2Kir-ben állt eredetileg, akkor ennek a furcsa elrendezésnek nincs értelme. A szöveg elrendezése tehát Smelik szerint egyértelmű érv amellet, hogy az Ézs 36–39 elbeszélése az Ézs könyv kontextusában keletkezett.²⁷

Klaas Smelik nemcsak Gesenius-szal szakít az irodalmi függőség kérdésében, de elveti a Stade–Childs hipotézist is. Az A beszámolóval nem foglalkozik, azt hiteles történeti forrásnak tartja.²⁸ A B forrással kapcsolatban viszont cikkében amellet érvel, hogy az Ézs 36–37 egy egységes elbeszélés, nem B1 és B2-ből utólag összeolvasztott szöveg. A Stade által megfigyelt ismétlések ugyanis nem különálló források összedolgozására utalnak, hanem ennek az egységes szakasznak a stílusjegyei: céljuk az, hogy egyre inkább elmélyítsék a szakasz mondanivalóját. Az asszír király három üzenete (36,4–10; 36,13b–20 és 37,10–13) nem pusztán ismétlés, hanem egyre nagyobb arroganciát, egyre mélyebb istenellenes lázadást fejez ki.²⁹ A próféta három válasza (37,6–7; 37,22–29; 37,33–35) sem csupán ismétli magát, hanem Isten egyre nagyobb, egyre teljesebb szabadítását hirdeti meg.³⁰

Smelik szerint tehát az Ézs 36–39 egységes elbeszélés, amely a perzsa korban eredetileg is Ézsaiás könyve számára íródott, proto- és deutero-ézsaiási témák felhasználásával. Az asszír király üzeneteinek megírásánál talán az Ézs 10 lehetett a szerző kiindulópontja, a 36–37. fejezetek mintája pedig talán a Jer 37 lehetett.

Ackroyd és Smelik munkáját követve egyre többen hívták fel a figyelmet arra, hogy milyen sok kapcsolat figyelhető meg az Ézs 36–39, valamint Proto- és Deutero-Ézs könyvei között.

Joseph Groves például több párhuzamot is talál, melyek az Ézs 36–37 és a Proto-Ézs fejezetek között figyelhetők meg: a Rabsakéhoz küldött tárgyaló delegáció tagjai, Sebná és Eljákim már feltűnnek az Ézs 22,15–25-ben. A Rabsaké beszédének központi témáját alkotó בטן 'bizni' kifejezés a 30,15-ben játszik fontos szerepet. A Rabsaké beszédének egyik központi gondolata az Egyiptomban való hiábavaló bizalom, amely Ézs-ban található Egyiptom-ellenes jövendölésekre jellemző. Az asszír király gögös dicsekedése az Ézs 10,8–11-et és a 14,13–14-et idézi az olvasó emlékeztetébe.³¹ Figyelemre méltó az is, hogy ezek a párhuzamok az Ezékiás-ciklus szerves részeit képezik, tehát esetükben nem beszélhetünk utólagos kiegészítésekről.

Groves szerint a Deutero-ézsaiási fejezetekhez való kapcsolat főként a 37,23–29-ben fedezhető fel. A 37,26 például Isten öröktől fogva meglévő tervéről beszél, amely gyakori gondolat a 40–55. fejezetekben.³² Sőt, több alkalommal, a 37,26-hoz hasonlóan, szónoki kérdés formájában kerül elő a gondolat Deutero-Ézsaiásnál.³³ A 37,23-ban szereplő קדוש ישראֵל kifejezés szinte kizárólag csak a Zsoltárok könyvében, valamint Proto- és Deutero-Ézsaiás könyvében fordul elő, így a könyv mindkét részéhez kapcsolja szakaszunkat.³⁴ A 37,25-ben az Asszír király azzal dicsekszik, hogy 'kiszáritotta' (חרב) a Nílust. Az 51,10 ugyanezzel a kifejezéssel hivatkozik az egyiptomi szabadulásra, ami Isten tette volt (lásd a 44,27-et és az 50,2-t is).³⁵

Groves szerint a 37,19 is kikerülhetetlen párhuzamot alkot Ézs ún. 'bálvány-paródiáival' (40,19–20; 41,6–4; 44,9–20; 45,16–17), Ezékiás király imádságában ugyanis a bálványokat emberi kéz csinálmányainak nevezi a szerző.³⁶

Groves is egyetért azzal, hogy jelenlegi helyén az Ézs 36–39 egy szerkesztői hidat képez Proto- és Deutero-Ézs fejezetei között.³⁷

Hugh Williamson monográfiájában egy teljes fejezet szentel az Ézs 40–55 és az azokat közvetlenül megelőző 28–39 között megfigyelhető kapcsolatoknak.³⁸ A szerző a kutatástörténet rövid áttekintése után részletesen elemzi Peter Ackroyd, Klaas Smelik és Joseph Groves fentebb ismertetett megfigyeléseit. Williamson arra a következtetésre jut, hogy míg az Ézs 36–39 és az Ézs 1–35 fejezetek közötti kapcsolatok bizonyíthatóan tűnnek, Groves érvei az Ézs 36–39 és Deutero-Ézsaiás kapcsolatára nézve nem elég meggyőzőek.³⁹ A szerző mindössze két, szerinte is kevésbé meggyőző kapcsolódási pontot fedez fel az Ézs 36–39 és a könyv későbbi fejezetei között. Az egyik a בית kifejezés használata az Úr házára vonatkozólag (lásd pl. 38,22), mely ritkán fordul elő Ézsaiás könyvében, viszont szerepel az 56,5.7-ben és a 66,20-ban (Trito-Ézs!).⁴⁰ A másik kapcsolópont az Ézs 39,8b-ben előforduló kifejezés: כִּי יִהְיֶה שְׁלוֹם וְאַמְתָּ בְּיָמֵי אֲמֹר שְׁלוֹם אֲמֹר אֶלְהֵי לְרִשְׁעִים. Szerinte ez a fordulat a 48,22 és 57,21-ben szereplő אֲמֹר שְׁלוֹם אֲמֹר אֶלְהֵי לְרִשְׁעִים kifejezéssel hozható összefüggésbe.⁴¹ Ezzel szemben a szerző több kapcsolódási pontot is kimutat az Ézs 33–35 fejezetek és Proto-Ézs könyve között.⁴² Az Ézs 36–39-el kapcsolatban Williamson arra a következtetésre jut, hogy ezek a fejezetek eredetileg nem

Ézs számára íródtak, de olyan körökben keletkezettek, akik ismerték és értékelték a 8. századi Ézsaiás próféta szavait. Ezeket a fejezeteket később forrásként emelhatték be a Deuteronomista történeti műbe, és onnan kerültek át Ézsaiás könyvébe, kisebb módosítások után.⁴³

A modern Ézsaiás-kutatás tehát Wilhelm Gesenius hagyományos megközelítésétől egyre inkább eltávolodik. Az Ézs 36–39-t egyre többen nem egy 2Kir-ből vett függeléknek tekintik, hanem egy szerkesztői hídnak az 1–35 és 40–55(56–66) fejezetek között,⁴⁴ amely talán eredetileg is Ézsaiás könyve számára íródott,⁴⁵ de elképzelhető, hogy eredetileg önálló iratként keletkezett,⁴⁶ amit később illesztettek jelenlegi kontextusába.

Ennek a fordulatnak talán legradikálisabb képviselője Christopher Seitz, aki monográfiájában⁴⁷ amellet érvel, hogy az Ézs 36–38⁴⁸ eredetileg is az Ézs-könyv számára íródott és a 2Kir innen vette át ezeket a fejezeteket. Seitz egyetért Klaus Smelikkal abban, hogy az Ezékiás-ciklus nem osztható fel A, B1 és B2 forrásokra, hanem egy egységes elbeszéléstről van szó.⁴⁹ Seitz szerint az elbeszéléseket Manassé király hosszú uralkodása alatt foglalhatták írásba,⁵⁰ azzal a céllal, hogy Manassé királyt asszír-barát politikájának a megváltoztatására ösztönözzék, hiszen Manassé apját, az asszír-ellenes Ezékiást is megmentette az Úr az asszír király kezéből. Az Ezékiás-ciklus tovább hagyományozója és talán írásba foglalója pedig, szerinte, Eljákim, Sebná és Jóás udvari köre lehetett, akik Szanhérib 701-es sikertelen offenzívájának emlékét életben szerették volna tartani.⁵¹ Seitz szerint az Ézs 36–38 és Deutero-Ézsaiás között kimutatható kapcsolat nem annak köszönhető, hogy egy szerkesztő direkt a 40–55. fejezetek elé mintegy hídként írta az elbeszélést, hanem az Ézs 36–39 gyakorolt hatást a fogság korában élő prófétára.⁵² Seitz odáig megy, hogy szerinte Ézsaiás könyvének nemcsak fontos részét képezik a 36–38. fejezetek, hanem egyenesen annak teológiai középpontját alkotják, hiszen a teljes könyv egyik központi igazsága az, hogy az Istenhez való hűséges ragaszkodás megkapja a jutalmát, míg a bálványokban vagy idegen szövetségekben való hamis bizalmat JHWH megbünteti. Ezek a teológiai motívumok szépen rajzolódnak ki a 36–39. fejezetekben.⁵³

Talán Christopher Seitz érvelése áll a lehető legtávolabb Wilhelm Gesenius hagyományos nézetétől: az Ézs 36–38 eredetileg Ézs számára íródott és nem a 2Kir-ből lett ide átemelve. Nemcsak hogy nem függelék, de teológiailag is központi szerepet játszik a könyvben. Keletkezési idejére nézve pedig nem késői, nem a babiloni fogság utáni recenzióhoz kapcsolódik, hanem még Júda királysága fennállásának idejében íródhatott.

Seitz munkája jelentős tudományos vitát váltott ki, és álláspontja egyáltalán nem tekinthető tudományos konszenzushoz,⁵⁴ viszont jó példa arra, hogy a Gesenius-féle korábban uralkodó megközelítéstől egyre inkább elmozdul a kortárs kutatás.

3. Szinkronikus megközelítések

A Gesenius-féle konszenzustól való elmozdulásnak egy másféle iránya is megfigyelhető a kutatásban. Edgar Conrad

úttörő munkáiban⁵⁵ azt javasolja, hogy a korábbi kritikai módszerek eredményeit elismerve, de mégis a jelenleg előttünk álló szövegből induljunk ki. Hiszen a szöveg jelenlegi formájában, különféle szerkesztői kiegészítésekkel együtt áll előttünk egy egységes egészként. Ezt a fajta megközelítést „szinkronikus olvasatnak,”⁵⁶ „olvasó-központú stratégiának”⁵⁷ vagy „Bakhtiniánus olvasatnak”⁵⁸ nevezik a kutatók.

Ezek a tudósok tisztában vannak az előttünk álló fejezetek komplex redakciótörténetével, mégis, elutasítva a szöveg hagyományos „feldarabolását”, azt a megközelítést választják, hogy holisztikusan, előttünk álló formájában elemzik a szöveget. Nem a vizsgált fejezetek kialakulásának bonyolult, sokszor kibogozhatatlannak tűnő történetére fókuszálnak, hanem arra igyekeznek rámutatni, hogy a szöveg jelenlegi formájában milyen gondolatokat közvetít és hogyan hat az olvasókra. Edgar Conrad, Paul Evans, Archibald Wieringen és Sehoon Jang írásai mellett ezt a megközelítést alkalmazzák Katheryn Darr⁵⁹ és Dominic Rudman⁶⁰ cikkei, sőt újabban Ronald Clements is.⁶¹

Kétségtelenül fontos a szakaszok holisztikus megközelítése, azonban az eredeti kérdéseinkre nem ad választ, azt inkább kikerüli: A 2Kir-ben és az Ézs-könyvben szereplő párhuzamos beszámolók közül melyik keletkezett előbb, és mi magyarázza a közöttük fennálló hasonlóságokat és különbségeket?

4. Az A beszámoló „elveszett” vége

A fentiekből látható, hogy az Ézs 36–37 és a vele (nagyjából) párhuzamos 2Kir 18,13–19,37 redakciótörténete megosztja a kutatókat, a kérdésben nincs tudományos konszenzus. A főbb kérdések a következők: Valóban fellelhető-e elkülöníthető beszámolók az elbeszélésen belül, vagy egy egységes beszámoló áll előttünk? Amennyiben eredetileg különálló, később egybeszerkesztett beszámolókkal van dolgunk az Ezékiás-ciklusban, hol húzódnak azok határai? Milyen az A és B források egymáshoz való viszonya? Milyen következtetések vonhatók le a fentiekből az Ezékiás-ciklus egészének keletkezésére nézve?

Első kérdéseinkre nézve bizonyosan megállapítható, hogy a 2Kir 18,13–16 stílusára nézve elkülönül az azt követő beszámolótól. A kutatók döntő többsége megegyezik abban, hogy ez a rövid, tömör beszámoló annales-jellegű, valószínűleg egy királyi vagy templomi évkönyv szolgáltatta a forrásául.⁶² Stílusán megkülönbözteti az A és B beszámolókat az a tény is, hogy az A beszámolóban Ezékiás király nevének rövidebb formáját (הַקִּיָּאֵשׁ), míg a B-ben következetesen a hosszabb formát (הַקִּיָּאֵשׁ הַיְהוּדִי) használja a szöveg.⁶³ Teológiáját tekintve pedig meg kell állapítanunk, hogy az A beszámoló sokkal realistább képet fest Ezékiás királyról, aki viszont a B beszámolóban már-már ideális királyként áll előttünk.⁶⁴ Az A beszámoló szerint az a tény, hogy Szanhérib visszavonult Jeruzsálem alól, nem csodás isteni közbeavatkozásnak köszönhető, hanem annak, hogy Ezékiás király behódolt az asszír király előtt és jelentős sarcot fizetett neki.⁶⁵ A sarc fizetése és az, hogy ennek előteremtésére júdai királynak a templomot kellett „kirabolnia” (2Kir 18,16), persze nem vet jó fényt Ezékiásra.⁶⁶

Már maga az a tény is, hogy a 2Kir 18,14–16 hiányzik Ézsaiás könyvéből és a szöveg e nélkül is értelmes, sőt, talán még könnyebben olvasható,⁶⁷ arra utal, hogy itt egy elkülöníthető beszámolóról van szó. Mindezek az érvek alapján leszögezhetjük, hogy az A beszámoló stílusában, tartalmában és teológiájában is elkülönül az Ezékiás-ciklus többi részétől.⁶⁸

A Stade és Childs által beazonosított B1 és B2 beszámoló kapcsán azonban más a véleményem. A B1 és B2-re való felosztás határai nem egyértelműek.⁶⁹ Ahogyan fentebb láttuk, Stade szerint a B1 a 2Kir 18,17–19,9a-ban áll előttünk, a B2 forráshoz pedig a 2Kir 19,9b–37 tartozik. Child szerint viszont a B1 forrás a 2Kir 18,17–19,9a és 19,36–37 (!), míg a B2 forrás a 2Kir 19,9b–35-ben olvasható. A legtöbb kutató ma úgy látja, hogy a B1 és B2 elbeszélés eredetileg is egyfajta „művészi összefonódásban” keletkezett.⁷⁰ Számomra meggyőzőek Klaus Smelik érvei amellet, hogy nem két egymással utólag egybeszótt beszámoló áll előttünk, hanem egy (későbbi kiegészítésekkel ellátott) egységes B beszámoló, amely az ismétlést mint irodalmi eszközt használja a mondanivalója kiemelésére.

Vizsgáljuk meg ezek után az A és B beszámoló határait.

Bernhardt Stade szerint az Ézs 36,1 (2Kir 18,13) eredetileg is a 36,2-höz (2Kir 18,17) tartozott.⁷¹ Újabbán őt követi Christopher Seitz is.⁷² Brevard Childs felosztása szerint viszont a 36,1 (2Kir 18,13) eredetileg a 2Kir 18,14–16-hoz tartozott.⁷³ Ugyanígy vélekedik Francolino Gonçalves is, aki monográfiájában több érvet is felsorol arra nézve, hogy a 13. vers és a 14–16. képezett egy egységet.⁷⁴ A modern kutatók döntő többsége ezt az álláspontot fogadja el.⁷⁵

Feltűnő viszont, hogy az A beszámolónak nincs vége. Antti Laato szerint „az A beszámolónak nincs vége, feltételeznünk kell, hogy eredetileg volt valamiféle lezárása. Azonban a 2Kir szerkesztője ezt nem vette át az összekapcsolt történetbe... Hogy az A hogyan ért véget, azt lehetetlen megmondani.”⁷⁶ A 2Kir 18 jelenlegi formájában Ezékiás király békeajánlatára Szanhérib nem válaszol, helyette a szövegben a Jeruzsálem elleni támadásról olvasunk. Christopher Seitz is megjegyzi, hogy az A beszámolóban a békekötésre irányuló szándék nem vezet sehová.⁷⁷

Peter Ackroyd feltételezi, hogy a 2Kir-ben létezhetett egy eredetileg rövidebb beszámoló, amelyben Ézsaiás próféta nem szerepelt, hiszen írópróféták sehol nem fordulnak elő a Királyok könyveiben. Még a 2Kir 16-ban sem kerül említésre a próféta, noha a párhuzamos Ézs 7–8 szerint a próféta az eseményekben fontos szerepet játszik.⁷⁸ Christopher Seitz is hasonlóképpen vélekedik: „A beszámoló [a 2Kir-ben] eredetileg rövidebb lehetett, de ezt ma már nem lehet megállapítani”.⁷⁹ Jelen dolgozatomban amellet szeretnék érvelni, hogy valóban létezhetett a 2Kir-ben egy rövidebb beszámoló Szanhérib asszír király támadásáról, melyben eredetileg nem szerepelt Ézsaiás próféta. Úgy vélem, hogy ez a beszámoló az előttünk álló bibliai szövegből helyreállítható, és ennek a ténynek jelentősége lehet az egész Ezékiás-ciklus redakciótörténetére nézve is.

Véleményem szerint Brevard Childs jó érzékkel tapint rá, hogy a 2Kir 19,36–37 (Ézs 37,37–38) nem az eredeti helyén áll.⁸⁰ Hiszen a 2Kir 19,35 (Ézs 37,36) és a következő vers között jelentős stílusbeli különbség figyelhető meg. A 2Kir 19,35 az Úr angyalának csodás közbeavatkozásáról ír, míg

a 19,36–37 már egy annales-jellegű beszámoló Szanhérib Assziriába való visszatéréséről és életének végéről. Childs megfigyelte, hogy igen furcsa volna, amennyiben ezek a versek összetartoznának. Szerinte a 19,36–37 (Ézs 37,37–38) eredetileg a 19,9b után állt, így a B1 beszámoló befejezését alkotta. Azonban észre kell vegyünk, hogy ezek a versek nem illeszkednek a B1 beszámolóhoz.⁸¹ Hiszen a B1 beszámolóban a Rabsaké azzal próbálja megadásra bírni Ezékiás királyt, hogy Egyiptom jelentéktelenségéről beszél: Egyiptom egy törött nádszál, amelynek segítsége mit sem ér. Viszont amikor az asszír király meghallja, hogy az egyiptomi fáraó kivonult ellene (37,9), akkor szedelőzködik, és visszavonul Ninivébe, sőt ott is marad.⁸² Mindenesetre nehezen megmagyarázható, hogy ha Egyiptom nem tudja megsegíteni Júdát, akkor miért ijed meg tőle ennyire az asszír király és hadserege.

Van viszont másik lehetőség is. Az általam olvasott kutatók írásai között sehol sem találok azzal a lehetőséggel, hogy a 2Kir 19,36–37 (Ézs 37,37–38) *eredetileg az A beszámoló (2Kir 18,13–17) lezárása lehetett*. Én emellet a lehetőség mellet szeretnék érvelni. Állításomat a következő megfigyelésekre alapozom:

Az Ézs 37,37–38 stílusa jobban illeszkedik az A beszámolóhoz. A B beszámoló általában (tizenegy alkalommal) csak a אֲשִׁירָא 'asszír király' kifejezéssel hivatkozik Szanhéribre, anélkül, hogy néven nevezné őt.⁸³ Csupán két alkalommal, Ezékiás imádságában (37,17: csak 'Szanhérib') és a prófétai válasz bevezetésében (37,21: 'Szanhérib, Asszír király') nevezi néven a szakasz az asszír királyt. A סְנַחֲרִיב forma tehát csupán három helyen szerepel a szövegben: Ézs 36,1 (2Kir 18,13), Ézs 37,37 (19,36), valamint Ézs 37,21.⁸⁴ Még a szakasz stílusánál maradván, meg kell jegyezzük, hogy a 37,38-ban az 'utána a fia X lett a király' (וַיִּקְרָא X בְּנוֹתָהוּ) fordulat szerepel, amely az 1Móz 36-ben szereplő ún. „edómi királylistán” kívül (itt 7x) szinte kizárólag a Királyok (32 alkalommal) és Krónikák könyveiben (20 alkalommal) fordul elő a kifejezés.⁸⁵

Ha a 2Kir 18,13–17 után olvassuk a 19,36–37 verseket, akkor egy összefüggő, világos beszámolót kapunk, melyben az asszír király azzal válaszol Ezékiás behódolására, hogy elfogadja a sarcot (melyet egyébként ő maga vetett ki Ezékiásra) és visszatér Ninivébe. Az így helyreállított beszámoló lehetett a 2Kir asszír támadásról szóló eredeti szövege. Fentebb már említettük, hogy Peter Ackroyd és Klaus Smelik szerint a Kir-ben sehol nem szerepelnek írópróféták. Amennyiben a helyreállított A beszámoló (2Kir 18,13–17 + 2Kir 19,36–37 par. Ézs 37,37–38) volt a 2Kir eredeti tudósítása Szanhérib támadásáról, akkor abban még valóban nem szerepelt Ézsaiás próféta.

Az isteni igazságszolgáltatás is szépen kirajzolódik ebből a rövidebb beszámolóból. Ezékiás ugyanis azért fosztotta ki az Úr templomát Jeruzsálemben, hogy kifizethesse a Szanhérib által rá kivetett sarcot (2Kir 18,15–16). Szanhéribet viszont a saját istenének, Niszróknak a templomában ölték meg fiai (lásd 2Kir 19,37 // Ézs 37,38). A jeruzsálemi templom ellen elkövetett bűnre tehát mintegy felel a ninivei templomban elkövetett királygyilkosság. A B beszámoló közbeiktatása ezt a párhuzamot megtöri.

Christopher Seitz hívja fel rá a figyelmet, hogy az A beszámoló párhuzamban áll a 2Kir 16,5,7–9 tudósításával.⁸⁶

Áház király is szembesül az országa elleni elkerülhetetlen támadás tényével, ahogy Ezékiás is (16, 5 és 18,13), mindkét júdai király kapcsolatba lép az asszír királlyal a teljes pusztulás elhárítására (16,7 és 18,14), mindketten egyes szám első személyű behódoló beszédet intéznek az asszír királyhoz (16,7 és 18,14), majd a sarc összeszedéséről és annak átadásáról ír a szöveg (16,8 és 18,15–16).⁸⁷ Azonban a párhuzam még teljesebb, ha a 16,9-et és a 19,36–37-et (Ézs 37,37–38) is párhuzamba állítjuk: az asszír király válaszol a békeajánlatra és elfogadja a neki átadott sarcot.

A 2Kir szövegében problémát okoz, hogy Ezékiás ugyan sarcot fizet az asszír királynak és megbékélést ajánl, azonban az ennek ellenére mégis megtámadja Jeruzsálemet.⁸⁸ Egyes kutatók ezt az ellentmondást szeretnék feloldani az ún. „kettős támadás hipotézissel”⁸⁹. Eszerint Szanhérib kétszer támadta meg Júdát: először jelentős sarc ellenében elvonult ugyan, de a második támadásával már a fővárost, Jeruzsálemet fenyegette.⁹⁰ Ha azonban az A beszámolót így olvassuk, szükségtelenné válik a kettős támadás hipotézis is. A szövegben ugyanis nem két külön támadása áll előttünk, hanem ugyan arról a támadásról szóló két, lényegesen eltérő beszámoló (A és B beszámoló).

Ha ezek alapján bizonyítottan tekintjük, hogy a 2Kir 19,36–37 (Ézs 37,37–38) eredetileg a 2Kir 18,13–17-hez tartozott, ebből az következik, hogy az Ézs szerkesztője nemcsak a Szanhérib-történet bevezetését vette át a 2Kir 18,13-ból (Ézs 36,1), hanem a történet lezárását is.

Így viszont meg kell válaszoljuk azt a kérdést, hogy Ézsaiás könyvének szerkesztője a Szanhérib király inváziójáról szóló koherens beszámolót a 2Kir-ből miért nem emelte át saját munkájába. Williamson szerint az A beszámoló lényegi része szándékosan maradt ki Ézsaiás könyvéből,⁹¹ mégpedig valószínűleg azért, mert a szerkesztő teológiájába nem illeszkedett az a kép, amit az A beszámoló Ezékiás királyról festett.⁹² Hiszen a B beszámoló Ezékiást mint példaképet állítja az olvasó elé,⁹³ aki krízishelyzetben is kitart JHWH mellett, vagy éppen a krízis hatására visszafordul JHWH-hoz,⁹⁴ és ezért az Úr megszabadítja őt. Viszont az A beszámoló sokkal prózaibb: Szanhérib azért vonul vissza Jeruzsálem alól, mert Ezékiás behódolt előtte és jelentős összegű sarcot is fizetett, ráadásul ezt legalább részben az Úr templomából (*sic!*) szerezte. Az Ézs szerkesztőinek teológiájába nem illeszkedett a történet a királyról, aki sarcot fizet és a szent városról, aki így menekül meg.⁹⁵ Ezékiás Dávid utóda, akinek Isten Dávidért védelmet ígért, a Sion pedig Isten szent városa, melybe az ő nevének templomát helyezte, ezért nem foglalhatja el az ellenség.⁹⁶ Jeruzsálem asszír veszélyből való szabadulása olyan horderejű eseményként tűnt fel a későbbi korokban, amelynek hátterében bizonyosan JHWH szabadító ereje állt, és amely „megérdemelte”, hogy ne hét rövid annales-jellegű versben tudósítsanak róla.

Az Ézs szerkesztője tehát minden valószínűség szerint tudatosan döntött úgy, hogy az asszír támadásról egy teljesen új beszámolót ír, melyben központi szerepet játszik Ézsaiás próféta és Ezékiás király is. Ezt az Ézs számára készült Jeruzsálem megmeneküléséről szóló új történetet ismerjük mi B beszámoló néven. Ez a beszámoló sokkal inkább aláhúzza JHWH beavatkozását és szerepét Jeruzsálem megmentésében, mint az eredeti A beszámoló. Sokkal jobb fényben tüntette fel Ezékiás királyt is, mint a 2Kir beszámolója.

Egyes kutatók szerint a hagyományra egyébként is jellemző, hogy Ezékiás királyt egyre jobb színben tüntetik fel a későbbi írások, amíg a rabbinikus irodalomban már szinte messiási magasságokba emelkedik.⁹⁷

5. A B beszámoló (Ézs), mint a helyreállított A beszámoló (2Kir) alternatívája

Az általam ajánlott magyarázat sok problémát megoldana azok közül, amik a szakasz magyarázatánál eddig előttünk tornyosultak. Például a B beszámoló és más Proto-Ézs szakaszokkal való párhuzam könnyen magyarázható, ha a B beszámoló eredetileg Ézs könyvének kontextusába íródott. A B beszámoló egyik célja lehetett, hogy bemutassa, hogyan teljesedtek be Ézsaiás korábbi próféciái.⁹⁸ A szerkesztő szándékosan úgy fogalmazta meg az Ezékiás-ciklus történetét, hogy azok párhuzamot alkossanak az Ézs 7 Áház történetével és az Ézs 10-zel.⁹⁹ Nem véletlen az Ézs 14,13–14-gyel való párhuzam sem, ahol az asszír király gögös dicsekedéséről ír a próféta.¹⁰⁰ A könyv korábbi részében előforduló Egyiptom-ellenes próféciák (pl. 30,1–5; 31,1–3),¹⁰¹ Sebná és Eljákim szerepeltetése a beszámolóban (lásd Ézs 22,15–24) csak ebben a kontextusban nyernek értelmet.¹⁰² A Rabsaké beszédében fellelhető prófétai párhuzamok¹⁰³ is jól magyarázhatók azzal, hogy a B beszámolót eredetileg is Ézsaiás könyve számára írták. Sőt, az is elképzelhető, amit Klaus Smelik feltételez, hogy az elbeszélés megírásához a Jer 37,1–10 szolgálhatott mintául.¹⁰⁴

Azzal, hogy az Ézsaiás könyvből kimarad az A beszámoló központi része, a szerkesztők retorikai hatást értek el. Ézsaiásnál nincs szó Ezékiás Asszír elleni lázadásáról, amely közvetlen előzménye Szanhérib hadjáratának. Nincs szó arról sem, hogy Ezékiás király behódolna az asszírok előtt. Ézsaiás könyvében az asszír támadásnak nincs kiváltó oka, Ezékiás pedig a hit hőse, akit látszólag ok nélkül támadnak meg az asszírok.¹⁰⁵

Hans Wildberger azzal érvel, hogy a B elbeszélésnek eredetileg külön bevezetője kellett legyen, nem kezdődhetett a jelenlegi Ézs 36,2-vel, mert így nem érthető az elbeszélés, azonban az Ézs szerkesztője ezt az eredeti bevezetést elhagyta, amikor az A és B beszámolókat összegyúrta.¹⁰⁶ Ha feltételeznénk, hogy a B beszámoló eredetileg külön iratként terjedt,¹⁰⁷ bizonyára egyet kéne értenünk Wildbergerrel. Ehhez a megfigyeléshez hozzá kell tennünk azt is, hogy a szerkesztő nemcsak a B beszámoló bevezetését, de az A lezárását is elhagyta. Azonban, ha elfogadjuk fenti érvelésemet és feltételezzük, hogy a B beszámolót az Ézs szerkesztője direkt ebbe a kontextusba írta, megtartva az A beszámoló eredeti bevezetését és lezárását, akkor nem kell azt feltételezni, hogy az A beszámoló végét és a B elejét elhagyta egy szerkesztő. Véleményem szerint ez a magyarázat egyszerűbb és ezért valószínűbb is.

6. Az Ézs 36–39 vázlatos redakciótörténete

Jelen írásomnak nem célja az Ézs 38–39 redakciótörténetének vizsgálata, azonban röviden szeretnék utalni rá, hogy több szerző véleménye szerint is a 36–37, valamint

a 38. és 39. fejezetek három egymáshoz lazán kapcsolódó egységeket képeznek.¹⁰⁸ A 38. és 39. fejezetek külön szerkesztői datálással (38,1: בְּיָמֵי הַהֵם 'azokban a napokban', és 39,1: בְּעֵת הַהוּא 'abban az időben') kapcsolódnak a 36–37-hez. Figyelemre méltó, hogy a későbbi korok szerkesztői mind igyekeztek hozzátenni az Ezékiás-ciklushoz a maguk gondolatait és meglátásait, így bővült az Ezékiásról szóló eredetileg teljesen átlagos hosszúságú 2Kir-beli beszámoló a jelenlegi Ezékiás-ciklussá.¹⁰⁹ Míg az Ézs 36–37-ben Ezékiás csak az Úrtól várja a szabadulást, a 38-ban pedig a hit mintaképe, aki még gyógyulása előtt hálazoltárt is szerkeszt az Úrnak,¹¹⁰ addig a 39. fejezetben Ezékiás elbukik, mert a babiloniakkal szövetszik, sőt, a fejezet a babiloni fogságra vitelt is Ezékiás hibája következményének tartja.¹¹¹

Feltételezésem szerint a szerkesztői kiegészítések e folyamata is Ézsaiás könyvében mehetett végbe. Az Ézs 38 párhuzamot húz Jeruzsálem városának megszabadulása és Ezékiás király gyógyulása között (38,6).¹¹² A 39. fejezet célja pedig valószínűleg az, hogy hidat képezzen Deutero-Ézsaiás könyvéhez, azzal, hogy az asszír dominancia korából átvezeti az olvasót a babiloni fogság korába.¹¹³ A Proto-és Deutero-ézsaiási szakaszokkal felfedezhető párhuzamok is ebbe az irányba mutatnak. A kronológiai sorrendtől eltérő narratív sorrend¹¹⁴ is Ézsaiás könyvében alakulhatott ki, célja pedig az, hogy átvezesse az olvasót a Babiloni fogság korába. A narratív sorrend a 2Kir-ban is ugyanez, azonban a babiloni fogság említése a 2Kir-ban nem vezet sehová.¹¹⁵ A 2Kir teológiáját is zavarosabbá teszi a 2Kir 20, ugyanis a 2Kir Manassé király bűneivel indokolja meg a babiloni fogságot (2Kir 21,11–16 és 22,16–17). Ebbe a magyarázatba nem igazán illik bele a 2Kir 20,12–19, amely Ezékiás királyt teszi felelőssé a nép fogságra viteléért. Emiatt valószínűnek tartom, hogy az Ézs 38 és 39 // 2Kir 20,1–19 eredetileg az Ézs számára készültek későbbi szerkesztők által. A 2Kir-ba az Ézs-ból vehette át egy szerkesztő az Ezékiás-ciklust, az ott kialakult nem-kronológiai sorrenddel együtt. Emellett szól az a tény is, hogy a kutatók szerint a prófétalegendák egyéb ciklusai is (Illés, Elizeus), utólagos szerkesztés keretében kerültek bele a Királyok könyveibe.¹¹⁶

A 2Kir-ben nem szerepel az ún. Ezékiás-zsoltár (Ézs 38,9–20), mely az Ezékiás-ciklus legkésőbbi kiegészítése lehet.¹¹⁷ Valószínűleg a zsoltár azért nem került bele a 2Kir szövegébe, mert amikor a 2Kir szerkesztője beemelte saját művébe az Ezékiás-ciklust, ez a zsoltár még nem képezte annak részét.¹¹⁸

Tudatában vagyok annak, hogy a fentebb vázolt folyamat számos részlete még további tisztázásra szorul, mivel a két párhuzamos szakasz (2Kir és Ézs) szöveg története – Hugh Williamson szavaival élve – „szélsőségesen bonyolult”.¹¹⁹ A szövegtörténet bonyolultságát igazolják August Konkel¹²⁰ és Balogh Csaba¹²¹ cikkei is, akik az Ézs és 2Kir szövegének többszörös egymásra hatásával számolnak. Meggyőződésem azonban, hogy nagy vonalakban ez lehetett a szövegfejlődés kiindulása.

7. Összefoglalás

Írásomban amellet érveltem, hogy az Ézs 37,37–38 és a vele párhuzamos 2Kir 19,36–37 eredetileg a Királyok köny-

vében szereplő 2Kir 18,13–16 beszámolóhoz tartozott, annak lezárását képezve. Meglátásom szerint Ézs szerkesztői teológiai szempontok miatt döntöttek úgy, hogy kihagyják saját munkájukból a 2Kir 18,14–16-ot, mely a bibliatudományban az 'A beszámoló' néven ismeretes. Megtartották viszont annak bevezetését (2Kir 18,13) és befejezését (2Kir 19,36–37), és a kettő közé egy teljesen új beszámolót szerkesztettek Jeruzsálem megmeneküléséről, melyben sokkal hangsúlyosabb Ezékiás király hite, és amelyben fontos szerepet kap Ézsaiás próféta is. Ennek az új, a szakmunkákban 'B beszámoló'-nak nevezett szövegnek a célja az volt, hogy bemutassa az olvasók számára, hogy Ézsaiás próféciái beteljesültek. Ez a beszámoló JHWH csodás közbeavatkozásának tulajdonítja Jeruzsálem megmenekülését, belesimulva ezzel a Sion-tradícióba és egyszersmind megerősítve azt. Meglátásom szerint ehhez a B beszámolóhoz kapcsolódtak későbbi szerkesztők munkája nyomán, de még Ézsaiás könyvének keretében a 38 és 39. fejezetek is (2Kir 20). Az Ézsaiás könyv próféciáival fennálló számos párhuzam a B beszámoló önálló keletkezése ellen szól, ami egyben azt is jelenti, hogy maga az Ezékiás-ciklus sem létezhetett külön a jelenlegi ézsaiási kontextusától. Innen vehette át a beszámolót később a 2Kir könyve is, egyesítve a saját A beszámolóját az Ézsaiás könyvből átvett anyagokkal. Az Ézs és a 2Kir szövege ezek után részben önálló életet élt, amelyről szövegromlások és szándékos változtatások tanúskodnak, részben pedig kölcsönösen hatottak egymásra. Azonban ezek részletes felderítése túlmutatna jelen dolgozatom keretein.

Kacsó Géza

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ACKROYD, P.: Isaiah 36–39: Structure and Function, in: Delsman, W. C. – Nelis, J. T. – Peters, J. R. T. M. – Römer, W. H. Ph. – Woude, A. S. van der (eds.): *Von Kanaan bis Kerala, Festschrift für Prof. Mag. Dr. Dr. J. P. M. van der Ploeg O. P. zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 4 Juli 1979*, Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker Kevelaar, 1982, 3–21.
- ANDERSON, J. E.–VENTER, P. M.: Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority and Historical Reliability, in: *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 65/1 (2009), 1–7.
- BALLA I.: A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések különbségeinek lehetséges magyarázatai a 2Királyok 18–19 és az Ézsaiás 36–37 alapján, különös tekintettel Ezékiás júdai király szerepére, in: Egeresi L. – Kókai-Nagy V. (szerk.): *Adalékok Izrael történetéhez. Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából*, Komárom, Sellye János Egyetem, 2020, 15–37.
- BALOGH Cs.: Shadows on the Sundial of Ahaz and New Light on the Troubled History of Isaiah 38:8 and 2 Kings 20:11, in: *Vetus Testamentum* 73 (2023), 327–359.
- BERGES, U. F.: *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form* (Hebrew Bible Monographs 46), (eredeti megjelenés: Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt, 1998. Fordította: Lind, M. C.), Sheffield, Phoenix Press, 2012.
- BLENKINSOPP, J.: Hezekiah and the Babylonian Delegation, in: Amit, Y. – Ben Zvi, E. – Finkelstein, I. – Lipschits, O. (eds.): *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, 107–122.
- BLENKINSOPP, J.: *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible Commentaries), New York, Doubleday, 2000.
- CHILDS, B. S.: *Isaiah and the Assyrian Crisis* (Studies in Biblical Theology), Napperville, Alec. R. Allenson Inc, 1967.
- CLEMENTS, R.: *Jerusalem and the Nations. Studies in the Book of Isaiah*, Sheffield, Phoenix Press, 2011.

- COGAN, M. – TADMOR H.: *II. Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible Commentary 11), New York – London, Doubleday, 1988.
- CONRAD, E. W.: *Reading Isaiah*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- CONRAD, E. W.: The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah, in: *JSOT* 41 (1988), 67–81.
- DARR, K. P.: No Strength to Deliver: A Contextual Analysis of Hezekiah's Proverb in Isaiah 37,3b, in: Melugin, R. F. – Sweeney, M. A. (eds.): *New Visions of Isaiah* (JSOT Supplement Series 214), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 219–256.
- DUBOVSKY, P.: Inverting Assyrian Propaganda, in: Stromberg, J. – Hibbard, J. T. (eds.): *The History of Isaiah. The Formation of the Book and its Presentation of the Past*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2021, 365–407.
- EVANS, P. S.: The Hezekiah–Sennacherib Narrative as Polyphonic Text, in: *JSOT* 33 (2009), 335–358.
- GESENIUS, W.: *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja*, Leipzig, F.C.W. Vogel, 1821.
- GOLDBERG, J.: Two Assyrian Campaigns against Hezekiah and Later Eighth Century Biblical Chronology, in: *Biblica* 80 (1999), 360–390.
- GONÇALVES, F.: *L'Expedition de Sennachérib en Palestine dans la Littérature Hébraïque Ancienne*, Paris, Librairie Lecoq, 1986.
- GROVES, J. W.: *Actualization and Interpretation in the Old Testament* (SBL Dissertation Series), New Haven, SBL Press, 1987.
- HORN, S. H.: Did Sennacherib Campaign Once or Twice Against Hezekiah?, in: *Andrews University Seminary Studies* 4 (1966), 1–28.
- JANG, S.: Is Hezekiah a Success or a Failure? The Literary Function of Isaiah's Prediction at the End of the Royal Narratives in the Book of Isaiah, in: *JSOT* 42 (2017), 117–135.
- JENKINS, A. K.: Hezekiah's Fourteenth Year: A New Interpretation of 2 Kings XVIII 13–XIX 37, in: *Vetus Testamentum* 26 (1976), 284–298.
- KAISER, O.: *Isaiah 13–39. A Commentary* (The Old Testament Library), (Eredeti megjelenés: Der Prophet Jesaja. Kap. 13–39, 1973. Fordította: Wilson, R. A.), Philadelphia, Westminster Press, 1974.
- KIM, Y.-K.: In Search of the Narrator's Voice: A Discourse Analysis of 2 Kings 18: 13–16, in: *JBL* 127 (2008), 477–489.
- KONKEL, A. H.: The Sources of the Story of Hezekiah in the Book of Isaiah, in: *Vetus Testamentum* 43 (1993), 462–482.
- KUSTÁR Z.: The Story of Isaiah with his King. The Role of the Hezekiah Narratives in 1–2 Kings and in Isaiah, in: Kókai Nagy V. – Egeresi L. S. (eds.): *Propheten der Epochen. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Prophet during the Epochs. Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday* (Alter Orient und Altes Testament 426), Münster, Ugarit-Verlag, 2015, 95–111.
- KUSTÁR Z.: Bevezetés az Ószövetség irodalmába. Az Ószövetség könyveinek előállása, tanítása és keresztyén üzenete, Budapest, Kálvin Kiadó, 2025.
- LAATO, A. A.: Hezekiah and the Assyrian crisis in 701 B.C., in: *JSOT* 2 (1987), 49–68.
- MIANO, D.: What happened in the fourteenth year of Hezekiah? A Historical Analysis of 2 Kings 18–20 in the Light of New Textual Considerations, in: Malena, S. – Miano, D. (eds.): *Milk and Honey. Essays on Ancient Israel and the Bible in Appreciation of the Judaic Studies Program at the University of California, San Diego*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 113–133.
- PARK, S.-M. S.: *Hezekiah and the Dialogue of Memory*, Minneapolis, Minnesota, Fortress Press, 2015.
- ROOT, B.: Scribal Error and the Transmission of 2 Kings 18–20 and Isaiah 36–39, in: Dolansky, S. (ed.): *Sacred History, Sacred Literature. Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion, in Honor of R. E. Friedman on His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, 51–60.
- RUDMAN, D.: Is the Rabshakeh Also among the Prophets? A Rhetorical Study of 2 Kings XVIII 17–35, in: *Vetus Testamentum* 50 (2000), 100–110.
- SEITZ, CH. R.: Account A and the Annals of Sennacherib, in: *JSOT* 58 (1993), 47–57.
- SEITZ, CH. R.: *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- SHEA, W. H.: Sennacherib's Second Palestinian Campaign, in: *JBL* 104/3 (1985), 401–418.
- SMELIK, K. A. D.: Distortion of Old Testament Prophecy, in: Woude, A. S. van der (ed.): *Oudtestamentische Studien*, Leiden, Brill, 1986, 70–93.
- STADE, B.: Miscellen 16. Annekungen zu 2 Kö 15–20, in: *ZAW* 4 (1868), 156–189.
- WAGNER, TH.: From Salvation to Doom, in: Becking, B. – Barstad, H. M. (eds.): *Prophecy and Prophets in Stories. Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013*, Leiden – Boston, Brill, 2013, 92–103.
- WIERINGEN, A. L. H. M. VAN DER: The Diseased King and the Diseased City (Isaiah 36–39) as a Reader-Oriented Link between Isaiah 1–39 and Isaiah 40–66, in: Wieringen, A. L. H. M. van – Woude, A. van der (eds.): *'Enlarge the Site of Your Tent' The City as Unifying Theme in Isaiah. The Isaiah Workshop – De Jesaja Werkplaats*, Leiden – Boston, Brill, 2011, 81–93.
- WILDBERGER, H.: *Isaiah 28–39. A Commentary* (Continental Commentaries), (Eredeti megjelenés: Jesaja 28–39, 1982. Fordította: Trapp, Th. H.), Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- WILLIAMSON, H. G. M.: *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

JEGYZETEK

- Angolul Hezekiah–Isaiah Narrative, rövidítve HIN, lásd pl. GROVES: *Actualization* (1987), 195; SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 148; BERGES: *The Book of Isaiah* (2012), 245.
- BALLA: A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések (2020), 16.
- A két szöveg közötti eltéréseket részletesen elemzi ROOT: *Scribal Error* (2008) című írása, melynek érdeme alaposága, hátránya viszont, hogy a két szöveg között megfigyelhető különbségeket minden esetben másolói hibával magyarázza.
- Az Ezékiás-ciklus két változatában összesen 92 vers található. Ebből 3 csak a Királyok könyvében szerepel, 11 csak Ézsaiásnál, 26 versben kisebb (pár szavas) eltérések fordulnak elő, 52 vers pedig szó szerint ugyanaz. Még szembeötlőbb a hasonlóság, ha csak az Ézs 36–37 fejezeteket és az azzal párhuzamos 2Kir beszámolót tekintjük: a szóban forgó 62 versből 3 vers csak a Királyok könyvében szerepel, 16 versben van kisebb eltérés, míg 43 vers szó szerint ugyanaz. ROOT: *Scribal Error* (2008), 52–54.
- Így pl. WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 194 és 209.
- GESENIUS: *Philologisch-kritischer und historischer Commentar* (1821).
- Gesenius érvelését összefoglalja BERGES: *The Book of Isaiah* (2012), 246.
- Ezzel az érveléssel meglátásom szerint Gesenius ellentmond az előző pontnak.
- KAISER: *Isaiah 13–39* (1974), 365. Lásd még ACKROYD: *Isaiah 36–39* (1982), 7; SMELIK: *Distortion* (1986), 70; BERGES: *The Book of Isaiah* (2012), 247.
- SMELIK: *Distortion* (1986), 70. Otto Kaiser is azt írja kommentárjában, hogy a szóban forgó fejezeteket a 2Kir kontextusában kéne magyarázni, lásd KAISER: *Isaiah 13–39* (1974), 367.
- STADE: *Miscellen*; 16. Annekungen zu 2 Kö 15–21 (1868), 156–189.
- Még ezen a rövid szakaszon belül is találni azonban egyenetlenségeket. Stade szerint a 13. és 17. versek tartoznak össze, míg a 14–16. versek egy másik forrásból származó későbbi betoldás lehetnek, lásd I. m., 172. Cogan–Tadmor szerint viszont a 13b–15 szakasz egy ún. 'Júdai krónikából', míg a 16. vers egy 'Templomi krónikából' származhat, lásd COGAN – TADMOR: *II Kings* (1988), 228.
- STADE: *Miscellen*; 16. Annekungen zu 2 Kö 15–21 (1868), 173–174. [Fordítás: Kacsó G.].
- I. m., 172–186.
- CHILDS: *Isaiah and the Assyrian Crisis* (1967), 70–76.
- CLEMENTS: *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem* (1980), 52–71; COGAN – TADMOR: *II Kings* (1988), 240–244; EVANS: *The Hezekiah–Sennacherib Narrative* (2009), 335.
- EVANS: *The Hezekiah–Sennacherib Narrative* (2009), 340.
- Uo., l. 18.
- Így CHILDS: *Isaiah and the Assyrian Crisis* (1967), 70, l. 1, vagy újabban ROOT: *Scribal Error* (2008), 53.
- Lásd pl. LAATO: 'Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701' (1987), 56; SEITZ: *Account A and the Annals of Sennacherib* (1993), 47.
- ACKROYD: *Isaiah 36–39* (1982).
- I. m., 7.

- 23 I. m., 11.
- 24 I. m., 16–17.
- 25 SMELIK: *Distortion* (1986), 71–73.
- 26 ACKROYD: *Isaiah 36–39* (1982), 10–11.
- 27 SMELIK: *Distortion* (1986), 73–74.
- 28 I. m., 85.
- 29 I. m., 78–81.
- 30 I. m., 83–84.
- 31 GROVES: *Actualization* (1987), 197.
- 32 Lásd pl. 46,9–11; 48,3–5; 51,9–10.
- 33 Lásd 40,21; 41,4. 26–27; 43,9; 44,7–8; 45,21; GROVES: *Actualization* (1987), 198.
- 34 Ézs 1,4; 5,19,24; 10,20; 12,6; 17,7; 30,11–12.15 és 31,1, valamint Ézs 41,14; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 54,5. Lásd GROVES: *Actualization* (1987), 198.
- 35 Uo.
- 36 I. m., 199.
- 37 I. m., 199–201.
- 38 WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 184–239.
- 39 I. m., 197.
- 40 I. m., 210.
- 41 I. m., 210–211.
- 42 WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 184–239.
- 43 I. m., 194 és 209.
- 44 Így pl. BLENKINSOPP: *Hezekiah and the Babilonian Delegation* (2006), 107–112; WAGNER: *From Salvation to Doom* (2013), 92–103; JANG: *Is Hezekiah a Success or a Failure?* (2017), 134, összefoglalóan lásd KUSTÁR: *Bevezetés* (2025), 390.395.
- 45 Így pl. ANDERSON–VENTER: *Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority* (2009), 1–7.
- 46 WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 209.
- 47 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991).
- 48 Seitz szerint ugyanis a 39. fejezet külön egységet alkot az Ezékiás–Ézsaiás elbeszélésekben belül és a Deuteronomista Történeti Mű befollyása alatt áll, lásd SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 61.
- 49 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 66–96.
- 50 I. m., 100–104. Ugyanígy ANDERSON–VENTER: *Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority* (2009), 5–6.
- 51 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 110–116.
- 52 I. m., 196–208.
- 53 I. m., 61.
- 54 Vele szemben érvelnek pl. KONKEL: *Sources* (1993), 478–480; WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 200–204; BERGES: *The Book of Isaiah* (2012), 253–25; PARK: *Hezekiah and the Dialogue of Memory* (2015).
- 55 CONRAD: *The Royal Narratives* (1988); Uő: *Reading Isaiah* (1991).
- 56 Angolul 'synchronic reading', lásd CONRAD: *Reading Isaiah* (1991), 25; JANG: *Is Hezekiah a Success or a Failure?* (2017), 134.
- 57 Angolul 'reader-oriented strategies', lásd WIERINGEN: *The Diseased King and the Diseased City* (2011), 81–83.
- 58 Angolul 'Bakhtinian reading', Mihail Bakhtin orosz irodalomtudós nevéből származó kifejezés, lásd EVANS: *The Hezekiah–Sennacherib Narrative* (2009), 337–341.
- 59 DARR: *No Strength to Deliever* (1996), 219–256.
- 60 RUDMAN: *Is the Rabshakeh Also among the Prophets?* (2000), 100–110.
- 61 CLEMENTS: *Jerusalem and the Nations* (2011), 107.
- 62 CLEMENTS: *Isaiah 1–39* (1982), 278; SEITZ: *Account A and the Annals of Sennacherib* (1993), 47–48; BLENKINSOPP: *Isaiah 1–39* (2000), 469; Uő: *Hezekiah and the Babylonian Delegation* (2006), 112–113.
- 63 Lásd pl. SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 52; BLENKINSOPP: *Hezekiah and the Babylonian Delegation* (2006), 112–113; MIANO: *What happened in the fourteenth year of Hezekiah?* (2007), 122.
- 64 DARR: *No Strength to Deliever* (1996), 235.
- 65 BLENKINSOPP: *Isaiah 1–39* (2000), 469.
- 66 CLEMENTS: *Isaiah 1–39* (1982), 278; WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 199–200.
- 67 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 55.
- 68 BLENKINSOPP: *Hezekiah and the Babylonian Delegation* (2006), 112–113.
- 69 TULL: *Isaiah 1–39* (2010), 525.
- 70 Uo.
- 71 STADE: *Miscellen*; 16. Anmekungen zu 2 Kö 15–21 (1868), 156–189.
- 72 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 53–54. Ugyanígy BLENKINSOPP: *Isaiah 1–39* (2000), 469.
- 73 CHILDS: *The Assyrian Crisis* (1967), 69–70.
- 74 GONÇALVES: *L'Expedition be Sennachérib en Palestine* (1986), 355–361.
- 75 Pl. JENKINS: *Hezekiah's Fourteenth Year* (1976), 284–285; SMELIK: *Distortion* (1986), 74; WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 199; WILDBERGER: *Isaiah 28–39* (2002), 361.377–378; BLENKINSOPP: *Hezekiah and the Babylonian Delegation* (2006), 112–113; ANDERSON–VENTER: *Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority* (2009), 6; BERGES: *The Book of Isaiah* (2012), 245.
- 76 LAATO: *Hezekiah and the Assyrian Crisis* (1987), 56–57. [fordítás: Kacsó G.].
- 77 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 64.
- 78 ACKROYD: *Isaiah 36–39* (1982), 16. Hasonlóan érvel Smelik is, aki szerint a Királyok könyvében csupán egy esetben, itt kerül említésre írópróféta, lásd SMELIK: *Distortion* (1986), 72.
- 79 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 95. [fordítás: Kacsó G.].
- 80 CHILDS: *The Assyrian Crisis* (1967), 73–75.
- 81 ANDERSON–VENTER: *Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority* (2009), 4.
- 82 Uo.
- 83 JENKINS: *Hezekiah's Fourteenth Year* (1976), 287; KIM: *In Search of the Narrator's Voice* (2008), 484–486.
- 84 Talán nincs jelentősége, de ezen a helyen, a 2Kir 19,20-ban az asszír király nevének egy másik változata szerepel, a ' mater lectionis nélkül: סַדְרָרְבִּישָׁרְאֵלִי.
- 85 A két kivétel ez alól a 2Sám 10,1 és, kissé más formában, a Jer 37,1.
- 86 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 56–58.
- 87 I. m., 57.
- 88 JENKINS: *Hezekiah's Fourteenth Year* (1976), 285–286.
- 89 Angolul 'two-invasion hypothesis', lásd pl. BLENKINSOPP: *Hezekiah and the Babylonian Delegation* (2006), 113.
- 90 A kettős támadás hipotéziséhez lásd pl. HORN: *Did Sennacherib Campaign Once or Twice* (1966); CHILDS: *The Assyrian Crisis* (1967), 15–17; GONÇALVES: *L'Expedition be Sennachérib en Palestine* (1986), 125–131, valamint JENKINS: *Hezekiah's Fourteenth Year* (1976); SHEA: *Sennacherib's Second Palestinian Campaign* (1985), 401–418; BRIGHT: *Izrael története* (1993), 275–276; GOLDBERG: *Two Assyrian Campaigns against Hezekiah* (1999), 360–390.
- 91 WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 199–200.
- 92 CLEMENTS: *Isaiah and the Deliverance* (1980), 65.
- 93 BALLA: *A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések* (2020), 27–32.
- 94 DARR: *No Strength to Deliever* (1996), 242.
- 95 BALLA: *A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések* (2020), 32–33.
- 96 CLEMENTS: *Jerusalem and the Nations* (2011), 108–109.
- 97 PARK: *Hezekiah and the Dialogue of Memory* (2015), 6–7; BALLA: *A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések* (2020), 33.
- 98 CLEMENTS: *Jerusalem and the Nations* (2011), 107.
- 99 ACKROYD: *Isaiah 36–39* (1982), 16–17; SMELIK: *Distortion* (1986), 80.
- 100 GROVES: *Actualization* (1987), 197.
- 101 Uo.
- 102 TULL: *Isaiah 1–39* (2010), 524.
- 103 RUDMAN: *Is the Rabshakeh Also among the Prophets?* (2000), 100–110.
- 104 SMELIK: *Distortion* (1986), 86.
- 105 DUBOVSKY: *Inverting Assyrian Propaganda* (2021), 368–369.
- 106 WILDBERGER: *Isaiah 28–39* (2002), 378.
- 107 Így pl. WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 209.
- 108 Így pl. GROVES: *Actualization* (1987), 195; BLENKINSOPP: *Isaiah 1–39* (2000), 459; WILDBERGER: *Isaiah 28–39* (2002), 378.
- 109 PARK: *Hezekiah and the Dialogue of Memory* (2015), 4–7.
- 110 SEITZ: *Zion's Final Destiny* (1991), 171.
- 111 JANG: *Is Hezekiah a Success or a Failure?* (2017), 132–133.
- 112 ACKROYD: *Isaiah 36–39* (1982), 13; WIERINGEN: *The Diseased King and the Diseased City* (2011), 84; Kustár: *The Story of Isaiah with his King* (2015), 98.
- 113 WIERINGEN: *The Diseased King and the Diseased City* (2011), 85; JANG: *Is Hezekiah a Success or a Failure?* (2017), 134–135; Kustár: *The Story of Isaiah with his King* (2015), 100–101.

- 114 Kronológiailag az Ézs 38–39 szakasznak a 36–37. fejezetek előtt kellene állnia. Így pl. GROVES: *Actualization* (1987), 195–196; BLENKINSOPP: *Isaiah 1–39* (2000), 459; UÓ: *Hezekiah and the Babilonian Delegation* (2006), 109–110, JANG: *Is Hezekiah a Success or a Failure?* (2017), 132.
- 115 ACKROYD: *Isaiah 36–39* (1982), 15–17; GROVES: *Actualization* (1987), 195–196.
- 116 KUSTÁR: *Bevezetés* (2025), 246.
- 117 Így pl. KAISER: *Isaiah 13–39* (1974), 403–404; BLENKINSOPP: *Isaiah 1–39* (2000), 483.
- 118 WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 202–203.
- 119 WILLIAMSON: *The Book Called Isaiah* (1994), 207. Ugyanígy PARK: *Hezekiah and the Dialogue of Memory* (2015), 79–83.
- 120 KONKEL: *The Sources of the Story of Hezekiah* (1993), 462–482.
- 121 BALOGH: *Shadows on the Sundial of Ahaz* (2023), 327–359.

A mennyek országa Máté evangéliumában *Jellegzetességek Márk és Lukács evangéliuma fényében*

Jelen írás Máté mennyek országával kapcsolatos felfogását vizsgálja, Márk és Lukács evangéliuma függvényében. A témaválasztás oka sokrétű. 1. Máté ábrázolása többszörösen eltér Márk és Lukács koncepciójától (pl. szóhasználat, saját anyag). Adja magát a kérdés: mivel magyarázhatók a különbségek? 2. A közelmúltban témába vágó írások sora született, így hasznos a legújabb eredmények bemutatása és kiértékelése. 3. A nagyfokú érdeklődés ellenére is lehetséges új, és kevésbé hangoztatott meglátásokkal gazdagítani a diskurzust (pl. gyakori, hogy Máté markánsabban látatja a Márknál és a Lukácsnál is felvetődő szempontokat; Máténál van a legtöbb, krisztuskövetőket figyelmeztető mennyek országával kapcsolatos példázat).

Ahhoz, hogy Máté sajátosságai kitapinthatók legyenek, szükséges a kontextus bemutatása. E szempontból esik szó az ószövetségi és az extrabiblikus párhuzamokról, illetve kerül sor Márk és Lukács kapcsolódó helyeinek vázlatos áttekintésére.

This paper examines Matthew's concept of the Kingdom of Heaven correlation with that of Mark and Luke. There are several reasons why this topic has been chosen. 1. Matthew's presentation differs from those of Mark and Luke in several ways (e.g. vocabulary and unique material). This raises the question: how can these differences be explained? 2. A number of monographs and studies have recently been published on this topic, so it would be worthwhile to present and evaluate these findings. 3. Despite the high level of interest, there is still room to enrich the discourse with new or less frequently voiced insights (e.g., Matthew often places a stronger emphasis on points raised in Mark and Luke, and Matthew contains the greatest number of parables related to the kingdom of heaven that warn Christ's followers).

To understand the characteristics of Matthew, the contexts must be outlined. From this perspective, Old Testament and extra-biblical parallels are discussed, and a brief summary of the relevant passages in Mark and Luke is provided.

Bevezetés, háttér

Szinte valamennyi újszövetségi bibliai teológiai szaköny tárgyalja az Isten országa és a kapcsolódó kifejezések szinoptikus evangéliumokon belüli jelentőségét.¹ Ennek oka, hogy a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” („Isten országa”) és a rokon kifejezések itt csoportosulnak: Mk-ban tizennégy-szer, Lk-ban harminckétszer olvasható a szerkezet, Mt-nál pedig a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” szerepel harminckétszer. A „βασιλεία τοῦ θεοῦ” jóval kevesebbszer olvasható az Újszövetség más helyein. Jn-nál csupán két előfordulás van (Jn 3,3.5; vö. Jn 18,36), a páli korpuszban pedig kevesebb, mint egy tucatnyi a kapcsolódó esetek száma (1Kor 4,20; 6,9.10; 15,50; Gal 5,21; Ef 5,5; Kol 1,13; 4,11; 2Thessz 1,5; 2Tim 4,1.18). Jelen tanulmány Mt ábrázolására összpontosít. Ahhoz viszont, hogy kitapintható lehessen ez, szükséges a kontextus bemutatása. E célból esik szó az ószövetségi és az extrabiblikus párhuzamokról, illetve Mk és Lk ábrázolásáról.

Már az Ószövetség legkorábbi rétegei is úrként és királyként hivatkoznak Istenre. Mózes éneke szerint „az Úr uralkodik örökkön-örökké” (2Móz 15,18). Gyakori, hogy a Zsolt is királyként ábrázolja Istent, aki „hatalmas a harcban” (Zsolt 24,8), méltó a világ dicséretére (Zsolt 98,4–6), nagy uralkodó mindenütt (Zsolt 47,3), király az istenek felett (Zsolt 95,3), és ura a természetnek (Zsolt 29,10).² Oly hagyomány is ismert, ami annyira becsben tartotta Isten királyi mivoltát, hogy metsző kritikával illette, hogy Izrael királyt választott a nép élére. Miután Izrael Sámuel figyelmeztetése ellenére is királyt akart, így fordult Isten a prófétához: „nem téged vetettek el, hanem engem vetettek el, hogy ne én legyek a királyuk” (1Sám 8,7). Más szövegek viszont nem tartanak kivétlenül abban, hogy Isten földi királyon keresztül vezesse népét (pl. Zsolt 2,7–9; 110; Ez 34,24).

A babiloni fogságtól kezdve felerősödött az Isten uralmával kapcsolatos reménység, miszerint Júda visszatér a fogságból, és Isten a Sionról uralkodik (Ézs 44,6; 52,7–8). Isten, mint király megítéli Izrael elnyomóit (Zof 3,15.19), illetve a

Sionra zárandokolnak a népek, mert áhítoznak Isten uralmára (Mik 4,1–2).³ A királyság a Dán markáns témája. A mű az Isten uralma és a világbirodalmak közötti roppant különbséget vázolja fel: a földi hatalmak mandátuma ideiglenes, Isten uralma viszont örök (Dán 4,31). Az egymást váltó birodalmak után Isten uralma teljeseedik ki a földön (Dán 2,35), amikor is a Felsőszentjei kapnak hatalmat (Dán 7,22.27).

Isten uralma az extrakanonikus iratoknak is visszatérő témája. A SalZsolt 17,1 szerint: „Uram, te magad vagy a mi Királyunk” (SalZsolt 17,1). Isten egy dávidi sarjat támaszt, aki uralkodik Izráel felett, és megszabadítja őket a pogányok igájából (SalZsolt 17,21–22). E vezetőnek az Úr a királya. A fejedelem büntől mentes, szavai erősebbek a tűzpróbálta aranyánál, és a pásztor gondosságával tereli a népét (SalZsolt 17,34.36.38.40.43). Még a pogányok is Jeruzsálembé sereglenek, hogy Isten dicsőségében fürdőzhessenek (SalZsolt 17,31). A Mózes testamentuma című irat az Isten országa kiteljesedéséről szól: az Úr megbünteti a pogányokat, helyreállítja népét, és nem hagy helyet a Sátánnak (T.Móz 10). A 4Ezsd 13,1–13 szerint Isten az Emberfiához hasonló alakon keresztül szilárdítja meg uralmát, és győzi le ellenfeleit. A qumráni közösség is úgy tartotta, hogy egy végső harc után áll fel Isten uralma. A Háborús Tekercs szerint a közösség tagjai és az angyalok válllvetve küzdenek a sötétség fiai ellen, hogy beköszönthessen az igazság és áldás országa (1QM 12,7–15). Josephus Flavius a galileai Júdás fémjelezte irányzattal kapcsolatban jegyzi meg, hogy egyetlen földi urat sem ismernek el, mivel makacsul hiszik, hogy egyedül Isten van felettük (Jos. Ant. 18.23–25).

Isten uralma a rabbinikus szövegekben is jelen lévő kérdéskör. Neusner tanulmánya részletes áttekintést nyújt a „מְלִכּוּת שְׁמַיִם” (az ég uralma) kifejezéssel kapcsolatban. A m. Ber 2,2 szerint a Semát recitáló felölti „Isten uralmának igáját” (vö. 5Móz 6,4–5). Neusner szerint a „מְלִכּוּת שְׁמַיִם” nem térbeli valóságot jelöl, és nem is apokaliptikus fogalom, hanem mindig is elérhető a mennyekben, ami a Törvénynek való engedelmesség révén mutatkozik meg a földön.⁴ Az „עוֹלָם הַבָּא” („eljövendő világ”) szintén gyakori a későbbi zsidó szövegekben. E szerkezet eszkatológikus felhanggal is bírhat (pl. m. Szanh. 10,1). A Tizenhét áldás néven is ismert imában pedig az „egyedül Te uralkodj rajtunk” kérés is témánkba vágó felkiáltás.

Márk

Jelen magyarázat arra a konszenzusra épít, hogy Mt és Lk is merített Mk-ból. E szempontból is indokolt Mk futólagos áttekintése. Mk esetében a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” (Isten országa) a legfőbb témába vágó kifejezés. A szerkezet részét képező θεός (Isten) alapján is nyilvánvaló a teocentrikus – és nem a krisztocentrikus – hangsúly.⁵ A βασιλεία fordítása és értelmezése azonban széttartóbb magyarázatokat szül. 1. Sokan az „uralom” átültetést választják. Dalmann, az elmélet korai képviselője a מְלִכּוּת-ra vezeti vissza az evangéliumok βασιλεία-felfogását (vö. Zsolt 103,19; 145,11.12.13).⁶ 2. Mások az „ország” és a „királyság” fordítást támogatják. O’Neil szerint az uralom helyhez kötődik az Ószövetségben (Zsolt 103,19; Mik 4,7). Ott, ahol a szinoptikusok az Isten országába való belépésről szólnak, szintén a térbeli értel-

mezés kínálja magát (Mt 5,20; Mk 10,23; Lk 18,24 stb.).⁷ Közbeszűrható, hogy a szóban foglalt állásfoglalás kihat a további értelmezésre. A βασιλεία országgént való fordítását támogató van Maaren szerint a márki Isten országa azonos helyreállított Izráellel.⁸ 3. Mások szerint esetenként változik, miként veendő a βασιλεία. A legújabb megközelítések a dinamikus és a térbeli értelem mellett a βασιλεία további jelentéseit is számításba veszik. Állow a Mt βασιλεία-felfogását vizsgáló monográfiája szerint az evangélium legáltalább hatféléképpen használja a szót. 1. Dinamikus értelem (uralom). 2. Térbeli értelem (ország). 3. Uralkodó személye (király). 4. Kollektív értelem (alattvalók). 5. Elvont értelem (királyi hivatal). 6. Szimbolikus értelem (királyi hivatal).⁹ Jelen magyarázat szerint is célszerűbb azzal számolni, hogy szövegösszefüggésenként eltér a βασιλεία fordítása.

A Mk esetében a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” („Isten országa”) utal a kapcsolódó kérdéskörre (Mk 1,15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34 14,25; 15,43). Egyedüli kivételt a „mi atyánk, Dávid eljövendő országa” szerkezet jelent (Mk 11,10). Dacára a megannyi előfordulásnak, egyetlen definíciószerű utalás sem írja körül az Isten országa mibenlétét. Van Maaren szerint a legelső hallgatóság ismerte a fogalmat, így szükségtelen volt a magyarázat.¹⁰ McKnight viszont úgy véli, hogy az evangéliumok tudatosan választottak olyan metaforát, amely már a legelső hallgatóságban is gondolatok sorát ébresztette.¹¹

Az evangéliumban a Mk 1,15 ír először az Isten országáról. E vers nyomán Mk szinte valamennyi, az Isten országával kapcsolatos problémaköre felvetődik. A vers Jézus nyilvános működése kezdeteit mutatja be. Krisztus igehirdetése e szavakkal foglalható össze: „Beteljesedett az idő, és elközelített az Isten országa. Térjete meg, és higgyetek az evangéliumban!” (Mk 1,15). Feltűnő, hogy az evangéliumban kizárólag Jézushoz kötődik az Isten országa: ő hirdeti meg ezt, és az ő tettein keresztül tárul fel ennek mibenléte.

Noha az Isten országa definíciószerű meghatározására nincs példa, több eset is van, amikor egy példázat hozza közelebb ennek mibenlétét: a magától növekedő fű (Mk 4,26–29) és a mustármag példázata esetében is ez látható (Mk 4,30–32). Mielőtt Jézus megmagyarázná a magvető példázatát, így fordul a tanítványaihoz: „nektek megadatott az Isten országának titka” (Mk 4,11). E felütés után tárul fel, hogy sokféle hullhat az igemag, így többféleképpen alakulhat a mag sorsa.

Az Isten országának híre nem hagyja érintetlenül a hallgatóságot. A Mk 1,15-ben a térjete meg (μετανοείτε) és a higgyetek (πιστεύετε) felszólítások követik az Isten országára való hivatkozást. Gyakori, hogy az evangélium az Isten országába való belépés feltételeit vázolja fel. E helyek emlékeztetnek az ún. beengedési formulákra, miszerint a Törvénynek való engedelmesség révén lehet belépni az ígért földjére (5Móz 4,1; 6,17; 16,20), illetve az Istennek tetsző életű nyervek bebocsátást a templomba (Zsolt 15; 25; Ézs 56,1–8).¹² Mk tehát azt részletezi, hogy félre kell tenni, ami elvon az Isten országától (Mk 9,47). A vagyonhoz való ragaszkodás is meggátolja az Isten országába való belépést (Mk 10,23–25). Ugyanakkor a kicsinyek, főként a gyermekek példát adnak az Isten országához való viszonyulásra (Mk 10,14–15). A Mk 15,43 Arimátiai József esetén keresztül szemlélteti, mily hozzáállás méltó ahhoz, aki várja az

Isten országát. Arimátiai József a Krisztus halálát kereső Nagytanács tagja volt, mégis kikérte Pilátustól a holttestet. Van Maaren monográfiája a Törvény és az Isten országa kapcsolatát is firtatja. E szempontból is döntő, hogy a Jézust a Törvény lényegéről kérdező írástudó e választ kapta: „nem vagy messze Isten országától” (Mk 12,34). Azt sejteti ez, hogy a Törvény megtartása önmagában nem elegendő, hanem krisztuskövetés is szükséges az Isten országába való belépéshez.¹³ Végül, az evangélium szerint azért is alapvető az Isten országához való alkalmazkodás, mert az ország azonos az étellel (Mk 9,43,45), az örök étellel (Mk 10,17,30) és az üdvösséggel (Mk 10,25–26).

Meier mutat rá, hogy az Isten országa nem volt mindig elérhető. Oly eszkatológikus valóság ez, ami a történelem adott pontján táruul fel.¹⁴ Kérdés azonban: mikor történik ez. A legélesebben a Mk 1,15 magyarázatakor ütközik ez ki, miszerint Jézus azt hirdeti meg, hogy betelt (πεπλήρωται) az idő és közel jött (ἤγγικεν) az Isten országa. Egyes magyarázók térbeli,¹⁵ mások időbeli eljövettel számolnak, de olyanok is vannak, akik egyiket sem zárják ki.¹⁶ Az ἤγγικεν idői keretezése újabb kérdéseket vet fel. A spektrum egyik oldalán azok állnak, akik szerint már elérhetővé lett az Isten országa, a másik végletet a jövő szempontját hangsúlyozók képviselik. Az utóbbi lehetőséget támogatók felvetik, hogy az ἐγγίζω a közelséget, és nem a megvalósult jelenlétet érzékelteti (vö. Mt 21,34; 26,45).

A Mk 1,15 magyarázatakor azért is vetődnek fel e kérdések, mert a folytatás többféleképpen szól az Isten országáról. A Mk 2,18–22 szerint azért ujjonghatnak a tanítványok, mert Krisztus, a vőlegény közöttük van (ti. az Isten országa elérhető). Több példázat is az Isten országa jelenvalóságával, illetve kiteljesedésével számol. A magától növekedő fű példázata – ami Mk saját anyaga – a magvetésre, a növekedésre és az aratásra is utalva egy folyamatot vázol fel (Mk 4,26–29).¹⁷ A példázat középpontjában a magától (αὐτόματος) történő növekedés áll, ami arra utal, hogy senki sem sürgetheti vagy gátolhatja az Isten országa kiteljesedését, mivel ez az embertől függetlenül történik.¹⁸ A mustármag példázata – miközben a kiteljesedés folyamatáról is tanít – rámutat a parányi kezdet és látványos végkifejlet különbségére (Mk 4,30–32). McKnight szerint a magvető példázata is az Isten országa jelenvalóságával számol,¹⁹ mivel most hirdetik az ige (Mk 4,1–8; vö. Mt 13,19). Végül, Jézus tettei is figyelmet érdemelnek. Minden megnyilvánulása – különösen is a gyógyításai – arról tanúskodnak, hogy elérhető az Isten országa.²⁰

Más helyek viszont eljövendő valóságként ábrázolják az Isten országát. A Mk 9,1-ben Jézus kijelenti: néhány tanítvány tanúja lehet az ország eljövételének (vö. Mk 13,30). Azzal együtt, hogy a Mk 13,32 szerint nem tudható a visszajövetel pontos ideje, egyesek szerint az evangéliumok Krisztus közeli visszatéréseével számoltak.²¹ A Mk 14,25 szerint az Isten országa egy jövőbeli asztalközösséghez hasonló. A Mk 15,43 pedig úgy mutatja be Arimátiai Józsefet, hogy várja az Isten országa eljövételét (Mk 15,43). Végül az Isten országába való belépést tárgyaló versek szintén a jövőidejűséggel számolnak.

Végül, oly kutatók is akadnak, akik rámutatnak, hogy az evangélium jelentőséget tulajdonít a Jézus földi működése és a visszajövetele közötti átmeneti időszaknak is. A Mk

2,18–20 szerint lesz idő, amikor nem ujjonghatnak a tanítványok a vőlegény-Krisztussal. A Mk 14,7-ben Jézus nyíltan kijelenti: „nem leszek mindig veletek.” Van Maaren szerint a magától növekvő fű példázata – a vetés és az aratás mellett – e közties időszakot is feltételezi (Mk 4,26–29).²² Összefoglalva Mk idői szempontjait, az Isten országa egy dinamikus valóság, ami Jézus fellépésével kezdődött, a tanításában, a tetteiben és a nagyheti eseményekben vált valóra, és az Emberfia eljövetelekor teljesebben ki.²³

Lukács

A Lk-nál is a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” utal a leggyakrabban az Isten országára, de itt a „τῆς βασιλείας αὐτοῦ” („az ő országa;” Lk 1,33; 12,31; 23,42), a „ἡ βασιλεία σου” („a te országod;” Lk 11,2) és a βασιλεία („ország” Lk 12,32; 22,29,30) is szavak is olvashatók. A lukácsi kettős művet az Isten országa kérdésköre keretezi: az evangélium nyitányában Gábrriel megjövendöli, hogy a Krisztus országa nem ér véget (Lk 1,33), az ApCsel pedig úgy zárul, hogy Pál hirdeti az Isten országát (ApCsel 28,31).

Az Isten országa hirdetése a Lk–ApCsel visszatérő témája. Jézus küldetése az Isten országa mindenütt történő hirdetésében áll (Lk 4,43). Jézus faluról-városra járva végezte feladatát (Lk 8,1). Oly eset is volt, amikor nem Krisztus kelt útra, hanem őt találta meg az Isten országát megismerni vágyó sokaság (Lk 9,11). Jézus a tanítványainak is többször szól az Isten országáról (ApCsel 1,3; vö. Lk 8,10), akik maguk is hirdetőivé lettek ennek (Lk 9,2; 10,9). Az ApCsel szerint Fülöp és Pál is az Isten országát prédikálja (ApCsel 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23; 31). Ugyanakkor e küldetés, és az Isten országába való belépés áldozathozattal járt, amit mennyi tanítvány készségesen vállalt (ApCsel 14,22).

A Lk–ApCsel az Isten országát övező félreértésekre is rávilágít. A farizeusok az Isten országa eljövételének jelét fürkészik (Lk 17,20–21). Jézus válasza kétféleképpen is fordítható („ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν τὸς ὑμῶν ἐστίν”): „Isten országa bennetek van,” vagy „Isten országa közöttetek van.” A második lehetőség a kézenfekvőbb, mivel kétséges, hogy Jézus azt mondta volna az őt minduntalan kísértő farizeusoknak, hogy öbennük él az Isten országa. Másrészt, egyszer sem olvasható, hogy az evangéliumok szerint egy emberben vagy embercsoportban lakozna az Isten országa.²⁴ Célszerű tehát úgy érteni a verset, hogy miközben a farizeusok az Isten országa eljövetele felől tudakolódnak, arra nyitja meg Jézus a szemüket, hogy az „Isten országa közöttetek van,” azaz Krisztus személyén keresztül most is elérhető ez.²⁵ Az Isten országához további félreértések is tapadnak. Ahogy Jézus közeledett Jeruzsálemhez, sokan azt gondolták, azonnal eljön az Isten országa (Lk 19,11). A tanítványok félreértése a feltámadás után is megmaradt. Azt kérdezték a megdicsőült Krisztustól, hogy vajon mikor állítja helyre Izráelt (ApCsel 1,6). Jézus azonban más mederbe tereli a beszélgetést. Rámutat, hogy a Lélek kitöltése után a tanítványok mandátuma lesz a tanúságtétel, ami az ApCsel több utalása szerint is magában foglalja az Isten országáról való beszédet is.

Az evangélium szerint a partvonalon lévők számára is elérhető az Isten országa. Jézus a nyilvános működése kez-

detektor az Ézs 61,1–2-re hivatkozva jelenti be, hogy a szegények, a foglyok, a vakok és a megkínzottak üdvösségét keresi (Lk 4,18). A nagy vacsora példázatában a vakok, sánták, nyomorékok és vakok is meghívást kaptak az Isten országa lakomájára (Lk 14,21). A kereszten lévő lator kéri Jézustól, hogy emlékezzen meg róla a királyságában (Lk 23,42). Jézus kicsiny nyájként („μικρὸς ποιμνιοῦς”) hivatkozik tanítványaira, akik ennek ellenére is részesülhetnek az Isten országában (Lk 12,32).

Az evangélium nagy gondot helyez annak bemutatására, hogy az Isten országa egy grandiózus lakomához hasonló. Nem egyedi, hogy Jézus egy asztaltársaság résztvevőjeként tanít a mennyei asztalközösségről. A nagy lakoma példázatának apropóját az adja, hogy egy farizeus vendégeli meg Jézust (vö. Lk 14,15).²⁶ E példázat szerint is a partvonalon lévőek részesülhetnek e közösségben. A nagycsütörtöki vacsorán háromszor is szó van az Isten országáról, és az ehhez kapcsolódó lakomáról (Lk 22,16.18.30).

Az evangélium két helye is rámutat, hogy Jézussal, és az Isten országa hirdetésével új korszak köszöntött be. A Lk 16,16 legvalószínűbb olvasata, hogy Keresztelő Jánossal zárult le a megelőző korszak. A Lk 7,28 a korábbi kor és az Isten országa különbségét feszegeti, miszerint Keresztelő János ugyan a legnagyobb az asszonytól születettek közül, de mindenki, aki az Isten országához tartozik, felette van Jánosnak.²⁷

Máté

Bevezetés

Jelen írás azért is Mt-ra összpontosít, mert Mt sajátosságai a legszembeötlőbbek. Az egyediség már a szóhasználatból is látható. A legfőbb példa erre a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” („mennyei ország”), a maga harminckettő előfordulásával. Emellett az „εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας” („az ország evangéliuma;” Mt 4,23; 9,35; 24,14), a „λόγος τῆς βασιλείας” („az ország igéje;” Mt 13,19) és a „υἱοὶ τῆς βασιλείας” („az ország fiai;” Mt 8,12; 13,38) szerkezetek is egyedül itt szerepelnek. Csupán ötször, de Mt-nál is olvasható a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” („Isten országa;” Mt 6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43). A „βασιλεία τοῦ θεοῦ” néhány előfordulása is az egyediségről árulkodik: az öt igehelyből három az evangélium saját anyaga (Mt 6,33; 21,31.43).

A különbségek mellett a Mk-al és a Lk-al való egyezések is beszédesek. Először is a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” mindhárom szinoptikusnál olvasható. A Mk 11,10-ből megismert „βασιλεία τοῦ πατρὸς” („az Atya országa”) Mt két helyén is feltűnik (Mt 13,43; 26,29), a Lk-ban is olvasható „ἡ βασιλεία σου” („az országod” Mt 6,10; 20,21), „ἡ βασιλεία αὐτοῦ” („az országa” Mt 13,41; 16,28) és a βασιλεία (ország; Mt 25,34) Mt-nál is kivehető.

A szóhasználat mellett a tartalmi egyezések is jelentősek. Mk szinte valamennyi Isten országával kapcsolatos utalása Mt-nál is szerepel, noha Mt a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν”-t („mennyei ország”) használja az átvett anyag esetében is. A Mt és a Lk hasonlóságai is beszédesek, mely párhuzamok többféleképpen is kertezhetők. 1. Mt használta Lk-ot. 2. Lk merített Mt-ból. 3. Mindkét irat azonos a forrást vett alapul (Q forrás). Jelen tanulmány nem vállalkozhat a probléma

áttekintésére. Csupán megemlítjük, hogy az utóbbi elmélet a legelfogadottabb, bár ez sem kikezdehetetlen.²⁸

Ha vázlatosan is, de szükséges áttekinteni Mt és Lk közös anyagát. E helyek többségére is érvényes, hogy Mt a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν”-t, Lk pedig a „βασιλεία τοῦ θεοῦ”-t használja. Mindkét evangélium együtt szól Keresztelő Jánosról és a mennyek országáról: Keresztelő János működése vételezte elő a mennyek országát (Mt 11,12), és Keresztelő Jánosig hirdettetett a Törvény és a Próféták, hogy utána az Isten országa kerülhessen a középpontba (Lk 16,16). Mindkét evangélium számol az Isten országa jelenvalóságával: Jézusnak hatalma van a tisztátalan lelkek felett (Mt 12,28; Lk 11,20), illetve – már most – a lelki szegényeké (Mt 5,3) és a szegényeké (Lk 6,20) az Isten országa.²⁹ Az Isten országa kiteljesedőben is van: a téstába rejtett parányi kovászhoz hasonlóan teret követel magának (Mt 13,33; Lk 13,20–21). A jövő szempontját pedig a Miatyánk „jőjjön el a te országod” érzékelteti (Mt 6;10; Lk 11,2). Az ima mátéi változata – ti. „legyen meg a te akaratom, amint a mennyben, úgy a földön is” (Mt 6,10) – azt a reményt fejezi ki, hogy a föld hasonlóvá lesz mennyhez. Az Isten országának keresése azonban áldozathozattal jár. Aki ezt vállalja, annak minden szüksége kielégített (Mt 6,33; Lk 12,31). Végül, több, az Isten országával kapcsolatos figyelmeztetés is ismert. Jézus inti azokat, akik úgy vélik, bérelt helyük van itt. Ugyanakkor az is felvetődik, hogy bebocsátást nyernek a távolról érkezők. A Mt 8,11 napkeletről és napnyugatról érkező vendégekről szól, a Lk 13,28–29 északi és déli illetőségűekkel is számol, így a két evangéliumot együtt olvasva a szélrózsa minden ága megjelenik.³⁰

A mennyek országa

A Mt saját anyagát tekintve a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” („mennyei ország”) mibenlétét övezi a legnagyobb érdeklődés. Mivel Mk és Lk esetében is a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” a fő témába vágó kifejezés, felvetődik, hogy Mt miért egy másik – Mk és Lk által nem használt – szerkezetet ismételt. Dalman szerint a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” teszi elkerülhetővé az istennév használatát.³¹ Kétségtelen, hogy a rabbinikus szövegekben a menny (שמים) alkalmas az istennév körülírására (pl. m. Avot 1,3.11), de Mt esetében más a felállás. A θεός (Isten) ötvenegyszer szerepel az evangéliumban, ami jelzi, hogy az evangélium nem törekedett a szó elhagyására. Különös figyelmet érdemel, hogy a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” is olvasható itt (Mt 6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43).³²

Többen is felvetik, hogy a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” a Dán felől nyer értelmet.³³ Gyakori, hogy a Dán 2–7 egy összefüggésben használja a „királyság” és a „menny” kulcsszavakat. A Dán 2,31–43 négy földi királyságot mutat be, majd egy ötödik, örök uralom eljövételével számol (Dán 2,44; vö. Dán 7,27). E fejezetek a földi királyságok és a menny Istene – és az uralma – közötti minőségi különbségre is rámutatnak (Dán 2,18.19.29; vö. Dán 7,1–10). A Dán 4 szerint addig tartott az önhitt Nabukodonozor vesszőfutása, amíg nem jelentette ki, hogy a menny uralkodik („ἡ ἰσχυρία τοῦ οὐρανοῦ;” Dán 4,23).³⁴ Pennington szerint a dánieli áthallások nyomán Mt olvasóközönségében a Rómával – az akkori nagyhatalommal – szembeni kritika is megfogalmazódhatott, illetve az eljövendő remélt országra is gondolhattak.

Azt is üzenhette a mennyre való utalás, hogy Mt – szemben a zélótizmussal – nem a földön, és még kevésbé fegyverekkel kereste a kiteljesedést.³⁵

Pennington szerint ott, ahol az οὐρανός egyes számban áll, az égboltra történik utalás, a többes számú οὐρανοί viszont a mennyre mutat (a mennyek országa esetében mindig többes számban áll az οὐρανός). Szintén üzenetértékű, hogy Mt gyakran szól együtt a mennyről (οὐρανοί) és a földről, illetve az égről (οὐρανός) és a földről. Többször is felvetődik, hogy a menny és a föld is Isten alkotása (Mt 5,18; 11,25; 24,35; vö. 1Móz 1,1).³⁶ Péter vallástétele után (Mt 16,16) olvasható, hogy az apostol kapja meg a mennyek országa kulcsait: mindaz, amit megköt vagy felold a földön, a mennyre is kihát (Mt 16,19). A Mt 18,18 szerint a krisztuskövetőké is e hatalom. E helyek ellentétben állnak a Mt 23,13-al, miszerint a farizeusok bezárják a mennyek országát az emberek előtt, és magukat is kirekesztik onnan (Mt 23,13).³⁷ Végül, Mt a menny és a föld ellentétével is számol. A Mt 6,19–20 a földi és a mennyi kincsek közötti hallatlan különbségre tapint rá: a földiek elenyésznek, a mennyieik megmaradnak.³⁸ E példák tehát fenntarthatóvá teszik, hogy a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” a Mt-nál központi menny és föld keretrendszerben szemlélendő.

E szempontok fényében tekinthetők át az egyes előfordulások. A „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” harminckét mátéi előfordulásából csupán tizenkettőnek van márki és lukácsi párhuzama,³⁹ noha itt Mk és Lk a „βασιλεία τοῦ θεοῦ”-t (Isten országa) használja, Mt-nál pedig jellemzően a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” (mennyek országa) szerepel. Színesíti az összképet, hogy a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” Mt-nál is szerepel. Mivel a Mt 19,23–24-ben előbb a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν,” majd a „βασιλεία τοῦ θεοῦ” áll, feltételezhető, hogy a két kifejezés felcserélhető.⁴⁰

Ott, ahol a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” része a saját anyagának, gyakran a Mk-ból és a Lk-ból megismert sajátosságok jelentkeznek, és erősödnek fel. 1. Mt tartalmazza a legtöbb, a mennyek országát szemléltető példázatot (Mt 13,24–30; 44.45.47–50.52; 18,23–35; 20,1–16; 22,1–14; 25,1–13). A Mt 13 a csúcspontja ennek, ahol valamennyi példázat a mennyek országáról tanít. Az evangélium saját példázatai a mennyek országához való viszonyulásról, és az ehhez méltó viselkedésről tanítanak. Az elrejtett kincs és az igazgyöngy példázata szerint minden lemondást megér a mennyek országa (Mt 13,44–46). A gonosz szolga példázata a megbocsátásról tanít (Mt 18,23–25), a gonosz szőlőművesek parabolája az irigységgel szemben figyelmeztet (Mt 20,1–16), a két testvér esete pedig az Isten akarata követésére ösztökél (Mt 21,28–32).⁴¹ 2. Mt saját anyaga is kitér a mennyek országába való belépésre. A Mt 5,20 szerint akkor mehetnek be a tanítványok, ha az igazságuk felette áll a farizeusokénak. E felütést őt, a Törvénnyel kapcsolatos antitézis követ (Mt 5,21–48).⁴² Szintén a Hegyi beszédben olvasható, hogy egyedül az Isten akarata cselekvő léphet be a mennyek országába (Mt 7,21). 3. A Mt saját anyaga is hangoztatja, hogy a mennyek országa jelenlévő valóság. A Mt 11,12 többféle értelmezést is előhív, de e gondolat nyilvánvaló,⁴³ illetve az elrejtett kincs és az igazgyöngy példázata is a mennyek országa elérhetőségével számol (Mt 13,44–46).⁴⁴ 4. Gyakori, hogy az evangélium együtt szól a mennyek országáról és a végítéletéről. A búza és a konkoly példázata-

ból is látható, hogy miközben Krisztus az ige-magokat hinti (vö. a magvető példázata), a Sátán a konkolyt szórja (Mt 13,38). Jelen világban egyszerre érvényesül a Gonosz és az Isten országa ereje (vö. Mt 11,12; 12,28).⁴⁵ A végítélet előtt azonban képtelenség a búza és a konkoly szétszalazása, mivel a konkoly kihúzásával a búza is kifordulna a földből (Mt 13,28–29).⁴⁶ A kerítőháló példázata is együtt tárgyalja a mennyek országát és a végítéletet (Mt 13,47–50). A kecskék és a juhok példázata szerint senki sem mentesül a végítélet alól, és minden nép (ἔθνος) meg kell álljon az ítélszék előtt (Mt 25,32), majd ez után lehet örökségül kapni az országot (vö. βασιλεία; Mt 25,34). Végül, gyakori, hogy Mt az ítélet negatív kimeneteléről is szól (Mt 13,41–42.49–50).

A Mt is kiemeli, hogy a választott nép Krisztust elutasító tagjai is ítélet alá esnek. Olyanok is a külső sötétségbe kerülhetnek ki, akik az Isten országa fiaiként gondolnak önmagukra („οἱοὶ τῆς βασιλείας;” Mt 8,12). Jézus a vallási vezetők szemébe mondja, hogy „elvéteik töletek az Isten országa” (Mt 21,43), és kijelenti, hogy az Isten országában a vámszedőknek és a paráznáknak is nagyobb becsületük van, mint nekik (Mt 21,31). Ugyanakkor az evangélium nem áll meg a Krisztust nyíltan elutasítók feletti ítéletmondásnál. Krisztus szavait hallva a tanítványok belekényelmesedhetnek helyzetükbe. Több egység is van, ami épp ettől igyekszik megóvni. A mennyek országát szemléltető királyi lakodalom példázata először a választott néppel szembeni ítéletet vázolja fel (Mt 22,1–7). A folytatás viszont egy, az alkalomhoz nem illő ruhában megjelenő, és ezért a menyegzőről kitesékelt vendégről szól, aki a legvalószínűbb olvasat szerint egy krisztuskövetőre utal (Mt 22,11–14).⁴⁷ A szintén a mennyek országát szemléltető tíz szűz példázata is a krisztuskövetőket inti, miszerint lehetnek olyan, a völegény eljövételére várók, akik kimaradnak az örömujiongásból (Mt 25,1–13). A kecskék és a juhok példázata is oly szereplőkkel számol, akik kívül maradnak a mennyek országán, noha nem voltak megvetéssel Krisztus iránt (Mt 25,31–46). A példák sora is mutatja, hogy az elkényelmeseződéstől való megóvás hangsúlyos témája az evangéliumnak: nem az Isten nevére való hivatkozás, hanem a neki való engedelmesség a döntő (Mt 7,21). Azért is lényeges ez, mert gyakran az Isten országa összefüggésében vetődik fel ez.

Szintén Mt szól a legnyíltabban arról, hogy a Krisztussal berobbanó mennyek országa a múltba gyökerezik. A Mt 25,34 szerint a végítélet után elérhetővé lévő ország már a világ teremtésekor is megvolt. A mennyek országa tanítványává lett írástudó a régivel és az újjal is számol (Mt 13,52). Az új nem kerüli meg a régit, hanem a meglévőre épít (vö. Mt 5,17–48).⁴⁸ A Mt 13,52 több értelmezést is előhív, de a legvalószínűbb, hogy a „régit” az írásokra utal, az „új” pedig a Krisztussal beköszöntő új korszakot jelöli.⁴⁹ Szintén a „régit” jelentőségét hangsúlyozza a Mt 5,19, miszerint az, aki a legkisebb parancsolatokat eltörölve tanít, a legkisebb lesz a mennyek országában.

A Mt szerint Keresztelő János is hirdeti a mennyek országát. A Mk-nál egyedül Jézus szól az Isten országáról, a Lk-ApCsel Jézus és a tanítványok ebbéli munkájával számol (Lk 9,2; 10,9).⁵⁰ A Mt ábrázolása a leggazdagabb, mivel itt Keresztelő János, Jézus és a tanítványok is a mennyek országa közelségét hirdették (Mt 3,2; 4,17; 10,7). A Lk szerint Keresztelő Jánossal zárul az Isten országa előtti

korszak (Lk 7,28; 16,16), Mt viszont az új korszak hirdetőjeként mutatja be őt (Mt 3,2; vö. Mt 11,12).⁵¹

Végül, a Mt saját anyagában az Isten országáért való nagyfokú lemondás is felvetődik. A már említett elrejtett kincs és igazgyöngy példázata mellett más eset is kivethető (Mt 13,44–46). Egyedül Mt hivatkozik azokra, akik önként tették magukat nemzésre alkalmatlanná („εὐνούχισαν ἑαυτοὺς”) a mennyek országáért (Mt 19,12). Eme utalás azokra utalhat, akik vállalják a cölibátust. Oly korban vetődik ez fel, ahol a házasság és az utódok iránti vágy meghatározó volt.⁵² Hasonló gondolatot vet fel az 1Kor 7,32 is, miszerint: „aki nőten, az az Úr dolgaival törődik.”

Mt esetében a menny – a βασιλεία (ország) mellett – gyakran az atya (πατήρ) szóval szerepel együtt. Mk-nál – a Mk 11,25-öt leszámítva – nincs is ily előfordulás.⁵³ Gyakori, hogy Mt helyei az atya (Isten) szeretetét, illetve tekintélyét hangoztatják.⁵⁴ A kettősség a „mennyei Atya” kifejezés esetében is nyilvánvaló: az Atya megjelölés Isten megközelíthetőségét sejteti, a menny említése viszont a távolság képzetét hívja elő.

További kifejezések

Hangsúlyos a szintén a Mt saját anyagaként ismert „εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας” is („az ország evangéliuma;” Mt 4,23; 9,35; 24,14). E szerkezet emlékeztet a Mk 1,15-re, ahol Jézus az Isten országa („βασιλεία τοῦ θεοῦ”) közelségéről szól, majd az evangéliumban („ἐν τῷ εὐαγγελίῳ”) való hitre buzdít. Jelen kifejezés háromszor is olvasható. A Mt 4,23 és a Mt 9,35 Jézus nyilvános működésére utal összefoglalóan (vö. Mt 11,1), miszerint az evangéliumhirdetés és a gyógyítások jellemzik küldetését. A Mt 24,14 a húsvét utáni időszakra utal, amikor a követők a nemzeteknek hirdetik az evangéliumot. Mivel a szóban forgó szerkezet előbb Jézus, majd a tanítványok igehirdetésére utal, Kingsbury szerint kiolvashatóvá lesz, hogy mit sem változott a húsvét előtti és utáni üzenet.⁵⁵ A Mt 24,14 szerkezetét egyedivé teszi a τοῦτο (ezt) szócška: úgy kell hirdessék a tanítványok „az országnak ezt az evangéliumát” („τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας”), hogy ez összhangban legyen Keresztelő János és Jézus – Mt-ből megismert – igehirdetésével.⁵⁶

A „λόγος τῆς βασιλείας” („a királyság ígéje”) szintén mátéi sajátosság (Mt 13,19). A kifejezés a magvető példázatahoz fűzött magyarázat részeként olvasható. A „λόγος τῆς βασιλείας” az útfélre hullott mag összefüggésében szerepel, a folytatás pedig a λόγος (ige) sorsáról ír (Mt 13,20.21.22[2x].23). Valószínű, hogy utóbbi megoldás a „λόγος τῆς βασιλείας” rövidülése.⁵⁷ A magvető példázatának magyarázata Mk-nál és Lk-nál is olvasható. Mindkét hely a mag szerepét tisztázza először: Mk 4,14 szerint „a magvető az ígét veti,” a Lk 8,11 pedig azzal számol, hogy a mag „Isten szava” („λόγος τοῦ θεοῦ”). Ez után – akárcsak Mt-nál – a λόγος ismétlődése lesz megfigyelhető (Mk 4,15[2x].16.17.18.19.20; Lk 8,12.13.15). Látható, hogy a Mt 13,19-beli „λόγος τῆς βασιλείας” is jelzi, hogy az evangéliumban központi jelentősége van a mennyek országa kérdéskörének. A Mt bővítése épp az evangélium azon fejezetében olvasható, ahol hét további példázat is a mennyek országáról tanít.

Az evangélium nem csupán Istenhez köti az országot. A Mt 13,41 és a 16,28-beli „ἡ βασιλεία αὐτοῦ” („az ő orszá-

ga”) az Emberfia királyságára utal. A Mt 20,21-ben a Zebedeus-fiak édesanyja Jézus királyságáról szól, a Mt 25,34 királya azonos az Emberfiával, aki az országába való belépés felől rendelkezik (vö. βασιλεία). Figyelmet érdemel, hogy Mt-nál a kísértő harmadjára „a világ minden királyságát és azok dicsőségét” („πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν”) kínálja Jézusnak (Mt 4,8).⁵⁸ Abból is látható az evangélium királyság iránti érdeklődése, hogy a párhuzamos Lk 4,1–13 a második kísértésként hivatkozik erre, így itt nem ez adja csúcspontot.

Összefoglalva tehát, – a nyilvánvaló egyezések mellett – Mt sokszorosan eltér Mk és Lk látásmódjától. Először is, egyedül Mt-nál olvasható a „βασιλεία τῶν οὐρανῶν” („mennyei ország”). Feltételezhető, hogy azért is e kifejezést használja az evangélium, hogy még kontrasztosabbá tegye a menny és a föld különbségét. Jelen tanulmány több példán keresztül is igazolja, hogy Mt saját anyaga megannyi, a Mk-ból és a Lk-ból megismert hangsúlyt is felerősít (pl. itt olvasható a legtöbb témába vágó példázat). Az evangéliumok közül Mt teszi a legnyilvánvalóbbá, hogy a mennyek országa a múltba gyökerezik (Mt 13,52), illetve itt van a legtöbb eset, ami a krisztuskövetőket figyelmezteti a mennyek országából való kimaradás veszélyére (Mt 7,21; 22,11–14; 25,1–13). Szintén sajátossá teszi az evangéliumot a mennyek országáért való lemondás hangoztatása (Mt 13,44–46).

Utószó

A Kr. u. 2. századtól a Mt-ből megismert mennyek országa – és nem az Isten országa – lett a leginkább elterjedt fogalom.⁵⁹ A mennyek országa és az Isten országa is sokféle értelmezést hívott elő. A *Didakhé* szerint Isten a szélrózsa minden irányából összegyűjti egyházát, és bevezeti népét országába (Did 10,5; vö. Mt 8,11; Lk 13,28–29). A *Diognétosz-levél* pedig azt vázolja fel, hogy Isten a mennyi országot ígér az öt szeretőknek (Diog. 10,2). Augustinus szerint az egyház – jelen földi keretek között is – azonos az Isten országával (civ. Dei XX.9).

Az Isten országával kapcsolatos értelmezések a felvilágosodástól kezdve is sokféle formát öltöttek.⁶⁰ Kant, Ritschl, a vallási szocializmus mozgalma – és még sokan mások – úgy vélték, hogy az Isten országa az ember erőfeszítése révén áll elő. Tolsztoj szerint az Isten országát kereső a békét, az erkölcsös életet és az igazságot kell képviselje. Weiss új irányba terelte az Isten országával kapcsolatos felfogást. Rámutat, hogy az Isten országa apokaliptikus keretrendszerben szemlélendő.⁶¹ Az Isten országa nem az ember erőfeszítései révén jön el, hanem Isten hozza el ezt (vö. Mt 6;10; Lk 11,2). Keresztelő János és Jézus is Isten országa eljövételét hirdették meg, és erre való tekintettel hívnak az ehhez méltó életformára. Schweitzer nézete a konzisztens eszkatológia néven lett ismertté. Tézise szerint Jézus az Isten országa eljövételét sürgette, aki e célból zárandokolt Jeruzsálembe. Jézus számításai azonban nem igazolódtak. Az egzisztencialista látásmódot képviselő Bultmann szerint az Isten országa nem egy, a történelemben belépő és realizálódó valóság, hanem az egyént hívja döntésre. Dodd – szemben Weiss és Schweitzer nézetével – Isten országa jelenvalóságát hangoztatja. E nézet a realizált

eszkatológiaként lett ismertté.⁶² Dodd szerint az Isten országa a földi Jézus szolgálatán keresztül elérhetővé lett (vö. Mk 1,15; Mt 12,28). Dodd sem fogadja ez az Isten országa-előfordulások komplexitását, mivel későbbi kiegészítéseként tekint az Isten országa eljövendő voltát hangoztató helyekre.⁶³ Végül, oly nézet is ismert, ami egyszerre számol a múlt, a jelen és a jövő szempontjaival. E magyarázók rendszerint azt hangoztatják, hogy az Isten országa kiteljesedésben van (vö. Mt 13,33; Lk 13,20–21).⁶⁴

Nagy József

IRODALOMJEGYZÉK

- ÄLÖW, Tobias, *The Meaning and Uses of Βασιλεία in the Gospel of Matthew: Semantic Monosemy and Pragmatic Modulation*, NovTSup, 192, Leiden, Brill, 2024.
- BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó.
- BLUMENTHAL, Christian, *Basileia im Matthäusevangelium*, WUNT I. 416, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- BORING, Eugene, The Kingdom of God in Mark, in: Wendell Lee WILLIS (ed): *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Peabody, MA, Hendrickson, 131–145.
- CARAGOUNIS, Chrys, The Kingdom of God/Heaven, in: Joel B. GREEN – Scot MCKNIGHT et. al. (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 1992, 417–430.
- DALMAN, Gustaf, *Die Worte Jesu; mit berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1898.
- DODD, C. H., *The Parables of the Kingdom*, New York, NY, Scribner, 1961.
- FOSTER, Robert, Why on Earth Use ‘Kingdom of Heaven’?: Matthew’s Terminology Revisited, *New Testament Studies* 48/4 (2002), 487–499.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007.
- GNILKA, Joachim, *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- GREEN, Joel B., Kingdom of God/Heaven, in: Joel B. GREEN – Jeannine K. BROWN (eds.), *Dictionary of Jesus and Gospels*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2013, 468–481.
- KINGSBURY, Jack Dean, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Minneapolis MN, Fortress, 1975.
- KLUMBIES, Paul-Gerhard, *Theologie Der Synoptischen Evangelien*, WUNT I. 533, Tübingen, Mohr Siebeck, 2024.
- KÓKAI-NAGY Viktor, *Hegyi beszéd: A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében*, Budapest, L’Harmattan, 2007.
- LADD, George Eldon, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 2nd 1993.
- MCKNIGHT, Scot, *A New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context*, Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 1999.
- MEIER, John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Vol. 2. Mentor, Message, and Miracles*, ABRL, New York, NY, Doubleday, 2019.
- NAGY József, Immár minden kész! Immár mindenki kész? [Igetanulmány és igehirdetés a Lk 14,(15)16-24 alapján Szentháromság után 2. vasárnapra], *Igazság és élet*, 11/2 (2023), 336–346.
- NEUSNER, Jacob, The Kingdom of Heaven in Kindred Systems, Judaic and Christian, *Bulletin for Biblical Research* 15/2 (2005), 279–305.
- PAMMENT, Margaret, The Kingdom of Heaven According to the First Gospel, *New Testament Studies* 27/2 (1981), 211–32.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, PA, Westminster Press, 1969.
- PENNINGTON, Jonathan T., *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*, NovTSup, 126, Leiden, Brill, 2007.
- PENNINGTON, Jonathan T., The Kingdom of Heaven in the Gospel of Matthew, *Southern Baptist Journal of Theology* 12/1 (2008), 44–51.
- SCHNELLE, Udo, *Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, Baker, 2009.
- SCHREINER, Thomas R., *New Testament Theology: Magnifying God in Christ*, Grand Rapids, MI, Baker, 2008.

- SIMON T. László, *A ki nem mondott és az el nem mondható*, Budapest, L’Harmattan, 2020.
- O’NEILL, John C., The Kingdom of God, *Novum Testamentum* 35/2 (1993), 130–41.
- REPSCHINSKI, Boris, Kingdoms of the Earth and the Kingdom of the Heavens: Matthew’s Perspective on Political Power, in: Joseph VERHEYDEN – Jens SCHRÖTER (eds.): *The Composition, Theology, and Early Reception of Matthew’s Gospel*, WUNT I. 477, Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, 149–177.
- RIDLEHOOVER, Charles Nathan, *The Lord’s Prayer and Sermon on the Mount in Matthew’s Gospel*, LNTS 616, London, T&T Clark, 2021.
- STUHLMACHER, Peter, *Az Újszövetség bibliai teológiája I. Alapvetés. Jézustól Pálig*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.
- VAN MAAREN, John, *The Gospel of Mark’s Judaism and the Death of Christ as Ransom for Many*, WUNT I. 534, Tübingen, Mohr Siebeck, 2025.
- VERMES Géza, *A zsidó Jézus vallása*, Budapest, Osiris, 1999.
- WEISS, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- WENELL, Karen J., A Markan Context Kingdom? Examining Biblical and Social models, *Biblical Theology Bulletin* 44/4 (2014), 123–132.
- WENHAM, David, The Kingdom of God and Daniel, *The Expository Times* 98/5 (1987), 132–134.

JEGYZETEK

- A szerző a Pápai Református Teológiai Akadémia Biblikus Intézetének docense.
- Joel B. GREEN, Kingdom of God/Heaven, in: Joel B. GREEN – Jeannine K. BROWN (eds.), *Dictionary of Jesus and Gospels*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2013, 468–481, ebben l.: 471.
- Vö. Peter STUHLMACHER, *Az Újszövetség bibliai teológiája I. Alapvetés. Jézustól Pálig*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 77–78.
- Jacob NEUSNER, The Kingdom of Heaven in Kindred Systems, Judaic and Christian, *Bulletin for Biblical Research* 15/2 (2005), 279–305.
- Scot MCKNIGHT, *A New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context*, Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 1999, 78.
- Gustaf DALMAN, *Die Worte Jesu; mit berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1898, 77.
- John C. O’NEILL, The Kingdom of God, *Novum Testamentum* 35/2 (1993), 130–41.
- Vö. John VAN MAAREN, *The Gospel of Mark’s Judaism and the Death of Christ as Ransom for Many*, WUNT I. 534, Tübingen, Mohr Siebeck, 2025, 33–34.
- Tobias ÄLÖW, *The Meaning and Uses of Βασιλεία in the Gospel of Matthew: Semantic Monosemy and Pragmatic Modulation*, NovTSup, 192, Leiden, Brill, 2024, 10.
- VAN MAAREN, *Mark’s Judaism*, 22–23, 137.
- MCKNIGHT, *A New Vision*, 79.
- KÓKAI-NAGY Viktor, *Hegyi beszéd: A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében*, Budapest, L’Harmattan, 2007, 44.
- VAN MAAREN, *Mark’s Judaism*, 87–88.
- John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Vol. 2. Mentor, Message, and Miracles*, ABRL, New York, NY, Doubleday, 2019, 434.
- Vö. Karen J. WENELL, A Markan Context Kingdom? Examining Biblical and Social models, *Biblical Theology Bulletin* 44/4 (2014), 123–132.
- C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, New York, NY, Scribner, 1961, 29.
- Eugene BORING, The Kingdom of God in Mark, in: Wendell Lee WILLIS (ed): *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Peabody, MA, Hendrickson, 131–145, ebben l.: 142–143.
- MCKNIGHT, *A New Vision*, 104–105.
- MCKNIGHT, *A New Vision*, 86.
- Vö. Paul-Gerhard KLUMBIES, *Theologie Der Synoptischen Evangelien*, WUNT I. 533, Tübingen, Mohr Siebeck, 2024, 183.
- VAN MAAREN, *Mark’s Judaism*, 144.
- VAN MAAREN, *Mark’s Judaism*, 145.
- SIMON T. László, *A ki nem mondott és az el nem mondható*, Budapest, L’Harmattan, 2020, 127; vö. MEIER, *Marginal Jew*, 434.

- 24 Thomas R. SCHREINER, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ*, Grand Rapids, MI, Baker, 2008, 57.
- 25 Ellenben: „A királyság bennetek és kívületek van” (TamEv 3).
- 26 NAGY József, Immár minden kész! Immár mindenki kész? [Igetanulmány és igehirdetés a Lk 14,(15)16-24 alapján Szentháromság után 2. vasárnapra], *Igazság és élet*, 11/2 (2023), 336–346.
- 27 Udo SCHNELLE, *Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, Baker, 2009.
- 28 Vö. BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 107–122.
- 29 Pamment szerint a Mt 5,3, bár jelen időben fogalmaz, de a jövőre vonatkozik, akárcsak a Mt 5,10. Margaret PAMMENT, The Kingdom of Heaven According to the First Gospel, *New Testament Studies* 27/2 (1981), 211–32, ebben l.: 213.
- 30 Eltér azonban, hogy Mt-nál a szolgálja gyógyulását kereső római százados története az előzmény. Üzenetértékű, hogy itt a százados hite után lesz szó az Isten országába való belépésről (Mt 8,10). PAMMENT, Kingdom of Heaven, 217.
- 31 Gustaf DALMAN, *Die Worte Jesu; mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1898.
- 32 Jonathan T. PENNINGTON, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*, NovTSup, 126, Leiden, Brill, 2007, 35; Robert FOSTER, Why on Earth Use ‘Kingdom of Heaven’?: Matthew’s Terminology Revisited, *New Testament Studies* 48/4 (2002), 487–499, ebben l.: 488.
- 33 Vö. David WENHAM, The Kingdom of God and Daniel, *The Expository Times* 98/5 (1987), 132–134.
- 34 Charles Nathan RIDLEHOVER, *The Lord’s Prayer and Sermon on the Mount in Matthew’s Gospel*, LNTS 616, London, T&T Clark, 2021, 133–136.
- 35 Vö. Jonathan T. PENNINGTON, The Kingdom of Heaven in the Gospel of Matthew, *Southern Baptist Journal of Theology* 12/1 (2008), 44–51, ebben l.: 48–49; vö. FOSTER, Kingdom of Heaven, 489–490, 493.
- 36 Vö. PENNINGTON, Kingdom of Heaven, 46.
- 37 FOSTER, Kingdom of Heaven, 493.
- 38 PENNINGTON, *Heaven and Earth*, 88.
- 39 Chrys CARAGOUNIS, The Kingdom of God/Heaven, in: Joel B. GREEN – Scot MCKNIGHT et. al. (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 1992, 417–430, ebben l.: 426.
- 40 Vö. Boris REPSCHINSKI, Kingdoms of the Earth and the Kingdom of the Heavens: Matthew’s Perspective on Political Power, in: Joseph Verheyden – Jens SCHRÖTER (eds.): *The Composition, Theology, and Early Reception of Matthew’s Gospel*, WUNT I. 477, Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, 149–177, ebben l.: 162. Ugyanakkor más vélemény is ismert. Pamment szerint a mennyek országa eljövendő, transzcendens valóság, az Isten országa pedig a földi keretek között is megtapasztalható. PAMMENT, Kingdom of Heaven, 232.
- 41 VERMES Géza, *A zsidó Jézus vallása*, Budapest, Osiris, 1999, 167.
- 42 Christian BLUMENTHAL, *Basileia im Matthäusevangelium*, WUNT I. 416, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 283.
- 43 SCHREINER, *Theology*, 58.
- 44 Joachim GNILKA, *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Budapest, Szent István Társulat, 2001, 179.
- 45 Blumenthal szerint a Mt 11,12 is így értendő. BLUMENTHAL, *Basileia*, 284.
- 46 SCHREINER, *Theology*, 60–61.
- 47 McKnight szerint a Krisztust elutasító zsidókra utal ez. MCKNIGHT, *A New Vision*, 153.
- 48 R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007, 546.
- 49 SCHREINER, *Theology*, 64.
- 50 BORING, *The Kingdom of God*, 138.
- 51 Vö. BLUMENTHAL, *Basileia*, 284.
- 52 FRANCE, *Matthew*, 724–725.
- 53 PENNINGTON, Kingdom of Heaven, 47.
- 54 MCKNIGHT, *A New Vision*, 154.
- 55 Jack Dean KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Minneapolis MN, Fortress, 1975, 10, 129–130.
- 56 ÁLÖW, *Basileia*, 77–79.
- 57 Álöw szerint a „λόγος τῆς βασιλείας” magában foglalja az ország valamennyi ismérvét (vö. Mt 3,2; 4,17; 10,7). ÁLöw, *Basileia*, 63.
- 58 Vö. REPSCHINSKI, Kingdoms, 166–167.
- 59 PENNINGTON, Kingdom of Heaven, 44.
- 60 Jelen áttekintéssel kapcsolatban l.: Wolfhart PANNENBERG, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, PA, Westminster Press, 1969, 51–52.
- 61 Johannes WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- 62 DODD, *Parables*, 34–80.
- 63 DODD, *Parables*, 35–36.
- 64 Pl. George Eldon LADD, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 21993, 56.

A Hercegszöllősi zsinat kánonjainak egyházkerületi vonatkozásai

A tanulmány a Hercegszöllősi zsinat (1576) által elfogadott kánonok egyházkerületi jelentőségét vizsgálja. Bemutatja történeti háttérüket, különös figyelmet szentelve a lelképásztori szolgálat rendjére, a presbitérium csíráinak megjelenésére és az egyházfegyelmi szabályozásra. A Hercegszöllősi Kánonok a magyar református egyház első átfogó törvénygyűjteményeként szolgáltak, amelyek hosszú időn át meghatározták az egyházi rendet és a testületi döntéshozatal gyakorlatát.

This study examines the ecclesiastical significance of the canons adopted by the Synod of Hercegszöllös (1576). It presents their historical background, paying particular attention to the order of pastoral ministry, the emergence of the presbytery, and the regulation of church discipline. The Hercegszöllös canons served as the first comprehensive collection of laws of the Hungarian Reformed Church, which for a long time determined the order of the church and the practice of collegial decision-making.

Bevezetés

A Hercegszöllősi zsinat (1576) által elfogadott egyházi törvénygyűjtemény, közismert nevén a *Hercegszöllősi*

Kánonok, a magyar református egyház első átfogó egyházkerületi normarendszerének tekinthető.¹ Egy szabályrendszer, amelyhez az egyház szervezete igazodik.² A hercegszöllősi ciklusok összeállítása és elfogadása mér-

földkö volt a magyar református egyház megalakulásában. A gyűjtemény 1576. augusztus 16–17-én a Baranya megyei Hercegszöllősen tartott zsinaton született meg, melyet negyven lelkipásztor írta alá. Ezzel saját közösségeikre nézve kötelező egyházalkotmányt hoztak létre.³ A zsinati döntéseket a későbbiekben más református egyházmegyéik is elfogadták, így előírásai hamarosan a Dunamelléki és a Dunántúli reformátusság egészére kiterjedő hatállyal bírtak.⁴ Mivel a török hódoltság hatásai nem akadályozták alkalmazását, a kánonok széles körben elterjedhettek a 16–17. század fordulóján, és tartalmuk hosszú időn át meghatározta az egyház-kormányzati gyakorlatot egészen a 18. századig.⁵

Jelen tanulmány a Hercegszöllősi zsinat által alkotott kánonok egyház-kormányzati vonatkozásait vizsgálja: rávilágít a történelmi kontextusra, ismerteti a kánonok releváns rendelkezéseit, különös tekintettel a lelkipásztori szolgálat rendjére, a presbitériumokra alapozó gyülekezeti igazgatásra és az egyházfegyelem szabályaira. Továbbá értékeli a kánonok hatását a magyar református egyház egyház-kormányzati gyakorlatára.

Történeti háttér és előzmények

Az 1576-os hercegszöllősi zsinatot megelőzően a Magyar Királyság területén – amely Mohács (1526) után három részre szakadt – a reformáció különféle irányzatai gyorsan elterjedtek, beleértve a Lutheri evangélikus és a Kálvini református (helvét) tanokat is.⁶ Különösen a török uralom alatti déli területeken (a hódoltságban – ahol a lakosság a magyar főhatalom hiányában maga kényszerült alulról megszervezni az egyházi életet, és ebben csak saját magukra számíthattak⁷) – bizonyultak a protestáns eszmék megtartó erőnek, hiszen a nemzeti katasztrófa közepette lelki válaszokat kínáltak a lélekszámában megfogyatkozott magyarságnak.⁸ A drávai–szlavóniai területeken a reformáció helvét–kálvini irányzatának gyors térnyeréséhez hozzájárult Szegedi Kis István (1505–1572) munkássága, aki a református egyház-szervezet kiépítésének kulcsszereplője volt.⁹ Már a mohácsi vész utáni évtizedekben több karizmatikus prédikátor tevékenykedett e tájon. Sztárai Mihály például 1544-től kezdve alig hét év alatt kb. 120 protestáns gyülekezetet alapított a Drávaszögben és Szlavóniában, lerakva a református egyház alapjait e vidéken.¹⁰ Az ő nyomdokain haladva a század közepére a Drávaszög szinte minden magyarlakta települése (Hercegszöllős, Laskó, Vörösmart, Belle, Csúza, Kopács stb.) a helvét reformáció híve lett.¹¹ Az így kibontakozó egyház-szervező munka folytatójaként Szegedi Kis István dunamelléki szuperintendensként (püspökként) több egyházmegye felett gyakorolt felügyeletet, ezekben születtek azok a helyi egyházigazgatási törvények, amelyek a későbbi hercegszöllősi kánonok előzményeinek tekinthetők.¹² Ezek a korai *baranyai kánonok* nemcsak a mindennapi egyházi élet szabályozását szolgálták, hanem a hitelvek terjesztését is: a kálvini irányzat fokozatosan háttérbe szorította a lutheri irányzatot a térség reformátusságán belül. Mire elérkezett az 1570-es évek közepe, nyilvánvalóvá vált, hogy szükség van egy egységes, kodifikált református egyházrend megalkotására a térségben.¹³ Az 1560-as években már történtek erre irányuló lépések: *1562-ben* a debreceni zsinat által elfoga-

dott hitvallás 19 pontban összegezte a református püspök kötelességeit, majd *1567-ben* a debreceni alkotmányozó zsinat részletesen tárgyalta a szuperintendens, azaz a püspök feladatait.¹⁴ Ezek a korai szabályok azonban inkább elvi jellegűek voltak; egy átfogó egyház-kormányzati törvénykönyv ekkor még nem született meg, így a hercegszöllősi zsinaton nyílt alkalom ennek pótlására.

Szegedi Kis István – aki a zürichi Második Helvét Hitvallás magyarországi elfogadtatásán is fáradozott – részt vett egy közös egyházfegyelmi és egyház-szervezeti szabályzat összeállításában, de annak végleges elfogadását már nem érthette meg. Halála után utóda, *Veresmarti Illés* dunamelléki püspök 1576 nyarán összehívta a lelkipásztorok közgyűlését Hercegszöllőse, egy kicsiny drávaszögi faluba (ma Kneževi Vinogradi, Horvátország).¹⁵ A zsinat időzítése szimbolikus: nem sokkal a Mohácsi vész 50. évfordulója előtt, 1576. augusztus 16–17-én zajlott az ülés.¹⁶ A tanácskozáson negyven református prédikátor jelent meg Baranya alsó és felső részéből, magukkal hozva a korábbi kánontervezeteket. Kiemelt szerepe volt *Skaricza Máté* ráckevei lelkipásztornak, aki megőrizte és elhozta Szegedi Kis István korábbi kánonkézirátát; ezt a zsinati atyák a megbeszélések során szükséges pontokon módosították, kiegészítették, majd konszenzussal elfogadták.¹⁷ Így született meg a Hercegszöllősi Kánonok végleges szövege, amelynek szerzősége valóban közösségi: inkább tekinthető sok lelkipásztor közös alkotásának, mint egyetlen személy művének.¹⁸

Megjegyzés: A kánonok szerzői háttéréről a történészek között több vélemény született. Valószínű, hogy *Szegedi Kis István* teológiai és szervezői munkája alapozta meg a tartalmakat, bár ő már nem élhette meg végleges megfogalmazásukat. Egyes kutatók *Veresmarti Illést* tartják fő szerzőnek, mások pedig *Sztárai Mihály* korábbi munkásságának hatását emelik ki. Mindazonáltal mivel negyven lelkipásztor közösen vitatta meg és konszenzussal hagyta jóvá a szöveget, a Hercegszöllősi Kánonok valóban kollektív egyházi munka eredménye.^{19*}

A kánonokat eredetileg latin nyelven fogalmazták, ám hamarosan – felismerve gyakorlati hasznát – magyar nyelvű fordítás is készült, hogy a lelkipásztorok és gyülekezeti elöljárók szélesebb köre használhassa. A fordítás elkészültével néhány kisebb tartalmi változtatás is történt, ezért a latin és magyar verzió között apró eltérések mutatkoznak.²⁰ A török uralom alatt álló területen nyomdát működtetni nehéz volt, ezért a kész kánon-szöveget végül a Királyi Magyarország területén, Pápán nyomtatták ki 1577-ben, Huszár Dávid nyomdájában, mind latinul, mind magyarul.²¹ A két nyelvű kiadás biztosította, hogy a műveltebb lelkipásztorok mellett az egyszerűbb gyülekezeti elöljárók és hívek is megismerhessék a szabályokat anyanyelvükön. A pápai nyomtatványt nemcsak egyházi, hanem világi szereplők is hitelesítették: aláírta a vár kapitánya és a város tanácsa is, elismerve a protestáns egyház számára e normák létjogosultságát.²² A kánonokat Dunamellék mellett elfogadták a dunántúli református gyülekezetek is, sőt egyes részeit a Tiszántúlon is használták iránymutatásként.²³

A Hercegszöllősi Kánonok tehát, az első olyan *protestáns egyházi törvénykönyv* volt Magyarországon, amely regionális szinten egységes szervezeti és fegyelmi keretet biztosított a református egyház életének. A kánonok magukba foglalták a hitvallási egységet (a zsinat ugyanis hivatalosan

is átvette és kötelező hitelvként megerősítette a *Második Helvét Hitvallást*, a helvét irányzat alapvető református konfesszióját) és a gyakorlati egyházkormányzat szabályait.²⁴

Kutatások rámutattak arra, hogy számos rendelkezésük merített korábbi egyházi törvényekből. Kathona Géza például kimutatta, hogy a hercegszöllősi és az azt megelőző baranyai kánonok bizonyos pontjai visszavezethetők ógyházi zsinati határozatokra vagy középkori egyházi szabályokra (így pl. a kiközösítés intézménye, a házassági akadályokra vonatkozó tilalmak stb.), ami a reformátorok *tradicionalista törekvéseit* jelzi.²⁵ Ugyanakkor természetesen új elemeket is tartalmaztak a kánonok, melyek kifejezetten a korabeli református gyakorlat kialakítását szolgálták (ilyen újítás volt például az anyakönyvezés bevezetése vagy a zsinati úrvacsoravétel előírása).

A következőkben a kánonok tartalmát tekintjük át részletesebben, külön figyelemmel az egyházkormányzati (egyházigazgatási és egyházfegyelmi) rendelkezésekre.

A Hercegszöllősi Kánonok tartalma és egyházkormányzati rendelkezései, szerkezete és főbb témakörei.

A zsinat által elfogadott törvénygyűjtemény *46 cikkelyből* (artikulusból) állt.²⁶ A cikkelyek felépítése tükrözi a reformátorok törekvését az egyház lelki és szervezeti életének rendezésére. Az első artikulus a *Szentháromság* rövid definíciójával kezdődik, majd leszögezi, hogy a hit és üdvösség dolgában nem szabad törődni az e világi hatalmasságokkal, mert Isten minden földi uralkodó felett áll.²⁷ E megfogalmazás nyíltan kifejezi a református egyház autonómiáját a hit kérdéseiben, utalva arra, hogy sem a szultán, sem a császár vagy fejedelem nem szólhat bele a lelkiismereti ügyekbe – csakis Isten Igéje a mérvadó. Ezt követik az *egyházkormányzat alapelvei* (pl. a felső egyházi vezető és az alsóbb fokú előjárók viszonya), majd az *egyházszervezet felépítésére és működésére* vonatkozó szabályok, végül pedig a *hitvallás, egyházfegyelem és a gyülekezeti élet* konkrét előírásai.²⁸ A törvénygyűjtemény célja az evangélium tiszta hirdetésének és a gyülekezetek lelki épülésének kereteket biztosítani; ennek érdekében a cikkelyek összekapcsolták a hitvallási egységet a fegyelmi normákkal és az istentiszteleti, gyülekezeti rendtartással. A szabályok figyelembe vették a kor adottságait és a hódoltság körülményeket, ugyanakkor visszanyúltak az ősi egyházi hagyományokhoz is, ahol lehetséges volt.²⁹ Ezt támasztja alá Kathona Géza kutatása is, aki kimutatta, hogy a hercegszöllősi és korábbi baranyai kánonok számos rendelkezése (pl. a kiközösítés, a házassági tilalmak) már az *ősegyház vagy a középkori egyház zsinatainak kánonjaiban is megjelent*, jelezve a reformátorok tudatos hagyománykövetését e téren.³⁰ Az alábbiakban a Kánonok legfontosabb egyházkormányzati vonatkozású rendelkezéseit tematikus bontásban ismertetjük.

A püspök és az esperesek hatásköre

A kánonok világosan lefektetik a kollegiális egyházkormányzat alapelvét. *A püspök (szuperintendens) nem egyed-*

uralmú vezető, hanem „semmilyen ügyben ne menjen a saját feje után”; minden fontosabb döntési kezdeményezést köteles megosztani az *esperesek* (egyházmegyei seniorok) testületével és az illetékes érintettekkel, és csak az ő egyetértésük esetén cselekedhet.³¹ Ez a szabály – miszerint a püspök (azaz a szuperintendens) az esperesek hozzájárulása nélkül nem határozhat egyházkormányzati ügyekben – kifejezetten megakadályozza a püspöki hatalom koncentrációját, és biztosítja a presbiteri-zsinati elv érvényesülését a vezetésben.³² A püspök tehát csupán (ahogyan ma is mondanánk) *primus inter pares*, egyenrangú lelkipásztor a többiekkel, „azok között az első”, sőt bizonyos értelemben maga is alárendeltje a testületnek (hiszen valamely egyházközség rendes lelkipásztora kell legyen és az esperesek testületének felügyelete alatt áll).³³ A püspök csak „első az egyenlők között” a lelkipásztorok testületében, és felelősséggel tartozik a közös testületi döntések végrehajtásáért.

A zsinatok rendszeres megtartása

A kánonok stabilizálni kívánták a jó egyházi rendet azal is, hogy kötelezővé tették az *évenkénti kétszeri zsinat* megtartását. Előírták, hogy a *lelkipásztorok évente kétszer gyűljenek össze nyilvános zsinaton*, ahol „minden ügyet szorgalmasan megvizsgálunk, és helyesen, valamint jó renddel határozatokat hozunk”.³⁴ Aki alapos ok nélkül elmulasztja a zsinati megjelenést, azt közmegrovásban kell részesíteni, sőt hivatalától is megfosztható. Ez a rendelkezés az egyházkormányzat szerves részévé tette a rendszeres tanácskozást és közös döntéshozatalt, hasonlóan a későbbi egyházmegyei közgyűléseihez és zsinataihoz. A kánonok ezzel *intézményesítették a zsinati egyházkormányzatot*, biztosítva, hogy a fontos ügyeket évente rendszeresen megvitassák, és hogy a lelkipásztori kar egységes testületként működjön. Meg kell jegyezni, hogy a háborús és üldöztetési időkben e zsinatok gyakoriságát nem mindig lehetett tartani, de a hercegszöllősi elv elvi jelentőségű maradt: a református egyház kormányzása testületi alapokon nyugodott, a zsinat mint intézmény pedig fennmaradt a későbbi korokban is.

Lelkipásztorok szolgálatba lépése és áthelyezése

A hercegszöllősi törvények részletesen szabályozzák a lelkipásztorok kinevezését és esetleges áthelyezését, megelőzendő az önkényes „állomásvadászatot” és a gyülekezetek magukra hagyását. A cél az volt, hogy *egy lelkész se változtasson szolgálati helyet a nagyobb jövedelem kedvéért*, még ha hívják is máshová.³⁵ Ez a tiltás a korabeli gyakorlatra reagál, miszerint egyes prédikátorok gazdagabb, tekintélyesebb gyülekezetekbe igyekeztek átmenni, gyakran magukra hagyva a szegényebb, apró falvakat lelkigondozó nélkül. A kánonok ehelyett elvárják, hogy a lelkipásztor elsősorban „Isten egyházának épülését” keresse, ne anyagi hasznot. *A gyülekezeteknek* pedig megtiltják, hogy *önkényesen elbocsássák lelkipásztorukat* „haragból vagy önféjűségből” az egyházi felsőbbtség tudta nélkül. Ezzel a szabály-

lyal a kánonok védik a lelkipásztori hivatal stabilitását, és megelőzik, hogy a gyülekezetek pillanatnyi szeszély vagy pártoskodás miatt megfoszják pásztorukat állásától. A szöveg figyelmeztet, hogy a hívek olykor „a hízelkedőkben és állhatatlanokban inkább gyönyörködnek, mint az igaz tanítókban”, azaz hajlamosak lelkipásztorok ellen fordulni alaptalan okokból.³⁶ Ezért az ilyen elbocsátási szándékot csak az egyházkormányzati vezetők (esperesek/püspökök) jóváhagyásával lehetett véghezvinni, kollektív megfontolás után. Összességében e szabályok biztosították, hogy a lelkipásztor váltás csak fegyelmezett, ellenőrzött keretek között meheszen végbé, a gyülekezet és az egyházmegye közös döntésével, megelőzve a konfliktusokat és a hívek pásztor nélkül maradását.

Lelkipásztori fegyelmi normák

A kánonok szigorú követelményeket támasztanak a lelkipásztorok erkölcsi és szakmai életvitelével szemben. Például tiltják a lelkipásztoroknak a részegeskedést. Pál apostol intelmére hivatkozva kimondják, hogy egy prédikátor sem lehet ittas vagy iszákos, és aki ebben vétkezik, az „megbecsteleníti hivatalát”, ezért el kell távolítani a szolgálatból.³⁷ Ugyancsak megtiltják, hogy a lelkipásztor „a kocsmában együtt igyon a parasztokkal”,³⁸ mert ez méltatlan a lelkipásztori tekintélyhez, és rongálja az egyház hírnevét. A kánonok óvják a lelkeszi kart a belső viszályoktól is: előírják, hogy a lelkipásztorok egymás közötti viszálykodását, rágal-mazását, irigykedését nem tűrik meg. Ha egy prédikátor alaptalan vádaskodást vagy „önhittségből való hóbörögést” indít társai ellen, fegyelmi eljárást von maga után és akár hivatalvesztést.³⁹ Ezzel a testvéri fegyelmet és összetartást igyekeztek fenntartani a papság körében.⁴⁰ Emellett intik a „henyélő prédikátorokat” is: ha valaki elhanyagolja kötelességét, csak felveszi a javadalmát, de a munkát másokra hárítja, azt – ha intések után sem javul – megfosztják tisztségétől (a 18. cikkely rendelkezése alapján). Összességében a lelkipásztori rendre és fegyelemre vonatkozó kánonok azt a célt szolgálták, hogy a református lelkészek életvitele feddhetetlen, szolgálatuk pedig hatékony legyen, mentes a világi hívságoktól.

A gyülekezeti élet és a presbiterium

Bár a „presbiterium” kifejezést a kánonok nem használják modern értelemben, a gyülekezetek belső igazgatásában több ponton tetten érhető a *presbiteriális elv csirája*. A kánonok ugyanis bevonják a gyülekezeteket bizonyos döntésekbe és fegyelmi eljárásokba, ami a későbbi egyházkormányzatban a presbiteriumok hatáskörébe került. Például előírják, hogy ha egy lelkipásztor másik gyülekezetbe készül átmenni, az előző szolgálati helyét rendeznie kell, azaz a gyülekezettől járandóságait ne vigye el és az ottani tartozásait rendezze.⁴¹ Továbbá a kánonok kimondják, hogy új lelkipásztort egy gyülekezet se fogadjon fel olyan személyben, akinek nincs megfelelő bizonyítvány (ajánlólevele) tanulmányairól és erkölcsi feddhetetlenségéről.⁴² Ez a rendelkezés a gyülekezetek érdekeit védi,

hogy csak hiteles, kipróbált személy lehessen lelkipásztoruk, ugyanakkor biztosítja az egyház egységes minőségi követelményeit is (hiszen a bizonyítványt általában felsőbb egyházi testület állította ki). A kánonok a *gyülekezeti fegyelmet* is érintik: a 28. cikkely fenntartja az ősi egyházi gyakorlatot, miszerint a nyilvános, meg nem térő bűnösöket ki kell zárni az úrvacsorai közösségből, azaz *egyházi kiközösítéssel (kiátkozással) kell sújtani őket*.⁴³ Idézve a szöveget: „Isten Igéjének tanítása szerint kitiltunk minden bűnben élő embert, aki soha meg nem tér...”⁴⁴ A kiközösítés, vagyis a „keresztény gyülekezetből való kitiltás” fegyelme a református egyházban a presbiterium feladata lett a későbbi évszázadokban; a hercegszöllősi kánonok idején ennek végrehajtása a lelkipásztorok és a gyülekezet együttes felelőssége volt, ami azt mutatja, hogy a gyülekezeti vezetés (a későbbi presbiteriek) szerepe már ekkor körvonalazódott e fegyelmi ügyekben. A kánonok ezenfelül is számolnak a gyülekezet részvételével: például előírják, hogy a rendszeres egyházlátogatások alkalmával ne csak a lelkipásztort, hanem a *gyülekezeti tagokat* is meg kell vizsgálni hitismeretük és erkölcsük felől.⁴⁵ Ez arra utal, hogy a híveknek, különösen a gyülekezet választott tagjainak (későbbi presbiterieknek) is felelősségük van a közösség lelki állapotáért. A hercegszöllősi cikkelyek tehát megalapozzák a gyülekezetek belső önkormányzatát, még ha a korabeli szóhasználatban ez nem is külön testületként („presbiterium”) jelenik meg, hanem a gyülekezet egészére és vezetőire átruházott funkcióként.

Egyházlátogatás (vizitáció)

A kánonok fontos eszköze a fegyelem fenntartásának a *vizitáció*, azaz az egyházközségek időszakos felülvizsgálata. Elrendelik, hogy az esperesek vagy más küldöttek *rendszeres látogatást tegyenek* a gyülekezeteknél, melynek során „mind a lelkészek, mind a gyülekezeti tagok tudását és erkölcsét meg kell vizsgálni”, és a tapasztalatokról jelentést kell tenni.⁴⁶ E látogatások alkalmával a vendéglátó gyülekezet köteles a vizitátorokat megvendégszolgálni, ami a kor kulturális normáinak megfelelő elvárás.⁴⁷ A vizitáció intézménye biztosította, hogy a helyi közösségek ne szakadjanak el a szélesebb egyháztesttől, és hogy a fegyelemsértéseket vagy hiányosságokat idejében feltárják, illetve orvosolják. Ez a gyakorlat máig fennmaradt a református egyházban: a mai egyházmegyei vizitációk előképe éppen a hercegszöllősi kánonokban gyökerezik.⁴⁸

Egyházfegyelmi és erkölcsi szabályok

A kánonok számos cikkelye foglalkozik a hívek erkölcsi életének szabályozásával és a közösségi rend védelmével, ami az egyházkormányzat fegyelmi oldalát képezte. A már említett kiközösítési cikkely (28.) általános elvet ad: a megátalkodott bűnösök kizárandók a gyülekezetből. Emellett konkrét vétkeket és tilalmakat is nevesítenek. Így például kimondják, hogy „mivel a tánc keresztény és tisztességes emberhez nem illik”, ezért azt senkinek sem engedik meg, sőt a lelkipásztoroknak kötelességük „teljesen megtil-

táni” a táncmultságokat.⁴⁹ Érdemes megjegyezni, hogy a tánc tilalma nem volt példa nélküli: a *Debreceni Hitvallás* 1562-ben már külön fejezetben ítélte el a „játékokat, táncokat, látványos multságokat”,⁵⁰ s a reformátor prédikátorok közül például *Bornemisza Péter* is élesen kikelt a tánc „ördögi kísértése” ellen egy 1578-as művében, lényegében visszhangozva a hercegszöllősi zsinat szellemét.⁵¹ Ez a 30. cikkely szerinti tánctilalom jól mutatja a puritán reformatori erkölcseszményt, amely az „ördögi eredetűnek” tartott világi táncokat kizárta az istenfélő ember életéből (a tánc tiltását egyébként a korszak más zsinatai is megfogalmazzák).

A kánonok szabályozzák a házasságkötést is: a 33. cikkely szerint „senki se adjon össze... össze nem illő életkorú személyeket”, például 14 évnél fiatalabb lányt még fiatalemberhez se adjon hozzá, továbbá túl idős és fiatal házastestvéreket se (vagyis kirívó korkülönbségű párokat ne). Ez a rendelkezés a kiskorú házasságok és a kirívó korkülönbségek elleni fellépést szolgálta, összhangban a korabeli egyházi (és állami) törekvésekkel a házasság intézményének védelmére.

A kánonok emellett kitérnek a *vasárnap megszentelésére* (a híveknek kerülniük kell a munkát és világi multságokat az Úr napján), a káromkodás és istenkáromlás tilalmára (a szitkozódókat egyházi fenyítés alá kell vonni), valamint a családi élet egyéb erkölcsi normáira is. Mindezen fegyelmi szabályok azt a célt szolgálták, hogy a gyülekezetek tiszta erkölcsi légkörben éljenek, és a református közösség erkölcsi színvonala magas legyen. Bár némely előírás (pl. a tánc tilalma) a 21. századi szemnek túlzónak vagy különösnek tűnhet, a legtöbb fegyelmi cikkely ma is érvényes erkölcsi elvet hordoz, és a református egyház mai gyakorlatában is felfedezhetők a drávaszögi határozatok nyomai.

Az istentisztelet és a szentségek rendje

A hercegszöllősi zsinati szabályok a liturgikus életre is kihatottak. Elrendelték például, hogy a zsinatok alkalmával a jelenlévő lelkipásztorok *közösen úrvacsorát vegyenek*,⁵² kifejezve ezzel a hitbeli egységet és a testvéri közösséget. Szó esett arról is, hogy az úrvacsorához *csak hitben megvizsgált, értelmes hívek járulhassanak*. A 43. cikkely szerint azokat a kisgyermeket, akik még nem tudnak bűnbánatot tartani és „nem tudnak különbséget tenni az Úrnak [testének]”, nem szabad úrvacsorához engedni.⁵³ Ez lényegében a református egyházban máig érvényes elv, miszerint csak konfirmált (hitben számonkérhető) egyháztagok vehetnek úrvacsorát.

A kánonok rendelkeztek továbbá az *anyakönyvek vezetéséről*: minden lelkipásztor köteles vezetni egy könyvet, amelybe a megkeresztelt gyermekek nevét és a keresztelés dátumát bejegyezi, „hogy meg lehessen szüntetni a házassági zűrzavart”.⁵⁴ Érdekesség, hogy a római katolikus egyház is épp ebben az időben vezette be az anyakönyvezést: a *Tridentini zsinat* 1563-ban rendelte el a plébániai keresztelési és házassági könyvek vezetését, amelyet a magyar katolikus egyház 1611-től általánosított.⁵⁵ A protestánsok tehát e téren korukat megelőzve, saját egyházi hatáskörben vezették be a nyilvántartásokat. Ez a 23. cikkely a mai anyakönyve-

zés előfutára volt, biztosítva a családi kötelek nyomán követését és a rokoni fokok tisztázását a házasulók között.

A kánonok ösztönzik a gyülekezetekben a *hitoktatás* rendjét is: a szülők és tanítók felelőssége, hogy a gyermekeket a keresztyén hit alapigazságaira tanítsák (ez a 10. cikkelyben szereplő utalás az őskeresztyén papok gyakorlatára).⁵⁶ A *tanítói kar és a lelkipásztorok* együttműködését is szabályozzák: ha egy iskolamester ok nélkül ellenségeskedik a lelkipásztorával, felelősségre vonják, mert a gyülekezeti szolgálatban a harmónia megőrzése a cél.⁵⁷ Mindezen liturgiai és tanítói előírások kiegészítik az egyházkormányzati szabályokat, hiszen a hit tiszta tanítása és a sákramentumok helyes kiszolgáltatása is az egyház vezetésének feladatai közé tartozik. A kánonok tehát nem csupán adminisztratív előírásokat fogalmaztak meg, hanem a gyülekezeti lelki élet (istentisztelet, szentségek, tanítás) rendjét is szabályozták, biztosítva, hogy a református egyház minden téren a Szentírás szerinti rendben épüljön.

A Hercegszöllősi Kánonok hatása és utóélete

A hercegszöllősi zsinat kánonjai nem pusztán papíron maradtak meg, hanem a gyakorlatban is irányadó szabályzatként funkcionáltak a 16–17. századi magyar református egyházban.

A kánonok alkalmazása és kiegészítése a 16–17. században

A zsinat után a *Dunamelléki Református Egyházkerület* – melynek kialakulásához a hercegszöllősi kánonok elfogadása nagyban hozzájárult – magáénak tekintette e normákat. Sőt, a Dunántúli egyházkerület és a Tiszántúli egy része is alkalmazta őket, mivel a kánonokat sok helyütt átvették vagy irányadónak tartották.⁵⁸ Ismeretes, hogy a 17. század elejére a hercegszöllősi törvénykönyvet a református egyház több kerületében afféle „alkotmányként” tartották számon. Például a Magyar Katolikus Lexikon adatai szerint már 1630 körül nyolc egyházmegye – például a pesti, kecskeméti, solti, tolnai, vértessaljai stb. – *egyházalkotmányként* hivatkozott a Hercegszöllősi Kánonokra, és aláírásukkal megerősítették azt.⁵⁹ Ez azt jelentette, hogy a hercegszöllősi normákat ténylegesen *országos érvényűnek* tekintették a református egyház szervezetében a török hódoltság és a királyi Magyarország területén egyaránt.

A kánonok hatása különösen a *fegyelmi és kormányzati gyakorlatban* mutatkozott meg. A 17. század folyamán több más zsinat is tartott egyházalkotmányozó üléseket (pl. az 1593-as Bodrogkeresztúri zsinat, az 1646-os Szatmári zsinat, továbbá Geleji Katona István 1649-es gyűjteménye), amelyek részben megerősítették, részben kiegészítették a korábbi normákat. Mégis, a hercegszöllősi cikkelyek számos pontja tovább élt ezekben a későbbi rendelkezésekben. Példának okáért a *Geleji Katona-féle kánonok* a püspök elnevezésére már a „*superattendens*” (főfelügyelő) szót alkalmazták, de a mögöttes elv – a püspök csak primus inter pares és az esperesek közreműködésével kormányoz

– változatlan maradt. Már a *Debreceni Zsinat (1567)* alkotmányos cikkelyei és a Hercegszöllősi Kánonok között is kimutatható a folytonosság: mindegyik a presbiteriánus (testületi) elvhez közelítette a magyar református egyház rendjét, szemben az episzkopális (püspöki) hierarchiával.⁶⁰ E reformátori hagyományt folytatva az 1680-as évekre a dunamelléki református egyház nyolc egyházmegyéje mind a hercegszöllősi törvénykönyvet tekintette zsinati tekintéllyel bíró normának, így a kánonok hosszú ideig irányadóak maradtak a gyakorlatban.

Az egyházkormányzat változásai a 18. században

A 18. század folyamán a református egyház helyzete megváltozott: egyrészt az ellenreformáció korlátozta a protestánsok önkormányzatát, másrészt az állam elvárta az egyházkormányzat bizonyos fokú centralizálását. *II. Károly király Carolina Resolutiója (1731/1734)* új keretek közé szorította a protestáns egyházak életét, kikényszerítve a kerületi egyházkormányzatok egységesítését. Ekkoriban a hatóságok még azt is megtiltották, hogy a református egyház vezetőit püspököknek nevezzék: a 18. századtól 1867-ig a „püspök” cím viselése törvényileg tilos volt, ezért a szuperintendens elnevezés volt használatos hivatalosan. 1734-től kezdve a protestáns (református és evangélikus) egyházakat kerületi szinten szervezték újjá, és az állam szoros megfigyelés alatt tartotta működésüket. Noha a *Carolina Resolutio* után a református egyházban is megerősödött a egyházkerületi központ szerepe, s egyes vitás ügyekben még a 19. század második felében is hivatkoztak precedensként a régi kánonokra,⁶¹ a változó jogi környezet lassanként háttérbe szorította a hercegszöllősi törvénykönyv közvetlen alkalmazását. 1791-ben – II. József Türelmi Rendelete (1781) és a Habsburg-protestáns kiegyezés nyomán – a *református egyház országos zsinata* Debrecenben és Pesten új alkotmányt fogadott el. Az addigi szokásjogot és részben a hercegszöllősi mintákat is felhasználva alkották meg azokat a törvényeket, amelyek a türelmi időszak utáni konszolidációt szolgálták.

A hercegszöllősi kánonok öröksége a 19–20. században

A Hercegszöllősi Kánonok szellemisége tovább élt. Az egyházközösségekben a presbitériumok 19. század közepén történő hivatalos bevezetése és a modern lelkésztörvények mind visszavezethetők a drávaszögi zsinat elveire. Ahogyan Szabó István püspök rámutatott, a mai Magyarországi Református Egyház alkotmányos és jogi szövegeiben – különösen a lelkipásztorki jogállását szabályozó rendelkezésekben – fellelhetők a hercegszöllősi határozatok nyomai.⁶² Ilyen például, hogy ma is megköveteljük a lelkipásztorki áthelyezésénél a megfelelő ajánlólevelet, vagy hogy országos egységes lelkészsképző vizsgát tartunk, melynek előképét a hercegszöllősi cikkelyek teremtették meg, amikor előírták, hogy a lelkipásztorjelölt „az egész közösség előtt” vizsgát tegeyen alkalmasságáról.⁶³

Jellemző, hogy *Kiss Áron* 1881-ben külön kötetben kiadta a 16. században tartott magyar református zsinatok végzéseit – köztük a hercegszöllősi kánonokat latinból magyarra fordítva és jegyzetekkel ellátva –, ami mutatja e korai törvények maradandó egyháztörténeti jelentőségét. A 19. század végére a református egyház a modern nemzeti keretek között is megerősödött. 1885-ben a református zsinat lelkes elnöke (a mindenkorai dunamelléki püspök) a magyar Országgyűlés felsőházának tagja lett, ami mutatja, hogy a magyar állam ekkorra az egyház önkormányzatát teljes mértékben elismerte.

Ötszáz év távlatából a Hercegszöllősi Kánonok öröksége abban áll, hogy egy olyan *egységes normarendszert* adott a magyar református egyháznak, amely a Szentírásra alapozva rendezte a hit, az egyházfegyelem és az egyházkormányzat kérdéseit. A kánonok *egyszerre voltak koruk termékei és időtálló elvek hordozói*. Egyrészt választ adtak a 16. század speciális kihívásaira – a török hódoltság alatt élő, szétszórta magyarság lelki és szervezeti megerősítésére –, másrészt olyan egyházkormányzati alapelveket fektettek le (testületi döntéshozatal, lelkipásztorki fegyelem, gyülekezeti részvétellel, rendszeres zsinatok), amelyek a későbbi századokban is irányadóak maradtak. A hercegszöllősi zsinatot méltán tekinthetjük a *magyar református egyház szervezeti bölcsőjének*,⁶⁴ hiszen a kánonok máig emlékeztetnek arra, hogy egyházunk minden szolgálatának végső mércéje az evangélium tiszta és hatékony hirdetése,⁶⁵ melyet ékeesen és jó rendben, testvéri egységben kell végeznünk, Isten dicsőségére és az egyház épülésére.

Hella Ferenc

FORRÁSOK:

- BARNA Bálint: *Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok*. Parókia.hu
Magyar Katolikus Lexikon: püspök a magyar református egyházban
 Reformátusok Lapja: *A magyar reformáció bölcsője (2025)* – Szabó István nyilatkozatai
 BOGÁRDI Szabó István: *Hercegszöllősi Kánonok – hely, hatás, hagyomány*. Jubileumi tanulmánykötet
 SZABÓ András (ford.): *A Hercegszöllősi Kánonok magyar nyelvű verziója mai magyar nyelven*. Jubileumi kiadvány
 KISS Áron: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzése* (Magy. Prot. Egylet, 1881)[62]
 KATHONA Géza: *A baranyai és hercegszöllősi kánonok ősi és egykori alkotóelemei*. Theológiai Szemle
 ILLYÉS (Illés) Endre: *Egyházfegyelem a magyar református egyházban (XVI–XIX. század)*. Debrecen
 KAVECSÁNSZKI Máté: *Az Alsó-Dunamellék reformációja*. PhD értekezés, Debrecen, 2014
 LÁBADI Károly: *Hercegszöllős és zsinata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2022

JEGYZETEK

- https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152048/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_039-076o_Bogardi.Szabo.Istvan_Hercegszollosi.Kanonok.pdf (letöltés: 2026.01.30.)
- Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- A magyar reformáció bölcsője
- Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok

- 6 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 7 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 8 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 9 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 10 A reformáció emléknapja a Drávaszögben és Szlavóniában - Külhoni Magyarok
- 11 A reformáció emléknapja a Drávaszögben és Szlavóniában - Külhoni Magyarok
- 12 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 13 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 14 püspök a magyar református egyházban – Magyar Katolikus Lexikon
- 15 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 16 Szegedi Kis István utódja, Veresmarti Illés püspök egy drávaszögi kis faluba, Hercegszöllősbe (jelenleg Kneževi Vinogradi néven Horvátországhoz tartozik) hívta össze a közzsinatot 1576. augusztus 16–17-ére – nem sokkal Mohács 50. évfordulója előtt –, hogy megtárgyalják a kánonok kérdését. A korábbi kánonok kéziratát, amelyet Skaricza Máté ráckevei lelképásztor őrzött meg, időközben szükségessé vált módosításokkal egészítették ki, végül a jelen lévő negyven lelképásztor elfogadta azt és így hatályba is lépett. Az elfogadott szövegváltozat ennek fényében inkább tekinthető sokak közös munkájának, mint Szegedi Kis Istvánéknak vagy bárki másénak. A negyven aláírást később újabb lelkészek aláírása is követte, még a 17. században is sokan csatlakoztak utólag az elfogadók köréhez.
- 17 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 18 Ua.
- 19 A magyar reformáció bölcsője
- 20 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 21 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 22 A magyar reformáció bölcsője
- 23 A magyar reformáció bölcsője
- 24 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152048/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_039-076o_Bogardi.Szabo.Istvan_Hercegszollosi.Kanonok.pdf (letöltés: 2026.01.28)
- 25 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152048/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_039-076o_Bogardi.Szabo.Istvan_Hercegszollosi.Kanonok.pdf
- 26 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 27 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 28 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 29 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 30 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152048/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_039-076o_Bogardi.Szabo.Istvan_Hercegszollosi.Kanonok.pdf
- 31 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 32 püspök a magyar református egyházban – Magyar Katolikus Lexikon
- 33 püspök a magyar református egyházban – Magyar Katolikus Lexikon
- 34 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 35 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 36 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 37 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 38 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 39 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 40 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 41 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 42 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 43 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 44 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 45 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 46 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 47 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 48 *Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok*
- 49 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 50 <https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/b3754cea-8195-4b15-a171-2c2e1dc0aa46/content> 77. o
- 51 <https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/b3754cea-8195-4b15-a171-2c2e1dc0aa46/content> 77. o
- 52 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok
- 53 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 54 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 55 Hajdúdorogi Főegyházmegye
- 56 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 57 https://parokia.hu/data/attachments/2026/01/27/152206/Hercegszollosi.Zsinat.450_zsebkonyv_131-147o_A.Hercegszollosi.Kanonok.mai.magyar.nyelven.pdf
- 58 A magyar reformáció bölcsője
- 59 <https://leporollak.hu/egyhtori/magyar/KISS7.HTM>
- 60 püspök a magyar református egyházban – Magyar Katolikus Lexikon
- 61 A magyar reformáció bölcsője
- 62 A magyar reformáció bölcsője
- 63 A magyar reformáció bölcsője
- 64 A magyar reformáció bölcsője
- 65 Parókia – Négyszázötven éves örökségünk: a Hercegszöllősi Kánonok

Az imádkozó egyház Isten előtt és a világban

Rendszeres teológiai megfontolások a magyarországi református egyház Imádság Évéhez, 2026¹

*Csendesedjete el, és tudjátok meg, hogy én vagyok az Isten!
(Zsolt 46,11)²*

A tanulmány a Magyarországi Református Egyház 2026-os „Imaévének” összefüggésében, kifejezetten rendszeresteológiai perspektívából vizsgálja a keresztyén imádság teológiáját, történeti alakulását és kortárs egyházi gyakorlatát. A dolgozat egyrészt nemzetközi empirikus vallásszociológiai kutatásokra építve elemzi a magyar imádság-gyakorlat visszaesését és szekularizációs kontextusát, másrészt klasszikus és kora újkori források (Augustinus, Tertullianus, Didakhé, Kálvin, Barth, Bonhoeffer, magyar kegyességi irodalom) doktrinális értelmezésével határozza meg az imádság helyét az egyházzól, a Szentlélekről és a megigazulásról szóló tanításban. Lauren F. Winner, Sarah Coakley és Ashley Cocksworth nyomán az „elrontott” imádság formáit – manipuláció, spiritualizált individualizmus, funkcionális – a bűn krisztológiai és pneumatológiai diagnózisaként tárgyalja. A szerző amellett érvel, hogy az imádság csak akkor válhat az egyházi megújulás szisztematikusan megalapozott locusává, ha a panasz, a közbenjárás és a dicséret teljes skáláját liturgikus és dogmatikai szinten egyaránt rehabilitáljuk, és az imádságot újra Krisztus-testének közös, tanulható és tanító gyakorlataként értelmezzük.

The article offers a systematic-theological inquiry into Christian prayer within the framework of the Reformed Church in Hungary’s 2026 “Year of Prayer.” It brings empirical studies (ESS, Pew) into conversation with classical doctrinal sources (Augustine, the Didache, Calvin, Barth) and Central European traditions of piety to ask how prayer can be understood simultaneously as a divine gift and as a practice damaged by sin. Engaging recent work by Lauren F. Winner, Sarah Coakley, and Ashley Cocksworth, the study develops a theological account of “distorted” prayer—ranging from manipulative and instrumental forms to spiritualized individualism—as a challenge for ecclesiology, soteriology, and pneumatology. It argues that the renewal of congregational life depends on recovering the full biblical range of lament, intercession and praise, and on re-locating prayer at the heart of the church’s visible life: as a shared, learned and teachable practice in which Christ himself prays in and with his body.

I. AZ IMÁDSÁG MAI ÁLLAPOTÁNAK PROBLÉMÁI – TEOLÓGIAI DIAGNÓZIS

Bevezető megjegyzések

Kevés dolog árul el többet arról, hogy kiben hiszünk, hogyan értjük önmagunkat és mit gondolunk az egyházzól, mint az, ahogyan – vagy ahogyan már nem – imádkozunk. A hitvallásos dokumentumaink elolvashatók, felmondhatók, de az egyház lelkiülete meg is hallható. A hit rögzített formulái megmutatják, mit vallunk igaznak, de az imádság mutatja meg, hogyan él ez a hit a közösség szívében.

A Magyarországi Református Egyház 2026-os „Imádság évében” őszintén szembe kell néznünk azzal, hogy az imádság sok hívő ember személyes életéből fokozatosan kikopik, és ezzel párhuzamosan az egyházi gyakorlatban is sérült, elbizonytalanodott formákat ölt. Az imádság kortárs gyakorlata ezért ma már nem magától értetődő adottság, hanem teológiai kérdés.

A legfrissebb Közép-Kelet európai vallásszociológiai kutatások is jelzik, hogy Magyarországon nemcsak az egyházi kötődés gyengül, hanem a mindennapi, artikulált vallás-gyakorlat – köztük az imádság – is erősen visszaesett. Az

European Social Survey 2018 óta elérhető Magyarországra vonatkozó adatai szerint a felnőtt lakosság jelentős része ’soha’ vagy ’szinte soha’ nem imádkozik, és a fiatalabb korosztályokban – különösen a 35 év alattiaknál – a rendszeresen imádkozók aránya kifejezetten alacsony. Az ESS 2018–2022-es adatai szerint a felnőtt lakosság mintegy egyharmada soha vagy szinte soha nem imádkozik, és a 35 év alattiak körében a rendszeresen imádkozók aránya 20% alá esik.³ A Pew Research Center közép- és kelet-európai vizsgálatai ugyanezt erősítik meg. A gyakran vagy rendszeresen imádkozók csak kisebbséget alkotnak, miközben a ’soha’ vagy ’szinte soha’ nem imádkozók aránya folyamatosan emelkedik.⁴ Mindez egy olyan kulturális közegben történik, ahol a szekularizált, önmagára irányuló spiritualitás, a posztkeresztyén normák, a digitális életformák – a figyelmet és identitást alapvetően képernyőhöz kötött gyakorlatok – terjedése, valamint a gyülekezetek tartós fogyása erősen átrendezi az ember vallásos önértelmezésének, mindennapi hitéletének és egyházi gyakorlatának kereteit.

Ilyen közegben az imádság nem egyszerűen csak elmarad, hanem más formákba csúszik át. Elveszítheti biblikus és szentháromságos tájékozódását, és nem tudja már hordozni az egyház életének teológiai rendjét. Ezért a mai helyzet arra

késztet bennünket, hogy az imádságot ne pusztán egyéni lelki gyakorlatként, hanem teológiailag is sérülékeny és újratájolást igénylő egyházi valóságként vizsgáljuk.

A kérdés tehát mélyebbre vezet annál, mint amit a gyakorisági statisztikák önmagukban jelezni tudnak. Az imádság visszaszorulása nem pusztán mennyiségi jelenség, hanem teológiai természetű problémára mutat rá. A kortárs teológiai reflexió egyre világosabban látta, hogy az imádság soha nem semleges gyakorlat, mert az imádkozó ember szíve – és az egyház intézményi „teste” – ugyanúgy ki van téve a bűn, az öncsalás és a hatalmi logikák torzító dinamikáinak, mint életünk más területei. Lauren F. Winner imádságról, úrvacsoráról és keresztségről szóló vizsgálata találoan beszél ’jellemző károkról’ (*characteristic damage*), olyan sérülékenységekről, amelyek nem külső sebekként rakódnak a gyakorlatra, hanem annak saját szerkezetéből fakadnak.⁵

Ez a sérülékenység ugyan nem modern jelenség, mégis különösen élesen mutatkozik meg ma. Éppen ezért érdemes tekintetünket – egy pillanatra – arra a hagyományra irányítani, amelyben az imádság formái még tisztábban őrizték teológiai rendjüket. A magyar imádság-hagyomány – különösen a református vonal, Sárospataki Kollégium körével együtt – érzékletesen mutatja meg, mit jelent, amikor az egyes ember szava szinte magától fordul át a gyülekezet, az egyház és az ország sorsáért mondott könyörgésbe.⁶ Szenci Molnár Albert zoltárfordításai mint normatív, biblikus imaformák, Árva Bethlen Kata könyörgései, I. Rákóczi György fejedelmi bűnbánó imái, Károli Gáspár bibliafordításának imanyelve, Medgyesi Pál puritán, bűnbánatra és engedelmességre hívó imaképe, valamint a Sárospatakhoz is kötődő Comenius imádságfelfogása és Tolnai Dali János zoltár- és istentiszteleti rendvédelme – a pataki Agenda úrvacsorai imáival együtt – mind azt példázzák, hogy ebben a hagyományban az imádság nem önmegerősítő technika vagy retorikai teljesítmény, hanem Isten ítélete és kegyelme előtt való őszinte önfeltárlkozás. Az imádság a valóság egészének Isten előtti értelmezése, amely egyszerre személyes, intézményi és gyülekezeti közösségi felelősség.

Ehhez a mintázathoz sajátos módon kapcsolódik például II. Rákóczi Ferenc is, aki bár katolikus hitben élt és halt meg, *Vallomásaiban* és a *Confessio peccatoris* lapjain olyan bűnbánó, vallomások imanyelvet formál, amely sok tekintetben rokon a magyar „*confessio cordis*” protestáns hagyományával.⁷ A legújabb lelkiségtörténeti kutatások rámutatnak, hogy a régi magyar imádságirodalom nem a ’nagy irodalom’ peremjelensége, hanem a mindennapi vallásos önértelmezés, a családi, gyülekezeti és politikai-társadalmi identitás egyik fő hordozó tere.⁸

Ezek a nevek és életművek – Szenci Molnár Albert, Árva Bethlen Kata, I. és II. Rákóczi, Károli Gáspár, Medgyesi Pál, Comenius, Tolnai Dali János, valamint a Sárospataki Kollégium és gyülekezet történetéhez kötődő más tanítók, lelkipásztorok és diákok imádkozó nemzedékei – nem lezárt kánont, hanem egy jellegzetes mintázatot rajzolnak ki. A fenti felsorolás ennek a mintázatnak csak néhány, különösen beszédes csomópontját érinti. A nyomtatott és kézíratos imakönyvek, agendaszövegek és népénektárak egyszerre tükrözik és formálják a családi, Kollégiumi és gyülekezeti imádság mindennapi gyakorlatát. Közben a katolikus és protestáns hagyomány között – minden dogmatikai különbség

mellett – meglepően sok a közös szerkezeti vonás: a bűnbánat, a közbenjáró könyörgés és a hálaadás alkotják az alaptípust.⁹ Az imádságtörténeti mintázat ugyanakkor jól érzékelteti, milyen nagy az eltérés számos mai imádságformánk és a hitvallásokhoz, bibliai rendhez igazodó régebbi gyakorlat között. Fontos azonban azt is látnunk, hogy ezek az imádságos hagyományok nem egy konfliktusmentes, ideális egyházi állapot lenyomatai. Éppen ellenkezőleg: válságok, megfáradások és a teológiailag is értelmezendő lelki kimerülések közegében születtek meg. Az imádság intenzív újragondolása sok esetben éppen az egyház belső törekénységére adott válasz volt.

Ennek a törekénységnek a modern egyháztörténeti tapasztalata különösen élesen rajzolódik ki a 20. század magyar egyházi tanúságtételeiben. A magyar egyháztörténetben ennek egyik legmarkánsabb példája Ordass Lajos „*Az imádkozásról*”¹⁰ című írása. Ordass nem egy rendezett, önmagát biztonságban tudó egyház imanyelvét rögzíti, hanem azt a határhelyzetet, amelyben az imádság az egyházi lét utolsó, mégis el nem vehető tere marad. Számára az imádkozás nem kegyességi technika és nem liturgikus teljesítmény, hanem a hit és a lelkiismeret melletti kitartás gyakorlata: az a beszéd, amely akkor is megszólal Isten előtt, amikor az egyház nyilvános szava elnémul, intézményi mozgásteret beszűkül, és az emberi biztosítékok elfogynak. Ebben az értelemben Ordass tanúságtétele nem megszakítja, hanem radikális módon kielezi azt a reformátori felismerést, hogy az imádság nem az egyház erejének, hanem Istenhez kötöttségének kifejeződése.

A továbbiakban arra a jellemzően három jól körülírható torzulásra összpontosítunk, amelyek az imádság jelenkori alakzatait különösen sérülékennyé teszik. Az imádság egyre gyakrabban válik technikává, a pszichologizált önfejlesztő spiritualitás eszközévé, amelyben az ember a saját belső egyensúlyát keresi inkább, mint Isten jelenlétét. Emellett megjelenik az imádság performansz-jellege, amikor a láthatóság, a szereplés és a hatás logikája írja át a könyörgés szerkezetét, és a liturgikus ima a közönségnek szánt üzenetté vagy retorikai teljesítménnyé alakul. Végül nem kerülhető meg az imádság ideologikus használata sem, amikor a könyörgés politikai vagy identitáspolitikai jelzéseket hordoz, és a „ki tartozik ide” határainak kimondatlan kijelölésévé válik.

Célunk azonban nem a hívő ember imádságának megkérdőjelezése, hanem éppen ellenkezőleg: annak megmutatása, hogyan térhet vissza az imádság a maga eredeti, szentháromságos terébe. A református hitvallások tanúságtétele szerint az imádság nem technika, nem előadás és nem eszköz, hanem a Fiú által, a Lélekben az Atya elé járuló egyház élete – olyan cselekvés, amelyben az ember nem önmagát, hanem Isten dicsőségét keresi, és amelyben az egyház nem önmagát teszi láthatóvá, hanem Krisztust.

A tanulmány ezért amellett érvel, hogy a „sérült imádság” gyógyulása nem technikai megújító program, hanem szentháromságos és egyháztani újratájolás kérdése. Először az imádság torzulásait (technika, performansz, ideológia) tárjuk fel, majd a Úri imádság és a református hitvallások rendje felől mutatjuk meg az imádság teológiai struktúráját. Ezt követően az imádkozó egyházat a *totus Christus* perspektívájában értelmezzük, ahol az imádság nem magányos lelki

gyakorlat, hanem az egyház közösségi létmódja Isten előtt. Végül azt vizsgáljuk, hogyan válhat mindez egy olyan misz-sziói fordulatá, amelyben az imádkozó egyház egyszerre hordozza Isten dicsőségét és a világ terheit.

1. Az imádság hármasság torzulása: technika, performansz, ideológia

Lauren F. Winner nyomán az imádság sérülékenységét nem elsősorban véletlen visszaélésekben, hanem magának a gyakorlatnak a szerkezetében rejlő törekenységben kell lát-nunk.¹¹ Ashley Cocksworth Barth imádság olvasata ezt az irányt erősíti, amikor rámutat arra, hogy az imádságról szóló dogmatikai beszéd könnyen idealizálja a gyakorlatot, ha nem számol a bűn és a félrecsúszás valóságával.¹² Sarah Coakley pedig a vágy, a sebezhetőség és a hatalom finom összjátékát elemzi az imádságban, s ezzel jelzi, hogy ugyan-az a gyakorlat egyszerre lehet a Szentlélek tere és torzulások hordozója.¹³ A következő három torzulás ezért nem elszige-telt hibákra, hanem olyan ismétlődő mintázatokra mutat rá, amelyek a mai egyházi valóságban újra és újra felbukkan-nak, s ha nem veszünk róluk tudomást, lassan magát az imádság fogalmát írják át.

a) Az imádság mint technika – a pszichologizált spiritu- alitás

A későmodern környezetben az imádság egyre gyakrab-ban jelenik meg terápiás eszközként. Imádkozunk, hogy jobban érezzük magunkat, hogy csökkenjen a szorongás, rendeződjenek a belső feszültségek, és növekedjen az önis-meret. A spirituális gyakorlat így észrevétlenül az önsegítő (*self-help*) logikába illeszkedik. Az imádság az én jólétét szolgáló technikává válik. Tanya M. Luhrmann etnográfiai vizsgálatai jól mutatják, hogyan válik tanulható, gyakorolha-tó készséggé a karizmatikus imádság, amely egyszerre hoz érzelmi megkönnyebbülést és erősíti a belső világra irányuló figyelmet.¹⁴

Önmagában természetesen semmi kifogásolni való nincs abban, ha az imádság gyógyító, vigasztaló tapasztalatokat hordoz. A gond ott kezdődik, amikor a terápiás haszon válik az imádság elsődleges céljává, s az imádkozó ember már nem a Szentháromság közösségében kíván részesedni, hanem önmagát akarja stabilizálni. Ilyenkor az imádság ant-ropocentrikussá válik és elhagyja azt a rendet, amelyben a Fiú által, a Lélekben az Atyához forduló egyház könyörög. A református tradíció klasszikus imái – a Heidelbergi Káté, Kálvin Intitutiójának imádság-fejezete – következetesen Isten dicsőségét keresik, és az „én” javát ennek gyümölcsé-ként látják.¹⁵ Amikor az ima elsődleges tárgya az „én” jobb közérzete, az imádság könnyen spirituális bálvánnyá válik. Olyan eszközzé, amellyel önmagunkat tartjuk fenn Isten helyett.

b) Az imádság mint performansz – a nyilvános szereplés tere

A médiatizált, digitális kultúrában az imádság óhatatlanul széles körben láthatóvá válik. Istentiszteleteket közvetítünk online, liturgikus imádságokat osztunk meg közösségi médi-ában, gyülekezeti imáink nyelve gyakran tudatos retorikai

eszköztárat mozgósít. A liturgioteológia régóta hangsúlyoz-za, hogy az imádság valóban testet, teret és gesztusokat érintő, „performáló” cselekvés. A probléma nem a performativitással, hanem azzal a finom elcsúszással kezdő-dik, amikor a performansz logikája veszi át az uralmat. Ekkor az imádság elsődleges referenciapontja már nem Isten, hanem a jelenlévő, vagy a képernyő másik oldalán ülő közönség.

Jézus figyelmeztetése a Hegyi beszédben éppen ezt a váltást leplezi le: „ne legyetek olyanok, mint a képmutatók, ... hogy lássák őket az emberek” (Mt 6,5–7¹⁶). A nyilvános imádság nem önmagában problematikus – az egyház kezdet-től fogva nyilvánosan imádkozott –, de akkor hagyja el teo-lógiai helyét, amikor a belső mérce az lesz, hogy mennyire hatásos, megható, emlékezetes az ima. Amennyiben a litur-gikus imádság elsősorban kommunikációs eszközzé válik (mit üzenünk vele a gyülekezetnek), akkor az imádság las-san a prédikáció kódolt folytatásává lesz, és elveszíti azt a csöndes transzcendencia-tudatot, amelyben az egyház – a hallgatóságtól függetlenül – Isten elé áll. Coakley mutat rá arra, hogy az imádságunk valódi performativitása nem abban áll, hogy mennyire sikerül a közönség előtt, hanem abban, hogy Isten előtt sebezhetővé válunk, és ebben a sebezhetőségben formálódik át a vágyunk.¹⁷

c) Az imádság mint ideológia – politikai és identitáspoli- tikai kódolás

A harmadik torzulás ott jelenik meg, ahol az imádság nyelve politikai vagy identitáspolitikai jelzéseket hordoz. Lauren F. Winner történeti esettanulmányai jól mutatnak rá erre. Például arra, hogy miként imádkoztak amerikai déli, rabszolgatartó keresztény nők rabszolgáikért, az engedelmes lelkiületért, miközben magát az imádságot a fennálló hatalmi viszonyok legitimálására használták. A könyörgés és köz-benjárás nyelve így alig észrevehetően a rendfenntartás esz-közévé vált. Az imádság nem kérdőjelezte meg, hanem – teológiai nyelven – megszentelte a status quo-t.

A jelenség azonban nem maradt a történelmi múltban. Kortárs gyülekezeti imádságainkban is felismerhető, amikor egy-egy könyörgés valójában politikai állásfoglalás, identi-táspolitikai üzenet, vagy a 'ki tartozik ide' határainak kijelölése lesz. Nem az a probléma, hogy az imádság politikai dimenziót hordoz – az Úri Imádság első kérései („jőjjön el a te országod”) eleve Isten uralmának közéleti következmé-nyeit implikálják. N. T. Wright ebben a tekintetben joggal hangsúlyozza, hogy aki komolyan imádkozza a Miatyánkot, az Isten forradalmát hívja, nem a sajátját.¹⁸ A döntő külön-bőség itt az, hogy melyik „országot” kérjük: Isten országát, amely relativizálja mind a saját pártunk, mind a saját nemze-ti narratívánk igazságigényét, vagy egy világi programot, amelyhez csak Isten nevét kérjük pecsétnek.

Az imádság teológiai helyreállítása ezért nem pusztán helyes technikák megtanítását jelenti, hanem annak újrata-nulását, hogy kinek a jelenlétében és milyen rendben szólal meg az egyház. Az imádság éve csak akkor lehet valóban a megújulás éve, ha a személyes és közösségi gyakorlatok mögött újra kirajzolódik az a szentháromságos horizont, amelyben az egyház nem önmagát, hanem Krisztust hívja segítségül – és engedi, hogy az ő Lelke formálja át az imád-ság szavait, sóhajait és csöndjeit.

2. A „sérült imádság” fogalma: biblikus és teológiai megközelítés

A három vázolt torzulás mögött egy kényesebb dogmatikai kérdés húzódik: maguk az imádságok lehetnek-e bűnösök, sérültek? A klasszikus protestáns hagyomány – jó okkal – az imádságot Isten jó ajándékának tekinti. A Heidelbergi Káté 116. kérdése szerint az imádság a hálaadás fő része. Így a kegyelem, nem pedig a bűn rendjéhez tartozik. A II. Helvét Hitvallás V. fejezete ugyanakkor világosan fogalmaz: Isten Maga tanít minket imádkozni a Szentlélek által, „kimondhatatlan fohászkodásokkal” (Róm 8,26) vezetve gyenge, tökéletlen imáinkat. A gyengeség és tökéletlenség itt nem pszichológiai, hanem teológiai kategória. Az emberi imádság ugyanis önmagában nem képes arra, amire hivatott, csak a Lélek közbenjárásában.

Karl Barth az *Egyházi Dogmatikában* az imádságot annak a pontnak látja, ahol a teremtmény a leginkább Isten előtt van. A hit, az engedelmség és az imádság egységében válik láthatóvá, mit jelent Isten előtt (*coram Deo*) élni. A teremtett lét csúcspontja szerinte az, amikor az ember hittel és engedelmséggel egybegyűlik Isten színe előtt az imádságmondásban.¹⁹ Barth azonban nem naiv. Arra is felhívja figyelmünket, hogy az imádságba „minden emberi rövidlátás, értelmetlenség és ostobaság” belesodródik – ahogyan ezt egy érzékletes képpel illusztrálja is. A bűn úgy folyik bele az ima folyásába, mint a bázei vegyipar szennyvize a Rajnába.²⁰ Az imádság tehát lényegénél fogva jó ajándék, de nem immunis a bűnre; mint minden teremtményi valóság, hordozza az elferdülés lehetőségét.

Ashley Cocksworth ezt a barthi intuíciót dolgozza tovább, amikor a „negatív imádság-teológia” szükségességéről beszél.²¹ Barth imádság-tanát úgy értelmezi, mint amely döntően pozitív dinamika felé húz (az ima mint a hit fő gyakorlata), de rámutat arra, hogy az *Egyházi Dogmatika* imádságról szóló szakaszai különösen ki vannak téve annak a veszélynek, hogy az imádságot mindenre megoldásként kezeljék.²² Cocksworth ezért a barthi teremtés 'árnyékoldala' (*schattenseite*) fogalmát hívja segítségül, vagyis azt a dimenziót, amelyben a jó teremtés valósága a bűn sötét kíséretében jelenik meg. Az imádság teológiájának nemcsak a kegyelmi oldalról, hanem az árnyék felől is szólnia kell arról, hogy az imádság hogyan mehet félre, és miként válhat a bűn közegévé.²³

Lauren F. Winner hasonló irányból közelít, amikor az imádságot – az úrvacsorával és a keresetséggel együtt – 'sérült ajándéknak' (*damaged gift*) nevezi.²⁴ Augustinus 'a jó hiánya' (*privatio boni*) gondolatára támaszkodik, és a bűnt nem önálló „anyagként”, hanem a jó megfosztottságaként, a formájától megfosztott jóként kezeli.²⁵ Az imádság ebben az értelemben akkor sérül, amikor nem tölti be saját formáját; amikor nem Isten dicsőségére, nem az ő országa felől, nem Krisztus imádságába ágyazva szólal meg, hanem öngazolást, hatalmat, kontrollt keres. A 'jellemző kár' (*characteristic damage*) éppen az, hogy az imádság – mivel erős spirituális és erkölcsi tekintélye van – különösen alkalmas arra, hogy morálisan problematikus vagy egyenesen bűnös szándékokat fedjen el, sőt szentesítsen.²⁶

A „sérült imádság” fogalma tehát nem az imádság elvetését jelenti, hanem teológiai józanságot. Annak belátását,

hogy amíg imádkozunk, addig szükségünk van arra is, hogy az imádságainkról kritikusan beszéljünk – Isten Igéje és Szentleke világosságában.

3. Az imádság árnyoldala: a hallgatás, a kudarc és a meg nem hallgatás

Az imádság sérüléséről szóló elemzésünk nem teljes, ha nem nézünk szembe azzal a tapasztalattal, amely sok hívő ember számára a legfájóbb: imádkoztunk és mégsem történt semmi. A Zsoltárok könyve számos olyan imát tartalmaz, amelyek befejezetlennek tűnnek. A panasz, a jalkiáltás nem oldódik fel egyenes válaszbán (Zsolt 13; 22; 88). A 88. zsoltár végén nincs feloldás, nincs doxológia – csak sötétség és Isten hallgatása. Ezek a zsoltárok mégis a kánon részei. Isten maga őrizte meg az egyház számára a meg nem hallgatás imáját.²⁷

Jézus imája a kereszten – „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Zsolt 22,2; Mt 27,46) – ennek a hagyománynak a legmélyebb pontja. Itt az imádság maga válik a szenvedés és az elhagyatottság nyelvéné. Nem megoldás a szenvedésre, hanem annak legőszintébb, Istenre vetett kiáltása. A krisztológiai horizont nélkül az imádság hallgatásáról szóló elemzése könnyen elpszichologizálódhat. Krisztus imája azonban azt jelzi, hogy a hallgatás tere is Istenhez tartozik.

Barth imádság-teológiája döntően a kegyelem oldalát emeli ki. Nála az imádság az a hely, ahol Isten jó rendje helyreállítja a teremtményt.²⁸ Cocksworth joggal figyelmeztet arra, hogy ha a teológia csak az imádság mint gyógyulás nyelvét beszéli, akkor kevés hely marad a gyülekezetben azoknak, akik azt tapasztalják, hogy az imádság nem oldja meg a problémát, sőt néha még mélyebbre visz a csendben. Ha a hallgatás, a kudarc, a meg nem hallgatás nem kap teológiai helyet, akkor két dolog történik: vagy láthatatlanná válik (erről „nem beszélünk”); vagy a szenvedőt tesszük felelőssé („ha igazán hinnél, nem így lenne”).²⁹

A reformatori hagyomány nem ismeri el ezt az egyszerűsítést. Kálvin számára az imádság a hit gyakorlása, de Isten és ember között nem mechanikus kapcsolatként értendő.³⁰ Az imádság nem egy automata, amelybe kérés kerül, és azonnali válasz esik ki. A hit éppen abban mutatkozik meg, hogy kitart az imádságban a hallgatás idején is. A Zsoltárok panaszhagyománya ezért kanonikus. Az egyház számára nyelvet ad a szenvedéshez, a kétséghez, a tiltakozáshoz – Isten előtt, nem Istenen kívül.

A 'sérült imádság' tehát nemcsak a bűnnel terhelt imákat jelenti, hanem azt a törékeny teret is, ahol a hit és a tapasztalat között feszültség keletkezik. Amennyiben az imádság évében erről nem beszélünk, akkor éppen azok maradnak ki a közös imádkozásból, akik a leginkább sóvárognak Isten válasza után.

4. A kortárs kontextus diagnosztikus összefoglalása

Az imádság mai torzulásainak leírása nem pesszimizmus, hanem józanság. A Magyarországi Református Egyház számára a 2026-os imádságév akkor lesz hiteles, ha nem csupán több imádságot hirdet, hanem az imádság megtérését is. Ez a megtérés három egymást átszövő dimenziót érint.

Trinitárius helyreigazítás:

Az imádság nem technika az 'én' javítására, hanem belépés a Fiú imádságába a Lélek által, az Atya előtt. A Heidelbergi Káté imádságról szóló része éppen ezért hálaadasként beszél az erről: Isten dicsősége az első, az emberi javak ennek gyümölcsei. Az imádság évének egyik fő feladata az lehet, hogy a gyülekezetekben újra világossá váljék, hogy amikor imádkozunk, akkor nem önmagunkat hangoljuk, hanem Krisztus imájához csatlakozunk, aki „mindig él, hogy esedezzzék értünk” (Zsid 7,25).

Ekléziológiai beágyazottság:

Az imádság nem a magánszféra lelki gyakorlata, hanem az egyház testének cselekvése. Amikor az egyház együtt imádkozik, a teljes Krisztus (*totus Christus*) szólal meg. A Fő és a tagok együtt. Ez – ha komolyan vesszük – kettős védelmet jelent a torzulásokkal szemben. Egyrészt óv a performansz-imától, mert a liturgikus imádság súlypontja nem az imádkozó személy hatásossága, hanem az, hogy Krisztus neve alatt könyörög az egyház. Másrészt óv az ideologikus imától, mert a közösség imádsága nem önmaga identitásának bezárását szolgálja, hanem Krisztus egyetemes testének látására nevel.

Radikális (apofatikus) őszinteség:

Az imádkozó egyház Isten előtt nemcsak dicsérni és hálát adni mer, hanem panaszkodni, kérdezni és hallgatni is. A biblikus imádság spektruma a dicsérettől a tiltakozásig terjed. Az egyház imádsága akkor igaz, ha ez a teljes spektrum jelen lehet benne. Ebben a vonatkozásban a 'Imádság Évének' egyik legmélyebb lehetősége az lehet, ha figyelmüket arra is ráirányítja, hogy a gyülekezetekben teret kapjanak a panasz-zsoltárok, a közös csend, a kimondott és ki nem mondott kérdések.

5. „Csendesedjetek el”: a Zsolt 46, 11 teológiai fordulata

A Zsolt 46,11 nem lelkigyakorlatos mottó, hanem teológiai imperatívusz. „Csendesedjetek el, és tudjátok meg, hogy én vagyok az Isten!” A zsolttár válsághelyzetben szólal meg. Egy kis királyság áll a birodalmi erőter szorításában, földindulás, háború, népek zúgása közepette. Egyetlen biztos pontja van: Isten jelenléte, aki velünk van (a refrén Imánuel-motívuma).

A zsolttár csúcspontja az a rész, ahol Isten háború-ellenes cselekvését hirdeti. „Véget vet a háborúknak a föld végső határáig, eltöri az íjat, szétöri a dárdát, tűzben égeti el a harci kocsikat” (Zsolt 46,10). Ezt követi a hirtelen nézőpontváltás, amikor már nem a zsolttáros beszél Istenről, hanem Isten szól az emberhez. A „Csendesedjetek el” (héber *rāphū*) jelentése: „engedjetek el, lazítsatok, hagyjátok abba” – az erőltetett szorítás felengedése. Leengedni a feszült kezét, elengedni a fegyvert, feladni a görcsös önfenntartást és önigazolást.³¹

Az imádság itt nem teljesítmény, hanem beismerés. Nem az a cselekvés, amellyel valamit elérhetünk Istennél, hanem annak elismerése, hogy Isten az Isten – és mi nem vagyunk azok. A csend nem passzivitás és nem spirituális technika, hanem az a tér, ahol az ember kilép saját cselekvési logikájából, és Isten uralmának erőterébe lép.

A reformatori teológia számára a csend nem végállomás, hanem átjáró. Az a pont, ahol az ember felhagy saját szavai önigazoló ismétlésével, és teret enged Isten Szavának. Az imádság teológiája ezért nem az antropológiánál, hanem a krisztológiánál kezdődik, a Fiú imádságánál. „Nem tudjuk, hogyan is kell imádkoznunk, ahogyan kellene...” (Róm 8,26) – ezért az egyház nem magától találja ki az imádság rendjét, hanem átveszi Krisztus tanítását erről (Úri imádság és amit a hitvallások a Szentírás tanúsága alapján összefoglalnak).

Az Úri imádság és a református hitvallások belső logikájának újra olvasása ezért nem a régi szövegek tiszteletkörös felidézése, hanem gyógyszer a sérült imádságra. Olyan forma, amely kifeszíti énközpontú imáinkat Isten országa, dicsősége és igazsága felé. A továbbiakban ezért az Úri imádság és a hitvallásaink struktúráját úgy vizsgáljuk, mint amelyek – a Szentírás tanúságához hűen – újra megtanítanak imádkozni.

II. AZ IMÁDSÁG TEOLÓGIAI RENDJE: AZ ÚRI IMÁDSÁG ÉS HITVALLÁSAINK

1. A Úri imádság szerkezete: Isten ügye és a mi szükségünk

Az imádság rendjének felismeréséhez a Zsolt 46,11 csöndjéből az Úri Imádság szövegéhez vezet az út. Az a közösség, amelyik elcsendesedik Isten előtt, tanulékonyvá válik arra, hogy ne saját szükségei, hanem Isten ügyei szerint rendezze szavait. A tanulmány első részében az imádság torzulásait – technikai, performatív, ideologikus irányokat – diagnosztizáltuk. A következő lépésben a Szentírás alapján szeretnénk megmutatni az imádság rendjét. Ennek alapja az Úri imádság, amely nem egyszerűen egy mintaima a sok közül, hanem – Tertullianus klasszikus kifejezésével – az evangélium sűrített (*breviarium totius evangelii*) összefoglalása.³² Nem tankönyvszerű tételket sorol fel, hanem egy drámai rendet tár fel. Megmutatja, hogyan áll Isten elé az imádkozó egyház.

A Máté 6,9–13 szerinti az Úri Imádság szerkezete világosan két nagy egységre tagolódik. Az első három kérdés – „szenteltesd meg a te neved, jöjjön el a te országod, legyen meg a te akaratod” – Isten ügyeire irányul; a következő három kérdés – „mindennapi kenyerünket add meg ma nekünk, bocsásd meg vétkeinket, szabadíts meg a gonosztól” – az ember hétköznapi szükségeire. A legkorábbi keresztény hagyomány (*Didakhé* 8,2) tanúsága szerint ezt a hét kérdést doxológiával zárta: „mert tiéd a hatalom és a dicsőség mindörökké”, amelyet a Mátéhoz kapcsolódó egyes kéziratok a második századtól az ismert formára bővítenek: „tiéd az ország, a hatalom és a dicsőség”.³³ A doxológia – jöllehet későbbi kiegészítés a kanonikus szövegben – teológiailag megerősíti azt, ami a Miatyánk szövegében eleve benne rejlik, hogy tudniillik az imádság végső célja nem önmagunk, hanem Isten dicsősége.

Ez a rend nem önkényes, hanem teológiai szükségszerűség. Az első három kérdés eszkatologikus természetű. Isten nevének megszentelése, országának eljövetele és akaratának megvalósulása mind olyan esemény, amely nem az ember műve, hanem Isten cselekvése. Amikor az egyház ezt imádkozza, akkor nem arról van szó, hogy „mi szentel-

jük meg” Isten nevét, hanem arról, hogy Isten maga szenteli meg a nevét a népek között – ahogy Ez 36,22–23 próféciája mondja: „megszentelem nagy nevemet... és megtudják a népek, hogy én vagyok az Úr”. Az imádság tehát nem az emberi cselekvés meghosszabbítása, hanem Isten jövőjének beengedése a jelenbe.

A Miatyánk első három kérése így annak kimondása, hogy Isten ügye elsődleges. Ez a sorrend antiperformatív. A mi tetteinket, szorongásainkat, önigazolási kísérleteinket nem engedi az imádság elejére, hanem Isten uralmának elismerésével kezd. Ebben a rendben az imádság nem eszköz, amellyel megoldjuk a világ problémáit, hanem az a tér, ahol elengedjük a kontrollt, és Isten országát várjuk. Christian Schütz pregnánsan fogalmaz e tekintetben: a Miatyánk első három kérésének eszkatológus jellege azt jelenti, hogy „Isten jövőjét kérjük már a jelenben; az imádság így az Isten országának elővételezését gyakorolja”.³⁴

2. Az ember alapvető szükségei és a doxológia

Azután, hogy az egyház kimondta: „szenteltesék meg a te neved, jöjjön el a te országod, legyen meg a te akaratod”, következhet csak a másik három kérés. Ezek az emberi létezés alapvető szükségleteire vonatkoznak: test (kenyér), lelkiismeret (bűnbocsánat) és jövő (szabadítás a gonosztól). Az emberi hiányai valóságosak és komolyan veendőek, de nem önmagukban, hanem Isten országának kontextusában mondjuk ki őket.

A „mindennapi kenyérünket add meg ma nekünk” kérés kulcsszava, az *epiouszios* egyedülálló a Szentírásban, jelentése vitatott. Az értelmezés szerint jelentheti a „mindennapi” kenyeret (Lk 11,3: „naponként”), de utalhat a „szükséges” vagy „lényeges” kenyérre, sőt az eljövendő „holnap” kenyérre is.³⁵ Az ógyház Tertullianus és Órigenész nyomán ebben a kérésben kettős perspektívát látott. Egyszerre kéri a testi lét fenntartásához szükséges táplálékot és az eszkatológus „jövő kenyérét”, Krisztus testének eucharisztikus valóságát.³⁶ Az imádság itt nem spiritualizál. Nem „felejt el” a testet, hanem azt kéri, hogy Isten gondoskodjék az élethez szükséges minimumról – *ma*, ebben az időben.

A második emberi kérés a bűnbocsánatra irányul, amely egyetlenként kap azonnali magyarázatot Jézustól (Mt 6,14–15). Ez jelzi, hogy a bűnbocsánat nem automatikus „jogi aktus”, hanem az egyház közösségében gyakorolt megbéke-lés rendjéhez tartozik. Az imádkozó egyház kimondja, hogy nem tud Istentől bocsánatot kérni anélkül, hogy maga is kész volna elengedni a sérelmeket – vagyis az imádság nem választható el az etikától, a liturgia nem szakadhat el a közösségi felelősségtől.

A harmadik emberi kérés a gonosztól való szabadítás: „ne vigy minket kísértésbe, hanem szabadíts meg a gonosztól”. Ez a kérés nem azt állítja, hogy Isten kísértene (Jak 1,13 ezt kifejezetten tagadja), hanem azt kéri, hogy Isten ne engedje, hogy a próba, a szenvedés vagy a gonosz túlereje alá kerüljünk. Az imádság végén az egyház beismeri, hogy a jövő részletei ismeretlenek, a gonosz valóságos, és egyedül Isten tudja megtartani az övét.

Végül a doxológia visszafordítja az egész imádságot Istenhez. Miután kértük Isten országát, akaratát, kenyérünket, bocsánatunkat és szabadításunkat, kimondjuk, hogy mindez

nem érdem, hanem ajándék, mert Istené az ország, a hatalom és a dicsőség. A doxológia ezért nem pusztán kiegészítés, hanem az imádság belső logikájának kiteljesedése. Istentől indul, Isten ügyét kéri, az ember szükségeit Isten országának távlatába helyezi, és Isten dicsőségéhez tér vissza.

3. Református hitvallásaink: imádság mint a háládatosság főrésze

A reformátori hagyomány – különösen a heidelbergi és svájci vonalon – az imádságot nem a keresztyén élet egyik témaként kezeli, hanem annak egészére vetítve a hálaadás rendjében helyezi el. A Heidelbergi Káté hármas tagolása ismert: bűn/nyomorúság, megváltás, hálaadás. Az imádság a harmadik részben, a 116–129. kérdés-feleletben jelenik meg, azzal a kérdéssel: „Miért szükséges az imádság a keresztyéneknek?” A válasz: „Mert az imádság a hálaadás főrésze.”

A kátének ez a kérdése az imádság egész teológiai horizontját kijelöli. Az imádkozás nem olyan kötelesség, amelyet az ember teljesít, hogy Istent jóindulatúvá tegye, hanem válasz a már megtapasztalt kegyelemre. Az a cselekvés, amelyben az ember elismeri, hogy mindent Istentől kapott, és egyedül Isten képes megtartani. A 117. kérdés tovább pontosítja: „Mi az az igaz imádság, amely Istennek tetszik, és amelyet Ő meghallgat?” – az első feltétel: „egyedül az egy igaz Istenhez fohászunk, aki mindent meg tud adni, amire szükségünk van”. Az imádság tehát teocentrikus. Nem önmagába, hanem az imádkozó teljesítményébe, hanem az Istenbe vetett bizalom gyakorlása.

A II. Helvét Hitvallás V. fejezete még erősebben fogalmaz. Az imádságot az istentisztelet „belső lényegéhez” tartozónak nevezi: minden külső forma üres marad, ha nem kíséri „igaz szívből fakadó imádság”. A hitvallás ragaszkodik ahhoz, hogy az imádság egyedül Istenhez száll, egyedül Krisztus – az egyetlen Közbenjáró – által. Ez a krisztológiai koncentráció kulcsfontosságú. Az imádkozó egyház nem általában fohászodik az ég felé, hanem a Fiú imádságába kapcsolódik be, aki a Lélek által vezet az Atyához. Ez a trinitárius rend véd meg attól, hogy az imádság mágikus rituálévá vagy pusztán önkifejezéssé váljon; az imádság nem az „én” szava, hanem a Fiú szavának folytatása a Lélek által.

A II. Helvét Hitvallás a Szentírás alapján hangsúlyozza a Szentlélek szerepét is: „Isten Lelke tanít bennünket helyesen imádkozni, és könyörög értünk kimondhatatlan fohászokkal” (Róm 8,26). Az imádság így nem elsősorban az emberi akarat megnyilvánulása, hanem a Lélek vezetése. Az ember „nem tudja, mit kérjen, amint kellene”, az imádság gyenge, töredékes beszéd, amelyet a Lélek „lefordít” Isten számára. Ez az augustinusi – barthiánus vonalban is jelen lévő felismerés: az imádságban nem az „én” igazolja önmagát, hanem Isten a Lélek által meghallgatja a töredelmes, sokszor zavarodott imát is.

4. Az imádság rendje (lex orandi) és a hit rendje (lex credendi)

A reformátori teológia szerint a Szentírás rendje (*lex Scripturae*) adja a hit normáját, és ez formálja az imádság

rendjét (*lex orandi*). Vagyis: először a Szentírás szól, ebből tanuljuk meg, mit hiszünk, és ebből következik, hogyan imádkozunk. Ez tudatos korrekciója annak a középkori gyakorlatnak, amely a „*lex orandi, lex credendi*” jelszavával sokszor az imádság tényleges gyakorlatát tette normává a hit tartalmára nézve.

Kálvin *Institutio*-jának III. könyve 20. fejezete teljes dogmatikai súllyal tárgyalja az imádságot. Az imádság itt nem a keresztény élet mellékfejezete, hanem a hit fő gyakorlata. Az a hely, ahol az ember felismeri saját gyengeségét, és egyedül Isten kegyelmére támaszkodik. Nem az a döntő, mennyi időt imádkozunk, mennyire szép vagy retorikailag kifinomult az ima, hanem az Isten iránti bizalom és alázat. Kálvin hangsúlyozza, hogy az imádság a hit próbája is, mert a hívő akkor is imádkozik, amikor Isten hallgatni látszik.³⁷

Ezzel a kálvini hangsúly felold egy gyakori kortárs félreértést is. Az imádság nem teljesítmény, amelyet jól kell végrehajtani, hogy működjön. Az imádság teológiai esemény, amikor az ember Isten felé fordul, és Isten viszonozza ezt a fordulást – nem az ima hatásossága, hanem Isten szövetséges hűsége miatt. Ez a szövetségi keret teszi lehetővé, hogy az egyház szabadon imádkozzon. Nem attól félve, hogy rosszul mondja, hanem tudva, hogy az imádságban Isten kegyelmesen fogadja a gyenge szót is.

A reformátori *lex orandi* tehát azt jelenti, hogy az imádság rendje annak a hitnek a tükré, hogy milyen Istenben hiszünk. Amikor a gyülekezet Isten ügyeivel kezd, amikor trinitárius rendben imádkozik, amikor a Miatyánkot mint normatív struktúrát tartja szem előtt, akkor azt vallja meg, hogy Isten szuverén, kegyelmes, és egyedül tőle várjuk a jót. Az imádság rendje így *de facto* hitvallás. Nemcsak arról szól, hogy mit gondolunk, hanem arról is, kinek a színe előtt állunk, és kitől várjuk a jövőt.

III. AZ IMÁDKOZÓ EGYHÁZ MINT KRISZTUS TESTE – A TELJES KRISZTUS (*TOTUS CHRISTUS*)

Az imádság teológiájának kritikus fordulópontja – a diagnózis (I. rész) és a Miatyánk rendjének (II. rész) tisztázása után a főkérdésünk az, hogy ki imádkozik valójában? A modern kegyességi gyakorlat ösztönös és sokszor reflektálatlan válasza az, hogy „én”, a hívő ember, aki Istent keresi. A reformátori és patrisztikus teológia válasza azonban radikálisan más, és egyben felszabadító is. Az imádság alanya a teljes Krisztus (*totus Christus*) – a Fej és a Test elválaszthatatlan egysége.²³ Ez a belátás nem pusztán ekleziológiai árnyalás, hanem a „sértült imádság” (technika, performansz, magányos spiritualitás) dogmatikai terápiája.

1. „Mi Atyánk”: a szentek közösségének (*communio sanctorum*) hangja

A Miatyánk első szava – a „Mi” – ugyanis önmagában ekleziológiai állítás. Jézus nem azt tanítja: „Én Atyám”, hanem azt, hogy „Mi Atyánk”. Ez nem pusztán többes számú udvariassági formula, hanem annak kimondása, hogy a tanítvány sohasem egyedül áll Isten előtt, hanem a testvérek

közösségében, az egyház tagjaként. A *communio sanctorum* nem díszítő elem az Apostoli Hitvallásban, hanem az imádkozó egyház létezésének leírása, amelyben a szentek közössége az a test, ahol Krisztus Lelke imádkozik.³⁸

Augustinus zsolttárgyarázataiban ezért hangsúlyozza, hogy ahol a Zsoltárok „én”-je szól, gyakran nem egyetlen ember, hanem maga a *totus Christus* beszél.³⁹ A Fej és a Test együtt. Így a panasz, a hálaadás, a közbenjárás nem egyéni lelki élet kifejezése, hanem az egész Krisztus-test imádsága. A magyar református kegyesség klasszikus alakjai ösztönösen ebben a regiszterben mozognak.

Szikszai György *Keresztényi tanítások és imádságok* című könyve előszavában ezt írja: „Két kiváltképpen való célja legyen a mi életünknek: egyik, hogy Isten dicsőíttessék miáltunk; a másik, hogy a mi lelkünk üdvözíttessék.”⁴⁰ Imádságai nem magánhívatok laza gyűjteménye, hanem „közönséges lelki áldozatok”, amelyeket a „szent gyülekezet” mutat be Istennek „különb-különbféle állapoti és szükségességek szerint”.⁴¹ A „közönséges” itt nem pejoratív, hanem azt fejezi ki, hogy az imádság a közösség szívéből fakadó, közös hála- és könyörgő áldozat (*sacrificium laudis*).

Árva Bethlen Kata önéletírása és imádságos írásai szintén nem kizárólag magánvallásos dokumentumok, hanem a *totus Christus* gyakorlatának személyes, mégis egyházas tükréi. Válságok idején – özvegyesség, betegség, üldöztetés – imái nem zárulnak be az „én” köré, hanem tágabb horizontot nyitnak: népéért, egyházáért, országáért könyörög. A 18. századi református kegyességet vizsgáló kutatások joggal mutatnak rá: Bethlen Kata imái „lelki naplóként” mélyen személyesek, ugyanakkor beágyazódnak a kora újkori református közösségi tudatba, ahol az egyén boldogsága nem választható el az egyház és a nemzet sorsától.⁴² Ez a kettős horizont – személyes és közösségi – pontosan azt jelenti, amit a *totus Christus* dogmatikailag megfogalmaz.

2. Az imádság mint „visszhang”: a Szentlélek hangja bennünk

Amennyiben az imádság alanya a teljes Krisztus, akkor az imádság nem letről induló emberi kezdeményezés, hanem visszhang. A Lélek munkájának gyümölcse. Pál Róma 8-ban úgy írja le az imát, mint a Lélek tevékenységét: „magunk sem tudjuk, mit kérjünk, amint kell, de maga a Lélek esedezik értünk kimondhatatlan fohászokká” (Róm 8,26); „a Lélek által kiáltjuk: Abbá, Atya!” (Róm 8,15; Gal 4,6). A református teológia ebből azt tanulja, hogy az imádság nem a hívő teljesítménye, hanem a Szentlélek ajándéka; az emberi szó Isten belső munkájára adott válasz.

Kálvin ezért nevezi az imádságot a hit „fő gyakorlatának”: nem azért, mert itt „bizonyítunk” Istennek, hanem mert a Krisztusba vetett bizalom abban áll, hogy merjük kimondani: „nem tudjuk, mit kérjünk, amint kellene”.⁴³ A *totus Christus* perspektívájából az imádság mindig válasz. Isten előbb szól (az ígéhirdetésben, a Szentírás által), a Lélek előbb megindítja a szívet, és az egyház ebbe az elkezdett párbeszédbe lép be. Török István dogmatikájában az egyházzal úgy ír, mint „a Krisztusban adott kijelentés tere”, ahol az Ige „testet ölt” – az imádság pedig ennek a kijelentésnek a „visszhangja” az egyház szívében.⁴⁴

A magyar református imádságirodalmat elemző Ince Gábor megállapítja: a 16–17. századi imakönyvek – puritán és pietista hatásokkal együtt – szinte kivétel nélkül „az Ige szövegébe ágyazódnak”, zsolttáradézetekkel, bibliai metaforákkal, ígéret- és ítéletmondatokkal dolgoznak.⁴⁵ A hívő úgy tanult imádkozni, hogy először „telve lett Igével”, és csak azután formálta saját szavát. Nagyszerű példák erre Szikszai imádságai is, amelyek Isten Igéjére rezonálnak. Az imádkozó ember nem feltalálja az imádság tartalmát, hanem belehelyezi egy már adott, biblikus nyelvbe. Ez a struktúra szorosan illeszkedik a Miatyánk rendjéhez is. Először Isten ügyei, majd a mi szükségünk, végül a dicséret. Ott, ahol a Lélek az Igéhez kötöten munkálkodik, az imádság spontán módon ebbe a rendbe rendeződik vissza.

3. Helyettesítő imádság: az egyháztest szolidaritása

A *totus Christus* elve a szolidaritás teológiáját is kirajzolja. „Ha szenved az egyik tag, vele együtt szenved valamennyi; ha tisztességben részesül az egyik tag, vele együtt örül valamennyi” (1Kor 12,26). Az imádság ebben az összefüggésben nem csupán együttérzés, hanem a test tényleges együtt mozdulása. Ha az egyik tag nem tud imádkozni – gyász, betegség, a hit válsága miatt –, a Test többi tagjának imája nem pusztán „pótlás”, hanem érvényes imádság, mert a közös Test szól.

A magyar református kegyesség klasszikus alakjainál – amint ezt Árva Bethlen Kata példája is mutatja – a személyes imádság természetes módon válik a Test egészéért mondott könyörgéssé. Dietrich Bonhoeffer *Közös élet* című művében a közösségi imáról úgy ír, mint az egyes hívő ’védőköpenyeréről’, amikor az egyén hite megínog, a közösség hite hordozza; amikor az egyén hangja elakad, a közösség hangja folytatja az imádságot.⁴⁶

Szikszai György imádságai tematikus csoportokba rendezik az emberi élethelyzeteket – gyermek, ifjú, özvegy, beteg, úton lévő, szülő, lelkipásztor, házasságra készülő –, „a keresztyén ember külön-külön állapotai szerint”.⁴⁷ Ez a szerkezet nem individualista, hanem test-szerű. Az egyház olyan test, amelyben minden életállapotnak helye van, és amely minden állapotot Isten elé visz. A helyettesítő imádság itt strukturális. A gyülekezet olyan nyelvet kap, amelyben mindenkiért lehet imádkozni, nemcsak önmagunkért.

4. Az egyház imádsága mint Krisztus testének liturgiája: testiség, jelenlét ellenállás

Végül a *totus Christus* nem pusztán „lelki” kategória, hanem teológiai értelemben testiség. Krisztus valóságos testben támadt fel, az egyház valóságos testek közössége, az imádság pedig valóságos testmozgásokban – felállás, térdelés, éneklés, kenyértörés – fejeződik ki. A református liturgia puritán egyszerűségét gyakran az a félreértés kíséri, hogy „nálunk nincs test, csak Ige”. Valójában a lényegre redukált cselekmények – felállás az igeolvasásra, közös ének, úrvacsorai asztalhoz járulás – sűrített testteológiát hordoznak.⁴⁸

James K. A. Smith „kulturális liturgiák” koncepciója szerint a test nem semleges, hanem mindennap formálódik az őt

körülvevő kontextusokban. A bevasárlóközpontok rítusaiban, a képernyő-fogyasztás gesztusaiban, politikai rendezvények koreográfiájában.⁴⁹ Ha az egyház ezt nem veszi komolyan, akkor a hívők teste – vágyai, reflexei, figyelme – a „világ liturgiáihoz” igazodik. Az imádkozó egyház liturgiája ezért ellenliturgia. Nem dekoráció, hanem ellenállás. Amikor a gyülekezet feláll az Ige hallgatására, az nem udvariasság, hanem annak testünkbe írt jele, hogy Isten szava előtt nem maradunk ülve. Amikor közösen éneklünk, testünk ritmusa, lélegzése is közösséggé válik: „egy Lélek itatott meg bennünket” (1Kor 12,13). Amikor az úrvacsorában „egy kenyérből” részesedünk, az a *totus Christus* legláthatóbb és „ízelelhető” jele: „mert egy a kenyér, egy test is vagyunk sokan” (1Kor 10,17).

A 18. századi magyar református kegyesség kutatása rámutat, hogy a puritán–pietista irányzatok egyszerre voltak mélyen személyesek és erősen közösségek; az egyéni megtérés és a nemzeti–egyházias felelősség szorosan összetartozott.⁵⁰ A gyülekezeti imádság ezért sohasem csupán „lelki gyakorlat”, hanem a test közös mozdulása is volt. Ez a testiség ma különösen sérülékeny a digitális–hibrid térben, ahol a „jelenlét” könnyen képernyőre cserélhető. Az imádság éve ráirányíthatja a figyelmünket ebben a vonatkozásban a test újrafelfedezésére is. A gyülekezet mint imádkozó test, amelyben a *totus Christus* valósága nemcsak hittétel, hanem megélt tapasztalat.

IV. AZ IMÁDKOZÓ EGYHÁZ HÁRMAS TISZTSÉGE: MISSZIÓ, DOGMATIKA ÉS EGYHÁZKÉP

Amennyiben az imádság alanya a *totus Christus* – a Krisztussal egyesült Test –, akkor ebből dogmatikailag az következik, hogy az egyház imádsága részesedés Krisztus munkájában. A református krisztológia klasszikus tanítása szerint Krisztus hármasságot (*munus triplex*) tölt be: próféta, pap és király. Ez a tanítás – amelyet Kálvin szerves keretébe formál – nem pusztán iskolás dogmatikai tétel, hanem az egyház missziói identitásának dinamikus alapja. Amikor az egyház imádkozik, nem zárkózhat be saját lelki komfortjába, hanem ennek a hármasságnak a gyakorlásaként fordul a világ felé. Az imádság éve arra összpontosíthatja a figyelmünket, hogy ne szűkítsük egyházi hitéletünket kegyességi belterjességre vagy spirituális fejlődési programra. A teológiailag legmélyebb missziói forráshoz, az imádsághoz való visszatérést kell szorgalmaznunk. Ez a gondolat túlmutat a „belső” és „külső” egyházi működés megszokott felosztásán. A Lélek munkája nem csak az egyházon belül érvényes, amit közösségként átélünk – az igehirdetést, az imádságot, a szolgálatot – a Lélek ugyanazzal a mozdulattal a világ felé is tovább viszi. A Szentlélek nem engedi bezárni az egyházat önmagába. Az egyház missziója nem lehet tervezett expanzió, hanem isteni önmozgásban való részesedés: annak tanúsága, hogy Krisztus uralma az egész teremtett valóságra kiterjed.

1. A ’papi’ egyház: imádság mint áldozat, közbenjárás és irgalom

A Zsidókhöz írt levél tanúsága szerint Krisztus az nagy főpap, aki „Ézért üdvözíteni is tudja mindörökre azokat, akik

általa járulnak Istenhez, mert örökké él, hogy közbenjárjon értük” (Zsid 7,25). Ez a mennyei közbenjárás nem pusztán képi beszéd, hanem a keresztre vitt áldozat folytatódó érvényesítése. Az egyház papi tisztsége (*munus sacerdotale*) abban áll, hogy – Péter apostol szavaival – mint „királyi papság” (1Pt 2,5–9) részesedik ebben a közbenjárásban. Ez nem hierarchikus papi kiváltság, hanem az összes hívő közös tisztsége: mindannyian imádkozó papok vagyunk, akik a világ sebeit Isten elé visszük. A Heidelbergi Káté 31–32. kérdése szerint Krisztus papi tisztsége abban áll, hogy „önmagát egyetlen áldozatul az Atyának adta, és éretünk szüntelenül könyörög”. A hívő részesedése ebben az, hogy „magamat élő hálaáldozatul neki ajánlom”. Ez a tanítás radikálisan újra értelmezi az imádság missziói funkcióját. Az ószövetségi pap feladata az volt, hogy Isten és a nép közé álljon, engesztelést szerezve. A mai egyház papi szolgálata, hogy „a részre álljon” (Ez 22,30) a szekularizált világ és Isten között. Háborúk, társadalmi polarizáció és ökológiai összeomlás idején az egyház papi tisztsége az, hogy a világ terheit imádságban viszi Isten trónja elé – nem menekülve, hanem a legmélyebb szolidaritás gesztusaként.⁵¹

Az apostoli egyház ezt gyakorolja, amikor „egyszívvel-lélekkel könyörög” (ApCsel 4,24–31): a közös imádság erőt, bátorságot ad a nyilvános tanúságtételhez. A keresztyén közösség olyan éltető eleme, amely összekapcsolja az egyéni és közösségi felelősséget. Az imádság évében a gyülekezeteknek újra fel kell ismerniük ezt a papi identitást: nem „papok nélküli” egyházzal, hanem hierarchia nélküli papságról van szó – mindannyiunkat papokká tett a Fiú által (Jel 1,6).

A hálaáldozat (*sacrificium laudis*) a papi tisztség másik oldala. A hálaadó imádság egy panaszos, cinikus kultúrában nem naivitás, hanem missziói tett. Arról tanúság, hogy a világ – a jó és a rossz között – nem pusztán véletlen, hanem Isten uralma alá tartozik. Amikor a gyülekezet hálaadó imát mond, arról tesz vallomást, hogy Isten jósága az utolsó szó. A papi tisztségünkben juthat leginkább kifejezésre az egyház társadalmi-diakóniai jelenléte, amely nem a szekularizálódó világra adott morális reakció, hanem a Lélek világraszóló jelenlétének tanúsága. Ez különösen fontos a mai közéleti viták, identitás-küzdelmek és társadalmi polarizáció összefüggésében.

2. A prófétai egyház: imádság mint igazmondás, panasz és leleplezés

Krisztus mint legfőbb próféta kijelenti az Atya akaratát, és leleplezi a bűnt, a képmutatást, az ideológiákat. Az egyház prófétai tisztsége (*munus propheticum*) az imádságban az igazmondás – *parrhészia* – bátorságaként jelenik meg. Az Apostolok cselekedeteiben a gyülekezet azért imádkozik, hogy „teljes bátorsággal szólják Isten igéjét” (ApCsel 4,29–31). Ez a Lélek által adott „nyílt szó”.

Ez a prófétai dimenzió közvetlen válasz a diagnózisban jelzett performanz-torzulására. A prófétai ima nem „szép” akar lenni, nem közönségre játszik, hanem igazat mond Isten előtt a világról. Nem általános nehézségekről beszél, hanem bűnről és igazságtalanságról, amelyek Isten ítéletét hívják ki. A II. Helvét Hitvallás ismeri ezt a hangot, amikor az egyház feladatát látja abban, hogy az igazságért kiáltson Istenhez.

A prófétai tisztséghez szorosan tartozik a panasz-zsoltárok rehabilitálása. Walter Brueggemann szerint a panasz eltűnése az istentiszteletekből „teológiai amnéziához” vezet.⁵² Az imádság évében a gyülekezetnek újra meg kell tanulnia a Zsolt 13, a Zsolt 22 vagy a Zsolt 88 ’befejezetlen’ imák nyelvét. A prófétai egyház mer panaszkodni Istennek a világ igazságtalansága miatt, anélkül hogy hurráoptimizmussal takarná el a fájdalmat. Csak így lehet valódi közösség a szenvedők számára ott, ahol az imádság nem hazudik.

A prófétai imádság végül leleplező erejű. Amikor az egyház a Miatyánk szavaival kéri: „jőjjön el a te országod”, ezzel kimondja, hogy az aktuális hatalmi rendek nem véglegesek, nem isteniek. Brueggemann mutat rá arra, hogy ez olyan lelki-szellemi ereje lehet az egyház imádkozó közösségének, amelyben nem kell félnie a mindenkori hatalomtól, mert tudja, hogy Isten már cselekedett Krisztusban, és így egyedül tőle várja a végső igazságot.⁵³

3. A királyi egyház: imádság mint szellemi harc, remény és eszkatologikus távlat

Krisztus mint örökkévaló királyunk már legyőzte a halált, az ördögöt és a bűnt; feltámadása után így szól: „Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön” (Mt 28,18). Az egyház királyi tisztsége (*munus regium*) nem politikai uralom, hanem lelki harc és eszkatologikus remény, amely részesedés a már megtörtént győzelemben. Az egyház nem földi pártok székértelője, nem a politikai hatalmi struktúrák része, hanem egy másik Királyság követe, amely relativizál minden emberi politikát.

A Miatyánkban a királyi tisztség lényege a három eszkatologikus kérés: „jőjjön el a te országod, legyen meg a te akaratod, mint a mennyben, úgy a földön is”. Ez nem az eszkaton „idő előtti kikénszerítése”, hanem az eljövendő uralom jelenben való megidézése. A korai egyház *Maranatha*-kiáltása („Jöjj, Uram!”; 1Kor 16,22) ugyanezt fejezi ki: amíg az Úr nem jön el, addig az egyház az eljövendő világrend szerint gyakorolja az imádságot.

A reformátorok az imádságot kifejezetten a Sátán elleni küzdelem egyik fegyvereként is értik. A Miatyánk „szabadíts meg a gonosztól” kérése új irányt nyit. Az imádság nemcsak az Atya ügyeit és az ember szükségait sorolja, hanem néven nevezi a gonosz erőt, és Isten uralma alá rendeli. Ez nem mágia – mintha az imádság automatikus energetikai mechanizmus lenne –, hanem a feltámadott Krisztus győzelmébe vetett bizalom gyakorlása. Ahol az egyház így imádkozik, ott az imában a gonosz veszíti el uralmi igényét, mert az egyház újra és újra kimondja: Krisztus győzött.⁵⁴

A királyi egyház imádságának legmélyebb tartalma az eszkatologikus remény. Lesslie Newbiggin szerint az egyház akkor politizálódik el, amikor elveszíti a Krisztus második visszajövetelére (parúziára) irányuló reményt. Ilyenkor valamely ideológia hordozójává szűkül.⁵⁵ Az imádkozó egyház, amely állhatatosan mondja: „jőjj el”, nem engedi, hogy a jelenlegi világrend legyen a végső horizontja. Imádságban „földre hozza” az eljövendő világ rendjét: „legyen meg a te akaratod, mint a mennyben, úgy a földön is”.

Ez nem azonos sem a „teológiai realizmus” politikai programjaival, sem bármely felszabadítás-teológiai utópiatéljes

azonosításával. Az egyház nem a valamely „-izmus” győzelmét imádkozza, hanem Isten uralmát. Ez egyszerre radikálisabb és józanabb, hiszen minden emberi politikát korlátozottnak lát, és tudja, hogy az igazi szabadulás Krisztustól érkezik; addig pedig az irgalom szolgálatára kötelezett, nem ideológiák győzelmére.

4. Az imádság éve mint missziói fordulat: konklúzió és imperatívusz

A tanulmány végére kirajzolódhatott, hogy a Magyarországi Református Egyház 2026-os Imádság Éve nem lehet pusztán programsorozat, hanem teológiai–missziói fordulat lehetőségét hordozza. Az imádság – amely a sérült, technikára redukált, énközpontú, performatív mintákból indul – visszatérhet a Szentírás alapján hitvallásaink teológiai lényegéhez: az egyház Krisztussal való egységéhez, amely a világeért vállalt papi, prófétai és királyi szolgálatban válik láthatóvá.

Teológiai alapvetésünk szintézise az, hogy az imádság a Szentháromság műve (az Atyához, a Fiú által, a Lélekben), amely az egyház testében (*totus Christus*) valósul meg, és a hármass tisztség (*munus triplex*) gyakorlásán keresztül fordul a világ felé. Nem három különálló tételről van szó, hanem egyetlen, egymásba szövődő valóságról:

- a trinitárius szerkezet biztosítja az imádság objektív, Isten által adott rendjét;
- a *totus Christus* biztosítja az imádság közösségi, testi valóságát;
- a hármass tisztség biztosítja az imádság missziói, a világra nyitott irányát.

Gyakorlati imperatívuszok az imádság évéhez:

- *A rend:* a Miatyánk és a Zsoltárok objektív rendje (először Isten ügyei, majd az ember szükségletei, végül a dicséret) gyógyítja a szubjektív, énközpontú imádságot. Az istentisztelet és az egyéni ima gyakorlata akkor egészséges, ha nem az „én” érzelmi állnak a középpontban, hanem Isten dicsősége.
- *A test:* az imádság újrafelfedezése feltételezi a valóságos közösségi jelenlétet, a közös liturgiát és az úrvacsorai közösséget a digitális elidegenedés ellenében. Az imádság nem redukálható magányos képernyős gyakorlatra.
- *A világ:* a közbenjáró imádság a misszió első lépése. Az egyház nem beszélhet Istenről a világnak, amíg nem beszélt a világról Istennek. Az imádság nem menekülés, hanem felelős helytállás Isten és a világ között.

Az imádság visszatérése az egyház életének teológiai, közösségi és missziói mélységébe azt jelenti, hogy az egyház újra felismeri önmagát. Nem csupán programok szervezője, és semmiképpen nem ideológiák hordozója, hanem imádkozó test, amely részesedik Krisztus mennyei közbenjárásában, és ezt a közbenjárást viszi közel a szekuláris világhoz, hogy Isten országa már most megelőlegezeten jelen legyen.

Az imádság éve arra hív, hogy a csendben (Zsolt 46) felismerjük Isten uralmát, hogy aztán a világban papi irgalommal, prófétai bátorsággal és királyi reménységgel képviseljük őt. Ebben bontakozik ki a megújulásra szóló hívásunk, amelyet az imádság kezdettől fogva hordoz. Az egyház – egész testével és történetével – Isten uralma felé fordulva

álljon a világ elé, imádságban és cselekvésben, csendben és kimondott szóban, elmélkedésben és közösségi küzdelemben.

Füsti-Molnár Szilveszter

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ATTRIDGE, Harold W., *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989.
- AUGUSTINE, *Expositions of the Psalms 1–32. The Works of Saint Augustine I/15*. Trans. Maria Boulding. New York: New City Press, 2000.
- BAJÁKI, Rita – SZÁDOCZKI, Vera (szerk.), *Imádkozás a régi Magyarországon*. Pázmány Irodalmi Műhely. Lelkiségtörténeti tanulmányok 29. Budapest: ELKH–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2022.
- BALÁZS, Mihály – GÁBOR, Csilla, *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó, 2007.
- BARTH, Karl, *Church Dogmatics III/3: The Doctrine of Creation*. Edinburgh: T&T Clark, 1960.
- BARTH, Karl, *Church Dogmatics IV/1*. Edinburgh: T&T Clark, 1956.
- BARTH, Karl, *Prayer*. Ford. Sara F. Terrien. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Life Together*. London: SCM Press, 1954.
- BRUEGGEMANN, Walter, „The Costly Loss of Lament.” In: *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995, 98–111.
- BRUEGGEMANN, Walter, *A hit a Zsoltárok könyvében*. Ford. Görgey Etelka. Budapest: Kálvin Kiadó, 2008.
- BRUEGGEMANN, Walter, *The Message of the Psalms*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1984.
- COAKLEY, Sarah, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford – Malden, MA: Blackwell, 2002.
- COAKLEY, Sarah, *God, Sexuality, and the Self: An Essay „On the Trinity”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- COCKSWORTH, Ashley, *Karl Barth on Prayer*. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- COCKSWORTH, Ashley, „When Prayer Goes Wrong: A Negative Theology of Prayer.” *Scottish Journal of Theology* 76, 1 (2023): 10–23.
- DIENES, Dénes, „Melyeket én az én Uram Jézus Krisztusomtól tanul-tam...” A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században Magyarországon. Sárospatak: Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 2002.
- DIDAKHÉ, A tizenkét apostol tanításaa, Ford. Vanyó László. In: *Vanyó László (szerk.), Apostoli atyák. Ókeresztény írók 1*. Budapest: Szent István Társulat, 1980, 92–99.
- EUROPEAN SOCIAL SURVEY EUROPEAN RESEARCH INFRASTRUCTURE (ESS ERIC) ESS10 Self-completion – Integrated File, Edition 3.2 [Data set]. Sikt – Norwegian Agency for Shared Services in Education and Research, 2025. DOI: 10.21338/ess10sce03_2.
- FAZAKAS, Gergely Tamás, „A kora újkor magyarországi imádság.” *Studia Litteraria* 52 (2013): 119–136.
- FAZAKAS, Gergely Tamás, „Árva Bethlen Kata önreprezentációi.” *Studia Litteraria* 58, 4 (2019): 43–66.
- HEIDELBERGI KÁTÉ, *Új magyar fordítás*. Budapest: Magyar Református Egyház – Kálvin Kiadó, 2013.
- INCZE, Gábor, *A magyar református imádság a XVI. és XVII. században*. Debrecen: Teológiai Szemle Kiadása, 1931.
- JEREMIAS, Joachim, *The Prayers of Jesus*. London: SCM Press, 1967.
- KÁLVIN, János, *Institutio I–II. A keresztyén vallás rendszere*. Ford. Buzogány Dezső. Református Egyházi Könyvtár, új folyam 7. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalms 1–59. Continental Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- LANE, William L., *Hebrews 1–8. Word Biblical Commentary 47A*. Waco, TX: Word Books, 1991.
- LOUW, Johannes P. – NIDA, Eugene A. (eds.), *Greek–English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2nd ed. Vol. 1. New York: United Bible Societies, 1989.
- LUHRMANN, T. M., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf, 2012.
- NEWBIGIN, Lesslie, *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI – Geneva: Eerdmans – WCC Publications, 1989.

- ORDAS, Lajos, Az imádkozásról. Budapest: Evangélikus Sajtóosztály, 1989.
- ÓRIGENÉSZ, A Miatyánkról (De oratione 27–33). Ford. Vanyó László. In: Vanyó László (szerk.), *Alexandriai egyházatyák. Ókeresztény írók 4.* Budapest: Szent István Társulat, 1984, 302–315.
- PEW RESEARCH CENTER, Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. Washington, DC, 2017. „Spiritual and Religious Practices.” 2025. 05. 06. Elérhető: <https://www.pewresearch.org/religion/2025/05/06/spiritual-and-religious-practices/> (utolsó letöltés: 2025. 10. 18.).
- SEDMAK, Clemens, *Gottsuche und Selbsterkenntnis im Gebet. Das Vaterunser als Schule des Betens.* Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 2017.
- SMITH, James K. A., *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation.* Cultural Liturgies, vol. 1. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.
- SZENT ÁGOSTON Isten városáról (De civitate Dei). Ford. Vanyó László. Budapest: Szent István Társulat, 2003.
- SZENT BIBLIA, Revidiált új fordítás. Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2017.
- SZIKSZAI, György, *Keresztényi tanítások és imádságok. A keresztény ember különb-különbféle állapotai és szükségéi szerint. A vélek élni akaróknak lelki hasznokra.* Budapest: Kálvin Kiadó, 2013.
- TERTULLIANUS, A keresztény imádságról (De oratione). Ford. Vanyó László. In: Vanyó László (szerk.), *A latin egyházatyák. Ókeresztény írók 3.* Budapest: Szent István Társulat, 1983, 116–129.
- TÖRÖK, István, *Dogmatika.* Amsterdam: Free University Press, 1985.
- TÜSKÉS, Gábor, „II. Rákóczi Ferenc Egy bűnös vallomása című művének újraértékeléséhez.” *Magyar Tudomány* 181, 4 (2020): 539–547.
- WINNER, Lauren F., *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin.* New Haven – London: Yale University Press, 2018.
- WRIGHT, N. T., *The Lord and His Prayer.* London: SPCK, 1996.
- 10 Ordas Lajos, *Az imádkozásról*, (Budapest: Evangélikus Sajtóosztály, 1989.).
- 11 Lauren F. Winner, *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin* (New Haven – London: Yale University Press, 2018.), 1–5, 80–90, 137–142.
- 12 Ashley Cocksworth, *Karl Barth on Prayer* (London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 1–5, 115–135, 149–150.
- 13 Sarah Coakley, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford – Malden, MA: Blackwell, 2002.), 3–32, 110–135.
- 14 T. M. Luhrmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God* (New York: Alfred A. Knopf, 2012.), 35–74, 120–160.
- 15 Heidelbergi Káté, új magyar fordítás (Budapest: Magyar Református Egyház – Kálvin Kiadó, 2013.). – A káté imádságra vonatkozó részei (különösen a Miatyánk magyarázata, 116–129. kérdés-felelet); Kálvin János, *Institutio I–II. A keresztényen vallás rendszere*, ford. Buzogány Dezső (Református Egyházi Könyvtár, új folyam 7; Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.), III. könyv 20. fejezet: „A könyörgésről, amely a hitnek szüntelen gyakorlása”, III, 20, 1–6, 20, 28–29.
- 16 Szent Biblia. Revidiált új fordítás. Magyar Bibliatársulat, Budapest, 2017. A tanulmányban szereplő bibliai idézetek e fordítást követik; ettől eltérő fordítás alkalmazását minden esetben külön jelöljük.
- 17 Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay ‘On the Trinity’* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013.), 85–115., 274–280.
- 18 N. T. Wright, *The Lord and His Prayer* (London: SPCK, 1996.), 13–32, 55–72.
- 19 Karl Barth, *Church Dogmatics III/3: The Doctrine of Creation* (Edinburgh: T&T Clark, 1960.), 265–273.
- 20 Karl Barth, *Church Dogmatics III/3, 274–276.*
- 21 Ashley Cocksworth, *Karl Barth on Prayer* (London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2015.), 59–66, 135–152.
- 22 Ashley Cocksworth, „When Prayer Goes Wrong: A Negative Theology of Prayer”, *Scottish Journal of Theology* 76, 1 (2023.), 10–23, 10–14, 18–23.
- 23 Uo., 19–23.
- 24 Lauren F. Winner, *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin* (New Haven – London: Yale University Press, 2018.), 1–5, 137–163.
- 25 Szent Ágoston, *Isten városáról (De civitate Dei)*, ford. Vanyó László (Budapest: Szent István Társulat, 2003.), XI–XII. könyv, XII, 1–9 (276–304.)
- 26 Lauren F. Winner, *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin* (New Haven – London: Yale University Press, 2018.), 145–163.
- 27 Walter Brueggemann, „The Costly Loss of Lament”, in: *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995, 98–111.
- 28 Karl Barth, *Church Dogmatics III/3: The Doctrine of Creation* (Edinburgh: T&T Clark, 1960), 265–276.
- 29 Ashley Cocksworth, „When Prayer Goes Wrong: A Negative Theology of Prayer”, *Scottish Journal of Theology* 76, 1 (2023.), 10–23, 18–23.
- 30 Kálvin János, *Institutio I–II. A keresztényen vallás rendszere*, ford. Buzogány Dezső (Református Egyházi Könyvtár, új folyam 7; Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.), III. könyv 20. fejezet („A könyörgésről, amely a hitnek szüntelen gyakorlása”), III, 20, 1–3 és 20, 12–15.
- 31 Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1–59*, (Continental Commentary, Fortress Press, 1993.) 459–467. ; Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms*, (Augsburg Fortress, 1984.), 64–67.
- 32 Tertullianus, *A keresztényen imádságról (De oratione)*, ford. Vanyó László, in: Vanyó László (szerk.), *A latin egyházatyák (Ókeresztény írók 3; Budapest: Szent István Társulat, 1983.)*, 116–129,
- 33 Didakhé. A tizenkét apostol tanítása, ford. Vanyó László, in: Vanyó László (szerk.), *Apostoli atyák (Ókeresztény írók 1; Budapest: Szent István Társulat, 1980.)*, 92–99, itt 8, 2 (94–95.)
- 34 Christian Schütz, *Gottsuche – Selbsterkenntnis im Gebet. Das Vaterunser als Schule des Betens*(Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 2017.), 45–58, 101–112.
- 35 Johannes P. Louw – Eugene A. Nida (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2nd ed., vol. 1 (New York: United Bible Societies, 1989.), 1. kötet, 259–260.; Joachim Jeremias, *(The Prayers of Jesus*, SCM Press, London, 1967.), 96–98.

JEGYZETEK

- 1 A tanulmány a Magyarországi Református Egyház Missziói Szolgálatának felkérésére készült. Az eredeti kézirat minimális változtatásokkal kerül közreadásra, a Theologiai Szemle tanulmányrovatának követelményeihez igazítva.
- 2 Az igei mottó a Magyarországi Református Egyház 2026-os 'Imaévének' központilag választott vezérigéje.
- 3 Vö.: European Social Survey European Research Infrastructure (ESS ERIC) (2025) ESS10 Self-completion - integrated file, edition 3.2 [Data set]. Sikt - Norwegian Agency for Shared Services in Education and Research. https://doi.org/10.21338/ess10sce03_2 – integrated file, edition 3.2., elérhető: <https://ess-search.nsd> , utolsó letöltés 2025. 12. 18.).
- 4 Pew Research Center, *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*, Washington, DC 2017, imádság-gyakoriságra vonatkozó táblázatok (Hungary), és 'Spiritual and religious practices' elérhető: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2017/05/CEUP-FULL-REPORT.pdf>; <https://www.pewresearch.org/religion/2025/05/06/spiritual-and-religious-practices/> ; utolsó letöltés 2025. 10. 18.
- 5 Lauren F. Winner, *The Dangers of Christian Practice: On Wayward Gifts, Characteristic Damage, and Sin* (New Haven – London: Yale University Press, 2018.), 1–5, 14–15, 137–142.
- 6 Bajáki Rita – Szádóczki Vera (szerk.), *Imádkozás a régi Magyarországon (Pázmány Irodalmi Műhely. Lelkiségtörténeti tanulmányok 29; Budapest: ELKH–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2022.)*, 9–18.
- 7 Tüskés Gábor, „II. Rákóczi Ferenc Egy bűnös vallomása című művének újraértékeléséhez”, *Magyar Tudomány* 181, 4 (2020.), 539–547; 541–546.
- 8 Bajáki Rita – Szádóczki Vera (szerk.), *Imádkozás a régi Magyarországon (Pázmány Irodalmi Műhely. Lelkiségtörténeti tanulmányok 29; Budapest: ELKH–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2022.)*; G. T. Fazakas, „A kora újkori magyarországi imádság”, *Studia Litteraria* 52 (2013.), 119–136.
- 9 Balázs Mihály és Gábor Csilla, *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó, 2007.)*. 7–25.

- 36 Órigenész, A Miatyánkról (De oratione 27–33), ford. Vanyó László, in: Vanyó László (szerk.), *Alexandriai egyházatyák (Ókeresztény írók 4; Budapest: Szent István Társulat, 1984.), 302–315.*
- 37 Kálvin János, *Institutio I–II. A keresztényen vallás rendszere*, ford. Buzogány Dezső (Református Egyházi Könyvtár, új folyam 7; Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.), III. könyv 20. fejezet („A könyörgésről, amely a hitnek szüntelen gyakorlása”), III,20,1–3.
- 38 Karl Barth, *Prayer*, ford. Sara F. Terrien (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002.), 53–60.
- 39 Augustine, *Expositions of the Psalms 1–32, The Works of Saint Augustine I/15*, trans. Maria Boulding, New City Press, New York, 2000., xx.
- 40 Szikszai György, *Keresztényi tanítások és imádságok. A keresztényen ember különb-különbféle állapotai és szükségéi szerint. A vélek élni akaróknak lelki hasznokra* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2013.), 5–7.
- 41 Uo.
- 42 Fazakas Gergely Tamás, „Árva Bethlen Kata önreprezentáció”, *Studia Litteraria* 58, 4 (2019.), 43–66.
- 43 Kálvin János, *Institutio I–II. A keresztényen vallás rendszere*, ford. Buzogány Dezső (Református Egyházi Könyvtár, új folyam 7; Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.), III. könyv 20. fejezet („A könyörgésről, amely a hitnek szüntelen gyakorlása”), III,20,1–3.
- 44 Török István, *Dogmatika* (Amsterdam: Free University Press, 1985.), „Az egyház” című fejezet, 271–290.
- 45 Incze Gábor, *A magyar református imádság a XVI. és XVII. században* (Debrecen: Teológiai Szemle Kiadása, 1931.), 71–84.
- 46 Dietrich Bonhoeffer, *Life Together* (London: SCM Press, 1954.), 45–63.
- 47 Szikszai György, *Keresztényi tanítások és imádságok. A keresztényen embernek különb-különbféle állapotai és szükségéi szerint. A vélek élni akaróknak lelki használatra* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2013.), 85–210.
- 48 Karl Barth, *Church Dogmatics IV/1*, 181–184; 663–665.
- 49 James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural Liturgies, vol. 1; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.), 89–111.
- 50 Dienes Dénes, „Melyeket én az én Uram Jézus Krisztusomtól tanul-tam...” A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században Magyarországon (Sárospatak: Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, 2002.), 45–79.
- 51 Vö.: Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, (Fortress Press, 1989.), 206–209.; William L. Lane, *Hebrews 1–8*, (Word Biblical Commentary 47A, Word Books, 1991.), 184–186.
- 52 Walter Brueggemann, „The Costly Loss of Lament”, in: *The Psalms and the Life of Faith* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.), 98–111.
- 53 Walter Brueggemann, *A hit a Zsoltárok könyvében*, ford. Görgey Etelka (Budapest: Kálvin Kiadó, 2008.), 43–52.
- 54 *Institutio*, III.20.45–46.
- 55 Leslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, MI – Geneva: Eerdmans – WCC Publications, 1989.), 98–106., 130–147.

Keresztények elleni erőszak a szudáni polgárháborúban

Jelen tanulmány a 2023-ban kezdődött szudáni polgárháború körülményeit igyekszik bemutatni, kitérve azok keresztény közösségeket érintő hátrányos következményeire, az országot évtizedek óta sújtó polgárháborúkra és a régóta fennálló vallási feszültségekre. Vizsgálja továbbá a szudáni keresztények biztonsági helyzetét, elemezve a velük szemben elkövetett erőszakos cselekményeket, a vallási elnyomás körülményeit egyaránt érintve. A tanulmány célja rámutatni arra, hogy Szudán jelenlegi polgárháborújában az etnikai tisztogatások mellett, a keresztény közösségeket érintő vallási alapú erőszak is tetten érhető.

This article seeks to demonstrate the circumstances of the civil war in Sudan that began in 2023, addressing its adverse consequences for Christian communities, the decades-long civil wars that have plagued the country, and long-standing religious tensions. It also examines the security situation of Christians in Sudan, analysing the acts of violence against them and the circumstances of religious oppression. The aim of the study is to point out that in the current civil war in Sudan, in addition to ethnic cleansing, there is also religious violence affecting Christian communities.

Bevezetés

2023. április 15-én heves harcok kezdődtek Szudánban az al-Basír rezsimet megbuktató két tábornok Muhammad Hamdan Dagalo Hamídí a Gyorsreagálású Támogató Erők (Rapid Support Forces – RSF) vezetője (egyben az ország alelnöke), valamint Abd al-Fattáh al-Burhán a szudáni hadsereg (Sudanese Armed Forces – SAF) parancsnoka (átmeneti elnök) közötti rivalizálás következtében. Az azóta is tartó polgárháborúban az Egyesült Nemzetek Szervezete (ENSZ) Emberi Jogi Főbiztoságának Hivatala szerint – a világ egyik legnagyobb humanitárius válságát előidézve – több mint 12 millió ember vált menekültté, s a beszámolóik tömeggyilkosságokról, azonnali kivégzésekről, emberrablásokról, fosztogatásokról, tömeges szexuális erőszakról és

más súlyos emberi jogi jogsértésekről egyaránt szólnak.¹ Szudán a jelenlegi formájában 2011 óta létezik, amikor is az ország második polgárháborúját lezáró békemegállapodást követően tartott népszavazás eredményeként Dél-Szudán független állammá vált. A béke azonban ezt követően sem bizonyult tartósnak,² s alig egy évtizeddel később, 2019-ben és 2021-ben a megmaradt Szudánban két katonai puccsra is sor került, mely „kisiklatta” az ország polgári kormányzásra történő átmenetét.³ Míg a polgárháborús tudósítások folyamatosan etnikai erőszakról szólnak,⁴ és a szakértők jelentős része is az etnikai szálra koncentrál, jóval kevesebb figyelem jut a vallási jellegű tisztogatásokra, a vallási kisebbségekkel, különösen a keresztényekkel szemben elkövetett erőszakos cselekményekre. Az etnikai alapú erőszak két-séggkívül végig kíséri a jelenlegi polgárháborút, és az ENSZ

nyilatkozata szerint csak 2023-ban Dárfúr nyugati részén tíz-tizenötezer ember esett áldozatul az RSF által végrehajtott etnikai tisztogatásoknak.⁵ Lényeges kérdés azonban mindamelllett, hogy miként érintik a harcok Szudánban a keresztény közösségek biztonsági helyzetét, nőtt-e az erőszak mértéke velük szemben a polgárháború kitörése óta, s egyáltalán miért jelent veszélyt a polgárháború az egyes vallási (jelen esetben a keresztény) kisebbségekre nézve?

Fentiekkel összefüggésben először is át kell tekinteni a függetlenség kivívásától kezdődően Szudánt sújtó polgárháborúkat, majd tisztázni szükséges az ország vallási megosztottságából fakadó feszültségeket. Vizsgálni kell továbbá a szudáni keresztények elmúlt években, különösen a jelen polgárháború kitörése óta kialakult (aktuális) biztonsági helyzetét, a velük szemben elkövetett erőszakos cselekményeket. Az írás készítése, a következtetések levonása során elsődleges (statisztikák, interjúk, hivatalos dokumentumok) és másodlagos (tanulmányok, elemzések) forrásokat egyaránt felhasználók.

Polgárháborúban álló ország

A polgárháború⁶ előfordulása a hidegháborút követő évtizedekben „ugrott meg jelentősen”, s legnagyobb mértékben a világ legszegényebb – különös tekintettel az afrikai és ázsiai – országokat sújtják. „A polgárháború fokozatosan vált a szervezett emberi erőszak legelterjedtebb, legpusztítóbb⁷ és legjellemzőbb válfajává.” Embertelen, más konfliktusokhoz képest sokkal hajlamosabb kiújulni, és országhatárokon átnyúló következményekkel jár, gondoljunk csak az otthonukból elűzött lakosságra, a szomszédos országokba menekültek tömegeire.⁸ Szudán történetét végig kísérték a polgárháborúk, az ország első két polgárháborúja a tizenhét, majd huszonkét éven át zajló harcokra figyelemmel a 20. századi Afrika leghosszabb ideig tartó fegyveres konfliktusai közé tartozik. A modern szudáni állam mindössze tizenhárom évet töltött békében az 1956-ban kivívott függetlenségétől az ország második polgárháborúját 2005-ben lezáró békeegyezményig tartó története alatt.⁹ A polgárháború során a lakosság olyan atrocitásoktól szenved, mint a tömeges nemi erőszak, a kínzások és csonkítások, nem beszélve a hosszan tartó káros hatásokról, melyek évekkal a harcok hivatalos befejezését követően is sújtják az érintett országot. Becslések szerint az államon belüli konfliktusok halálos áldozatainak több mint 90 százaléka civil.¹⁰ Az ENSZ Biztonsági Tanácsának jelentése szerint a nyugat-dárfúri városért, El-Fahserért 2025 őszén vívott fegyveres harcok során az ostrom terhét döntően a civil lakosság viselte, az RSF az iskolákat, kórházakat, vallási helyeket és a (belső) menekülttáborokat egyaránt válogatás nélkül támadta, nem beszélve a lakosságot érintő erőszakról, a menekülni szándékozó civilek azonnali kivégzéseiről.¹¹ A polgárháború vele járója a politikai, társadalmi és gazdasági instabilitás, mely felerősítheti a részes felek által elkövetett erőszakot, különösen az etnikai, vallási kisebbségekkel, a társadalom kirekesztett és marginalizált rétegével szemben. Mindez (sajnos) egyre inkább tetten érhető Szudán 2023 áprilisában kitört polgárháborújában a keresztény közösségeket érintően.

Az ország *első polgárháborúja* 1955-ben kezdődött, a döntően muszlim-arab észak és a keresztény, illetve a hagyományos afrikai vallású déliek között. A cél a déliek örendelkezésének kivívása volt az északi muszlimok elnyomása alól, akik már az 1956-ban megalakult új kormányban is felsőbbrendűnek tekintették magukat a keresztény-tradicionalista és fekete déliekhez képest.¹² A polgárháborúnak 1972-ben az Addisz Abeba-i Egyezmény vetett véget, melynek keretében a déliek autonómiát kaptak és a lázadók közül sokakat a szudáni hadseregbe integráltak. Az 1980-as évek elejétől egyre erőteljesebbé váltak az iszlamizációs és arabizációs törekvések az ország déli területeit érintően, majd 1983-ban a kormányzat kijelentette, hogy az arab az egyetlen hivatalos nyelv Szudánban, és az egész országra kiterjedően (beleértve a dél-szudáni autonóm területeket is) előírásra került az iszlám jogrendszeren alapuló törvénykezés bevezetése. Mindez felkelésekhez, egyben az ország *második polgárháborújához* vezetett, melyet az al-Basír rendszer 1990-es évek elején újra indított erőszakos iszlamizációs programja csak tovább súlyosbított.¹³ A második polgárháborút végül a 2005-ben megkötött Átfogó Békemegállapodás zárta le, a konfliktus során körülbelül 2,2 millió civil halt meg, mintegy 4 millió ember vált hontalanná,¹⁴ s 2011-ben Dél-Szudán (amint az korábban már említésre került) – az anyaországtól elszakadva – független állammá vált. A megmaradt Szudánban 2019-ben, a hónapokig tartó tüntetéseket követően a hadsereg eltávolította az 1989-ben hatalomra került al-Basír iszlamista katonai rendszerét, a 2021 októberében végrehajtott katonai puccs pedig a „demokrácia felé való tartós elmozdulás reményeinek összeomlásához vezetett.”¹⁵ A 2023 áprilisában kitört *polgárháború* vonatkozásában – az etnikai tisztogatások, tömeges atrocitások és háborús bűncselekmények mellett – tovább súlyosbítja a helyzetet, hogy Hamídi 2025-ben egy párhuzamos kormány létrehozásának tervét vázolta Szudánban (mely időközben meg is alakult). Október végén pedig az RSF hosszan tartó ostrom után elfoglalta az addig kormányzati ellenőrzés alatt álló El-Fahsert, melynek során a nem arab etnikumok (illetve ahogy később részletezni fogjuk a keresztények) elleni tömeggyilkosságok egyes vélemények szerint már a népi társadalmat is felvetik.¹⁶

Az országok politikai berendezkedésének legitimitását hosszú időn keresztül a hagyományos vallások alapozták meg, „és számos muzulmán országban még ma is ez történik.” A vallási pluralizmus elutasítása fontos szerepet játszott a múlt polgárháborúiban, de igen erőteljesen jelen van napjainkban is az iszlamista erők által kormányzott országokban, többek között Szudánban.¹⁷ Egyes szakértők szerint Szudán első két polgárháborúja során a vallási ellentétek meghatározó tényezőként, a politikai célkitűzések központi elemeiként jelentkeztek, döntő hatást gyakorolva a fegyveres harcokra.¹⁸ Az országban korábban a vallási pártok sok esetben gátolták a már megindult békefolyamatokat, melynek okai részszint abban keresendők, hogy a szektáriánus elit számára az iszlám és az arab nyelv nemcsak ideológiai fegyver, de legitimitás iránti igényének alapja is volt.¹⁹ A 2023-ban kezdődött (jelenlegi) polgárháború azonban nem a vallási vagy törzsi különbségekről szól. Ennek a harcnak a lényege²⁰ a két frakció (további) gazdagodása, kizsákmányoló üzleteik bővítése, az ország erőforrásainak, azaz az

arany-, és olajtartalékok ellenőrzése révén,²¹ s a háttérben hatalmi harcok, a két tábornok közötti „személyes ellentét és hatalomvágy” valószínűsíthető.²² A legnagyobb probléma azonban az, hogy a fegyveres konfliktus során egyik fél sem mutat érdeklődést a polgári lakosság védelme iránt, semmi jele annak, hogy bármelyik fél is komolyan gondolná a tűzszünetet és a valódi békefolyamatot, s egyik fél sem érdekelt a ténylegesen polgári kormányzat által vezetett Szudánban, amely kizárhatná őket a jövedelmező üzletekből és a hatalomgyakorlásból.²³

Fentieket összegezve látható, hogy Szudán modern kori történetét az ország függetlenné válásától kezdődően végig kísérték (illetve kísérik jelenleg is) a polgárháborúk. Az első két polgárháború során a vallási ellentétek mindvégig fokozták a feszültségeket, a 2023 áprilisában kirobbant fegyveres konfliktus viszont elsősorban a hatalomért és az ország erőforrásaiért folyik. A „vallási elem” azonban bármikor „előkerülhet”, sőt a keresztény közösségek elleni erőszakos cselekmények vonatkozásában egyre inkább tetten érhető, melyre a következő fejezetekben térek ki részletesebben.

Vallási feszültségek Szudánban

Az 1956-ban függetlenné vált Szudánt vallási és etnikai szempontból, nyelvilag és kulturálisan is régóta a megosztottság jellemezte, melynek negatív hatásaival – többek között – a keresztény közösségek is folyamatosan szembeültek. Keresztény hívőként élni sosem volt „egyszerű” az országban, hiszen a vallási feszültségekből²⁴ fakadó konfliktusok hátrányos következményei gyakran ezen közösségek tagjait sújtották a leginkább. A függetlenné váláskor végzett (első) népszavazás adatai szerint Szudán lakossága 1955-ben megközelítőleg 10 millió fő volt, melynek 39 %-a különböző arab törzsek tagjaiként azonosította magát és 51 %-a beszélte az arabot anyanyelvként.²⁵ A legfrissebb adatok szerint a jelenlegi (megmaradt) Szudán lakossága valamivel több, mint 49 millió fő, melyből 92,2 % muszlim, 4,1 %, azaz több mint 2 millió fő pedig keresztény vallású.²⁶ Látható tehát, hogy a muszlimok dominanciája mellett, annak ellenére is, hogy a keresztények többsége az anyagországtól 2011-ben elszakadt Dél-Szudán területén maradt, továbbra is jelentős számú keresztény hívő él az országban. Az immáron döntően muszlimok alkotta Szudánban hozzávetőlegesen 70 % az arabok aránya, de összesen több, mint ötszáz etnikai csoport létezik.²⁷ A vallási megosztottságot (korábban) az ország tekintetében gyakran a muszlim arab észak és a keresztény, illetve hagyományos afrikai (animista) vallású dél közötti ellentétként szokták leírni, mely kétségtelenül létezik. A helyzet azonban ennél összetettebb, elég csak arra gondolni, hogy az eredeti Szudán a civilizációk és kultúrák „metszéspontjában helyezkedik el”, s a térségben található az arab és fekete-afrikai népcsoportok és kultúra közötti háttér is. Az ország esetében évszázados etnikai ellentétekről is beszélhetünk, mely mind az északi, mind a korábbi déli területek vonatkozásában egyaránt tapasztalható, s a törzsi szembenállások sokszor az egyazon vallású népcsoportok közötti szövetségeket és összefogásokat is felülírják.²⁸ A vallási és etnikai ellentétek jó példája, hogy a déli és nyugati, sötétebb bőrű népcsoportok tagjait még ma is sokszor

rabszolgáknak csúfolják.²⁹ Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy az egyes etnikai csoportok gazdasági túlélés iránti törekvése erősebb, mint a kollektív érdekek, és az országban sok fegyveres csoport is elsősorban a saját megélhetési forrásainak megszerzését helyezi előtérbe.³⁰

A vallási feszültségek Szudánban a kezdetektől fogva tetten érhetőek voltak, s már a függetlenség közeledtével egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az új országban a déli területek lakóit, azaz a kereszténység és a hagyományos afrikai vallások híveit alárendelt helyzet fenyegeti az északi muszlimokkal szemben. Az 1956. január 1-én megalakult köztársaság új kormányát a muszlim–arab északiak uralták, a polgárháborúk időtartama alatt a vallási ellentétek folyamatosan jelen voltak, az iszlám fundamentalizmus³¹ tovább erősödött, és a Muszlim Testvérek gyökeret vert a katonaságban, a közszolgálatban és az iskolákban egyaránt.³² Az 1983-ban bevezetett iszlamista törvénykezés ellenérzést és félelmet keltett a nagyszámú nem muszlim lakosságban, különösen a déli országrészekben,³³ és az észak–dél közötti vallási ellentétek a korábbiaknál is markánsabban jelentkeztek. Az al-Turábi³⁴ által alapított szélsőséges Nemzeti Iszlám Front (NIF)³⁵ al-Basír hatalomátvételét követően jelentős mértékben hozzájárult az iszlamizáció és arabizáció újra indításához az ország déli részein, s a szudáni kormány az 1990-es években továbbra is az egyik legelnyomóbb rezsim maradt Afrikában.³⁶ Bár a második polgárháborút lezáró békemegállapodás az átmeneti időszakban (elméletileg) vallásszabadságot biztosított az országban – oly módon, hogy lehetővé tette az iszlám törvénykezés alkalmazását a muszlim északon, míg a keresztény (és animista) dél és a szövetségi főváros Kartúm világiak maradhattak³⁷ – Dél-Szudán függetlenné válását követően három hónappal a megmaradt Szudán elnöke al-Basír kijelentette, hogy az ország teljes egészében iszlám alkotmányt alkalmaz.³⁸ A rezsim bukását követően a polgári kormányzás átmeneti időszakában több, a vallásszabadság tekintetében pozitív előre lépésre is sor került, a mélyreható változások, s főleg azok megvalósulása azonban elmaradtak. A 2019-es alkotmányos nyilatkozat több rendelkezést is tartalmaz, mely védi a vallásgyakorlás szabadságát, s míg az előző alkotmány kimondta, hogy minden nemzeti jogszabály alapja a sária kell, hogy legyen, a 2019-es alkotmányos nyilatkozat erre nem utal. A nyilatkozatba utóbb beépített 2020-as Jubai Békemegállapodás (Juba Peace Agreement) rendelkezik továbbá a vallásszabadság tiszteletben tartásáról, míg a 2022. decemberi Politikai Keretmegállapodás (Framework Political Agreement) kötelezettségvállalást tartalmaz a kormány részére a vallásszabadság támogatása és védelme érdekében. A dokumentumokban foglaltak végrehajtása azonban nem valósult meg, a kormányzati kötelezettségvállalások továbbra sem teljesülnek, s a jelenlegi polgárháború során mind az RSF, mind a szudáni hadsereg részéről történnek célzott és válogatás nélküli támadások vallási kegyhelyeket és templomokat érintően is.³⁹

Összességében tehát Szudánban, a kormányzat erőszakos iszlamizációs és arabizációs politikája következtében mindig is jelen voltak a vallási ellentétek, melyek hátrányos következményeinek legnagyobb elszennvedői – többek között – a szudáni keresztények. Bár a (legutóbbi) polgári kormányzás átmeneti időszakában történtek előre lépések,

a vallásszabadság vonatkozásában érdemi változásra az al-Basír rezsim bukását követően sem került sor, sőt a polgárháború 2023-as kitörése óta a helyzet csak tovább súlyosbodott.

A keresztények elleni erőszak tendenciái

A keresztényekkel szembeni erőszakos cselekmények különféle megnyilvánulási formái lehetnek, úgymint a kulturális elszigetelés, a vallásgyakorlás akadályozása vagy korlátozása, az állami diszkrimináció, a megfélemlítés, vagy éppen a fizikai erőszak. A cél azonban „minden esetben az illető egyén vagy közösség vallás- és hitgyakorlásának korlátozása vagy teljes ellehetetlenítése.”⁴⁰ Az üldözött keresztények támogatásával foglalkozó Open Doors International nemzetközi szervezet évente rangsorolja azokat az országokat, ahol a keresztények a legszükségesebb üldözöttséggel szembesülnek. A szervezet által közzétett World Watch List 2025-ös összefoglaló jelentés alapján a szudáni keresztények helyzete drasztikusan romlott az elmúlt években, különösen 2022 novembere óta, s az üldözöttség dinamikáját tekintve az ország 2025-ben a korábbi évek „helyezéseihez” képest az 5. helyre lépett elő.⁴¹ Ennek oka egyrészt abban keresendő, hogy a Szudánban 2021-ben bekövetkezett katonai puccs felszámolta a koalíciós kormány polgári ágát, a katonaság pedig visszahelyezte a hatalomba a korábbi al-Basír rendszer keresztényüldözésben aktív szerepet játszó kulcsfiguráit. Tovább súlyosbította a helyzetet, hogy 2022 augusztusában a kormány – közösségi rendészeti kezdeményezésnek álcázva – az országban újra bevezette az erkölcspolitikát.⁴² A jelentés szerint a keresztények üldözöttese és a diszkrimináció Szudánban jelenleg az iszlám elnyomás, a diktatórikus paranoia, a szervezett korrupció és bűnözés, valamint az etno-vallási ellenségeskedések révén valósul meg. A Muszlim Testvérek ideológiájának továbbra is óriási befolyása van a szudáni kormányzatra, s a rezsim 1989 óta törekszik egy iszlám állam létrehozására. Korábban a kormányzati vezetők nyugat-ellenes retorikát alkalmaztak, mely szintén növekvő keresztényellenes erőszakhoz vezetett, nem beszélve a mindent átszövő korrupcióról, aminek következtében a keresztényeket különös kegyetlenséggel támadó törzsi (iszlamista) milíciák mozgósítása is a hatalom megtartásának egyfajta eszköze. Az iszlám és arab felsőbbrendűség politikája pedig (továbbra is) folyamatosan tetten érhető az országban.⁴³

A keresztényekkel szembeni erőszak Szudánban nem újkeletű, a rezsim már 1960-ban komolyan belekezdett az oktatás és a közigazgatás erőszakos arabizációjába az ország (többségében keresztények által lakott) déli részein, előtérbe helyezve az iszlamizációt és korlátozva a keresztény templomok és iskolák működését. 1961-ben pedig a déli területeken felcserélte a heti pihenőnapot a muszlim vallási napra, vasárnapról péntekre.⁴⁴ 1983 szeptemberében megszülettek (a korábban már említett) iszlamista törvények, melyek Szudán egész területére bevezették a sáriát, beleértve a déli autonóm részeket is, másodrangú állampolgárokká alacsonyítva le a nem muszlimokat, vallási büntetéseket kilátásba helyezve számukra.⁴⁵ Az 1990-es évektől az al-Basír rendszerben a NIF a radikális iszlamista ideológiát

felkarolva volt a megtestesítője minden elnyomásnak az országban. Iszlamizálták a tanterveket, az oktatás nyelve az arab lett,⁴⁶ a keresztény misszionárius iskolákat államosították,⁴⁷ és külön templom rombolási programra is sor került, melynek kifejezett célpontjai a történelmi keresztény egyházak istentiszteleti helyei voltak.⁴⁸ Habár 2005-ben Szudán második polgárháborúja véget ért, a keresztények helyzete a déli országrész 2011-ben történt függetlenné válását követően sem javult a megmaradt Szudánban, s az iszlám alkotmány alkalmazása következtében a keresztény közösségek és templomaik elleni támadások tovább súlyosbodtak.⁴⁹ Sőt, még az al-Basír rendszer 2019-es bukása és a polgári kormányzás ellenére is a keresztényekkel szembeni társadalmi felfogás nagyrészt változatlan maradt és az „üldözöttség elleni felszólalástól való félelem (továbbra is) kézzelfogható”, különösen az áttértek és az afrikai etnikai keresztények körében.⁵⁰ Habár a kormány ígéretet tett az ország emberi jogi helyzetének javítására, a keresztények elleni támadások ebben az átmeneti időszakban sem álltak le, amit a templomok felégetése és lerombolása, a vallási vezetők önkényes letartóztatása, valamint a titkosszolgálat keresztény közösségek tagjait érintő kihallgatásai (zaklatásai) egyaránt alá támasztanak.⁵¹

Szudánban a 2021-es katonai puccs utáni politikai káosz (a fővároson kívül) az ország keleti és a keresztény közösségek által is lakott déli részének elhanyagolt perifériáit, de különösen a nyugat-dárfúri régiót érintette, ahol a törvénytelenesség és az erőszak mértéke egyaránt nőtt, s csak 2023 tavaszáig több száz embert öltek meg és több tízezen kényszerültek lakóhelyük elhagyására (a gazdasági helyzet és a közszolgáltatások színvonala ugyancsak jelentős mértékben romlott).⁵² Az Open Doors fentebb már hivatkozott jelentése szerint a keresztények elleni erőszak a fegyveres konfliktusok következtében mindig intenzívebb volt a fővároson kívül, e tekintetben különösen a Dárfurban, a Núba-hegységénél, és a Kék-Nílus régióban lakó közösségek a leginkább érintettek.⁵³ A 2023 áprilisa óta zajló polgárháború következtében a keresztények még súlyosabb szenvedéseket élnek át a nélkülözések és az erőszakos cselekmények miatt. A helyi felekezetek az emberi jogok megsértéséről, nemi erőszakról, emberrablásokról és fosztogatásokról egyaránt beszámoltak.⁵⁴ A Global Christian Relief kutatási és globális stratégiáért felelős vezetőjével (aki egyben a keresztényüldözés vezető szakértője is) 2024. októberében készült interjú alapján a fegyveres harcokban (az interjú készítéséig) 165 keresztény templomot romboltak le Szudánban. A szakértő hozzáteszi, hogy a kereszténység az országban másodlagos célponttá vált azáltal, hogy az RSF előszeretettel használ templomokat főhadiszállásként (melyek elfoglalása során többnyire megöli a lelkészeket), a szudáni hadsereg pedig pont emiatt bombázza a templomokat, mert tudja, hogy a lázadók azokban rejtőznek. Tovább súlyosbítja a keresztény közösségek helyzetét az, hogy az RSF azokból a Dzsandszavid milíciákból áll, melyek a korábbi, dárfúri konfliktusban a nem arab lakosság elleni etnikai tisztogatás révén váltak hírhedtté. A szakértő kiemeli a jelenleg is tartó polgárháború brutális jellegét, s rámutat arra, hogy – bár egyik fél sem jobb a másiknál – az RSF népiértó taktikát alkalmaz az elfoglalt területek vonatkozásában. „A helyzet az, hogy a kereszténység Szudánban jelenleg egyetlen jelent

szenvedéssel.”⁵⁵ Fentieket erősíti meg Elnour is, aki szerint a szudáni keresztények a polgárháború kezdete óta folyamatosan célpontjai mind az RSF, mind a szudáni hadsereg támadásainak. Az emberi jogsértésekkel foglalkozó szakértő kiemeli, hogy mindkét fél jelentős mértékben érintett volt a korábban Dárfúrban és másutt tömegesen elkövetett erőszakos cselekményekben, a jelenlegi konfliktusban pedig szándékosan templomokat vesznek célba. A szakértő rámutat arra, hogy 2023. április 17-én – mindössze két nappal a polgárháború kitörése után – az RSF megtámadta a kartúmi székesegyházat, majd, miután bántalmazták és elüldözték az ott tartózkodókat, a templomot a továbbiakban katonai bázisként használták. Hasonló támadásra került sor 2023 májusában a fővárostól északra fekvő Bahriban található kopt templomkomplexum ellen, ahol öt papot lelőttek. Ugyanezen év decemberében, továbbá 2024. januárjában Wad Madaniban pedig az RSF katonái először egy kopt keresztény kolostort foglaltak el, azt katonai bázisként használva, majd a helyi evangélikus templomot gyújtották fel és rombolták le. Elnour ugyancsak említést tesz a szudáni hadsereg által, mindössze három nappal a polgárháború kitörése után a Bahriban lévő evangélikus templom lebombázásáról, illetve a fővárosban működő egyik keresztény komplexum ellen ugyanazon hónapban történt támadásról. Az Evangélikus Kereskedelmi Iskolát és az Evangélikus Középiszkolát a szudáni hadsereg részéről 2023 októberében, míg a fővárosban működő Comboni Katolikus Misszionárius Rendhez tartozó otthont pedig novemberben érte bombatámadás. Ez utóbbi során öt apáca és több gyermek is megsérült. A szudáni hadsereg tulajdonképpen egyáltalán nem tesz erőfeszítéseket a keresztények védelme érdekében, az RSF-hez hasonlóan ugyanúgy követnek el háborús bűncselekményeket, tagjai szerves részét képezték az al-Basír rezsimnek, és több, olyan iszlamista csoport is köthető hozzájuk, melyekkel a támogatás fejében megegyeztek.⁵⁶

A keresztények megsegítésével foglalkozó International Christian Concern nemzetközi szervezetnek az üldöztetés globális helyzetét vizsgáló 2025-ös jelentése alapján Szudán jelenlegi polgárháborújában a keresztények szenvedése továbbra is kézzelfogható, mindkét harcoló fél akadályozza a vallásgyakorlást, támadja a vallási kegyhelyeket és a templomokat, valamint vallási vezetőket gyilkolnak meg.⁵⁷ A szervezet legutóbbi, szemtanúk beszámolóin alapuló közleménye szerint az RSF által 2025. október 26-án elfoglalt El-Fahserben a katonai egység tagjai válogatás nélkül megölték a keresztény civileket, *hitetleneknek* nevezve őket, templomokat és keresztény negyedeket gyújtottak fel, a menekülőket pedig üldözőbe vették és egyszerűen kivégezték. Az RSF részéről „a dárfúri keresztény közösségek célbavétele nyílt kampánnyá vált, hogy végleg eltöröljék őket a régióból.”⁵⁸ Az Open Doors jelentése szerint az erőszakos cselekmények vonatkozásában Szudánban a külföldi keresztények, a történelmi (római katolikus, kopt ortodox) egyházak, valamint a nem hagyományos keresztények (baptisták, evangélikusok, pünkösdiel) egyaránt érintettek, de a legintenzívebb elnyomással a muszlimról a keresztény hitre áttértek szembesülnek. Az üldöztetés keretében a templomokat bezárják vagy lerombolják, a külföldi keresztény közösségektől egyszerűen megtagadják egyházuk bejegyzését (regisztrációját), de gyakoriak a megfelelő jogi eljárás

nélküli letartóztatások és őrizetbe vételek is. A polgárháborús állapot a „keresztények elleni célzott támadásokhoz és istentiszteleti helyeik elfoglalásához vezetett, ami egyre nehezebbé és veszélyesebbé tette – többek között – magát a templomba járást is.”⁵⁹

Összességében a keresztények elleni erőszak különböző formái – a polgárháborúhoz hasonlóan – végig kísérték (és kísérik jelenleg is) Szudán függetlenség utáni történetét, melynek során a keresztény közösségek gyakran váltak a kormányerők, és a különböző fegyveres milíciák támadásainak célpontjaivá. Helyzetük sajnos a 2019–2021 közötti polgári kormányzati időszakban sem javult jelentős mértékben, a 2023 áprilisában kitört fegyveres konfliktus óta pedig egyre inkább úgy tűnik, hogy a polgárháborúban a keresztény közösségek mindkét harcoló fél részéről „másodlagos célponttá” váltak.

Konklúzió

Szudán Afrika egyik legösszetettebb konfliktusokkal terhelt állama, melynek modern politikai történetét jelentős mértékben meghatározzák a gyakran vallási, etnika, vagy éppen gazdasági feszültségekből táplálkozó polgárháborúk. Az országban az ezredfordulót megelőzően kettő, majd 2023-tól egy újabb, jelenleg is tartó, s a keresztény közösségek vonatkozásában is súlyos következményekkel járó polgárháborúra került sor. Bár a mostani konfliktus hátterében korántsem a vallási ellentétek dominálnak, a polgárháborús körülmények kiváló táptalajt teremthetnek a keresztényekkel szembeni erőszakos cselekmények elkövetéséhez. Armitage idézeténél maradva: A polgárháború rosszabb, mint az államok közötti háború: „az idegenekkel vívott háború minden jót és nemeset kihoz egy nemzetből – a polgárháború minden hitványt és aljasat.”⁶⁰ Szudánban a függetlenné válástól kezdődően kézzelfogható a kormányzatok részéről az iszlamizációt és arabizációt célzó (erőszakos) vallási elnyomás, és a muszlim-arab felsőbbrendűség politikája Dél-Szudán 2011-ben történt elszakadását követően is tetten érhető a (megmarad) országban. Bár történetek pozitív változások, a vallásszabadság helyzete jelentős mértékben az elmúlt években sem javult, a keresztény közösségek évtizedek óta szembesülnek diszkriminációval, a politikai kirekesztés és erőszak különböző formáival, s a keresztényekkel szembeni társadalmi felfogás érdekében az al-Basír rezsim bukását követően sem változott. Biztonsági helyzetük a polgárháború 2023-as kitörése óta drasztikusan romlott és a szudáni keresztények 2025-ben is a legsúlyosabb üldöztetéssel szembesülnek, melyben a korábbi rezsim keresztényüldözésben meghatározó szerepet játszó, és továbbra is aktív politikusaiknak – csakúgy, mint a Muszlim Testvérek mai napig is komoly befolyással bíró ideológiájának – kulcsszerepe van. A jelenlegi polgárháborúban a templomok, vallási kegyhelyek, a keresztény közösségek iskolái egyaránt célpontjai mind az RSF, mind a szudáni hadsereg támadásainak, s a fegyveres konfliktus során az etnikai erőszak mellett a vallási alapú „tisztogatás” is tetten érhető a gyakran hitetleneknek nevezett keresztényeket érintően (elég csak az El-Fahserben történetekre gondolni). Bár a konfliktus hátterében hatalmi harcok húzódnak, az

utóbbi évek legnagyobb humanitárius katasztrófája, a polgári lakosság védelme iránt mindkét fél részéről tapasztalható érdektelenség és Szudán korábbi polgárháborúinak tapasztalata nem sok jót tartogat az ország csaknem kétmillió főt számláló keresztény közössége számára. A polgárháborús káosz alkalmat nyújthat további erőszakos cselekmények elkövetésére, s arra figyelemmel, hogy a fegyveres harcokban a korábban etnikai tisztogatást elkövető milíciák is részt vesznek, féltő, hogy a jövőben a keresztények még súlyosabb megpróbáltatásokkal szembesülnek Szudánban.

Fercsák Balázs

FELHASZNÁLT IRODALOM

- ALI, M. Taisier – MATTHEWS, Robert O. szerk. (1999): *Civil Wars in Africa. Roots and Resolution*. Montreal: McGill-Queen's University.
- ARMITAGE, David (2016): *Polgárháborúk. Az eszmékben élő történelem*. Budapest: Rubicon Intézet Nonprofit Kft.
- BOULDEN, Jane szerk. (2013): *Responding to Conflict in Africa*. New York: Palgrave Macmillan.
- BOYD-MACMILLAN, Ron (2024): *A Nation in Crisis: How Civil War is Threatening Christianity in Sudan*. Online: <https://globalchristianrelief.org/stories/how-civil-war-is-threatening-christianity-in-sudan/>
- CIA WORLD FACTBOOK (2025): Sudan. Online: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/sudan/#people-and-society>
- DERRIENIC, Jean-Pierre (2004): *Polgárháborúk*. Pécs: Jelenkor.
- COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS GLOBAL CONFLICT TRACKER (2025): *Civil War in Sudan*. Online: <https://www.cfr.org/global-conflict-tracker/conflict/power-struggle-sudan>
- ELNOUR, Mohaned (2024): *The Forgotten War on Sudan's Christians*. Online: <https://timep.org/2024/05/09/the-forgotten-war-on-sudans-christians/>
- FISCHL Vilmos (2023): National Security Risks of Religious Extremism. *Hadtudományi Szemle*, (16)2, 47–60. Online: <https://real.mtak.hu/174329/>
- FISCHL Vilmos (2025): The Middle East in the context of peace and security. *Scientific Journal of the Military University of Land Forces*, (57)4, 29–47. Online: <https://zeszyty-naukowe.awl.edu.pl/article/553191/en>
- FROMAN, Michael (2025): *The Forgotten War in Sudan*. Online: <https://www.cfr.org/article/forgotten-war-sudan>
- HORNER, Jonas – SOLIMAN, Ahmed (2023): Coordinating international responses to Ethiopia–Sudan tensions. *Research Paper*. Online: <https://www.chathamhouse.org/2023/04/coordinating-international-responses-ethiopia-sudan-tensions>
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2025): *After El Fasher: Ending Sudan's Atrocious War*. Online: <https://www.crisisgroup.org/africa/sudan/after-el-fasher-ending-sudans-atrocious-war>
- KAISER Ferenc – TÁLAS Péter (2012): Politikai erőszakformák. *Nemzet és Biztonság*, (5)6, 133–156. Online: https://www.nemzetesbiztonsag.hu/cikkek/nb_2012_5-6_13_kaiser-talas.pdf
- KALÓ József (2020): Keresztények ellen elkövetett erőszakos cselekmények a 2020-as évben. In: UJHÁZI Lóránd – BOÉR Zoltán – KALÓ József – PETRUSKA Ferenc (szerk.): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről*. Budapest: Mondat Kft., 103–121.
- KALÓ József (2024): Keresztények ellen elkövetett erőszakos cselekmények a 2024-es évben. In: KALÓ József – PETRUSKA Ferenc – UJHÁZI Lóránd (szerk.): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről 2022–2024*. Budapest: L'Harmattan, 48–61.
- MARENG D., Chuei (2009): The Sudan's dimensions: A country divided by ethnicity and religion. *African Journal of Political Science*, 3(12), 532–539. Online: <https://academicjournals.org/journal/AJPSIR/article-full-text-pdf/E1D4A7F40640>
- MARSAI Viktor (2010): Szudán a feloldhatatlan ellentétek hálójában. *Nemzet és Biztonság*, (3)9, 38–46. Online: <https://www.nemzetesbiztonsag.hu/cikkek/marsai-viktor-szudan-a-feloldhatatlan-ellentek-halojaban.pdf>
- MARSAI Viktor (2025): *Menekültválság és regionális konfliktusok Kelet-Afrikában*. Online: <https://akjournals.com/view/journals/112/5/4/article-p358.xml>
- MARSAI Viktor (2025): *A világ alig vesz tudomást a szudáni népiirtásról*. Online: <https://hirtv.origo.hu/napindito/2025/11/a-vilag-alig-vesz-tudomast-a-szudani-nepirtasrol-video>
- MARSAI Viktor – TÓTH Claudia (2023): *A 2023-as szudáni polgárháború okozta menekültválság és annak regionális hatásai*. Online: <https://jli.uni-nke.hu/publikaciok/strategiai-vedelmi-kutatasi-elemzesek/2023-nke-strategiai-vedelmi-kutatokozpont-elemzesek>
- NASONG'O, Wanjala S. szerk. (2015): *The Roots of Ethnic Conflict in Africa. From Grievance to Violence*. London: Palgrave Macmillan.
- OPEN DOORS INTERNATIONAL (2025): *World Watch List 2025. Situation of Religious Freedom for Christians*. Online: <https://www.opendoors.org/en-US/persecution/countries/>
- OTTAWAY, Marina – MAI, El-Sadany (2012): *Sudan: From Conflict to Conflict*. Online: <https://carnegieendowment.org/research/2012/05/sudan-from-conflict-to-conflict?lang=en>
- OTTO, Jan Michiel szerk. (2010): *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Amsterdam: Leiden University. Online: https://www.researchgate.net/publication/364099828_Sharia_Incorporated_A_Comparative_Overview_of_the_Legal_Systems_of_Twelve_Muslim_Countries_in_Past_and_Present
- PATTERSON, Eric (2013): Sudan: Race and Religion in Civil War. *Religion and Conflict Case Study Series*, 5–7. Online: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/sudan-race-and-religion-in-civil-war>
- PERSECUTION.ORG (2025a): *Global Persecution Index 2025*. Online: <https://persecution.org/gpi/>
- PERSECUTION.ORG (2025b): *Listen to the Cries from Darfur*. Online: <https://persecution.org/2025/11/04/listen-to-the-cries-from-darfur/>
- ROGIER, Emeric (2005): *No More Hills Ahead?: The Sudan's Tortuous Ascent to Heights of Peace*. Online: https://www.clingendael.org/sites/default/files/2016-02/20050800_cscp_security_paper_1.pdf
- ROSTOVÁNYI Zsolt (2020): *Az iszlám és a 21. század*. Budapest: L'Harmattan.
- STAPLETON, Timothy (2018): *Africa: War and Conflict in the Twentieth Century*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- TOFT, Monica Duffy – PHILPOTT, Daniel – SHAH, Timothy Samuel (2011): *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- TOFT, Monica Duffy (2021): Getting Religion Right in Civil Wars. *Journal of Conflict Resolution*, 65(9), 1607–1634. Online: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0022002721997895>
- TOFT, Monica Duffy (2024): *Civil Wars. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER (2025): „The cost of silence in Sudan's civil war is too high”. Online: <https://www.ohchr.org/en/stories/2025/11/cost-silence-sudans-civil-war-too-high>
- UNITED NATIONS SECURITY COUNCIL (2025): *Security Council Report. Sudan: Briefing and Consultations*. Online: <https://www.securitycouncilreport.org/whatsinblue/2025/10/sudan-briefing-and-consultations-12.php>
- US DEPARTMENT OF STATE (2023): *2023 Report on International Religious Freedom: Sudan*. Online: <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/sudan/>
- VAN BAARSEN, M. V. (2000): *The Netherlands and Sudan: Dutch Policies and Interventions with Respect to the Sudanese Civil War*. Online: https://www.clingendael.org/sites/default/files/pdfs/20000801_cru_paper_baarsen.pdf
- WILLIS, Justin – EGEMI, Omer – WINTER, Philip (2012): Land and Water. In RYLE, John et al. (szerk.): *The Sudan Handbook*. London: Rift Valley, 40–57.

JEGYZETEK

- 1 UN OHCHR 2025.
- 2 Dél-Szudán esetében sem. 2013 decemberében az országban polgárháború tört ki, mely 2018-ban békeszerződéssel zárult.
- 3 HORNER – SOLIMAN 2023: 12.
- 4 Lásd UN SECURITY COUNCIL 2025., CFR GLOBAL CONFLICT TRACKER 2025., INTERNATIONAL CRISIS GROUP 2025.
- 5 CFR GLOBAL CONFLICT TRACKER 2025.
- 6 A polgárháború a politikai erőszak kategóriájába tartozik. Társadalmi

- csoportok harca a hatalomért, de a polgároknak az állammal szembeni erőszakos fellépéseként értelmezhető. KAISER – TÁLAS 2012. 133., 137.
- 7 A polgárháború manapság nem azért tűnik a politikai erőszak legpusztítóbb formájának, mert új intenzitást nyert, sokkal inkább azért „mert a szervezett erőszak egy másik formája, az államközi háború viszonylag ritkábban fordul elő.” DERRIENNIC 2004: 16.
- 8 ARMITAGE 2016: 12–14.
- 9 TOFT 2024: 9.
- 10 TOFT 2024: 63–65.
- 11 UN SECURITY COUNCIL 2025.
- 12 STAPLETON 2018: 92.
- 13 STAPLETON 2018: 94–96.
- 14 PATTERSON 2013: 6.
- 15 HORNER – SOLIMAN 2023: 6–7.
- 16 CFR GLOBAL CONFLICT TRACKER 2025.
- 17 DERRIENNIC 2004: 183., 186.
- 18 Toft kifejezetten vallási polgárháborúként aposztrofálja mindkettőt. Lásd TOFT 2011., 2021.
- 19 ALI – MATTHEWS 1999: 201.
- 20 A szemben álló feleket különböző hatalmak is támogatják (Egyiptom, Szaúd-Arábia, Egyesült Arab Emírségek, Irán, Etiópia, Oroszország), s több szakértő szerint is Szudánban egy „klasszikus helyettesítőkkal vívott proxy háború zajlik. A külső támogatók nélkül a polgárháború – időben – valószínűleg nem húzódná el így. MARSAI 2025. 362–363.
- 21 BOYD-MACMILLAN 2024.
- 22 MARSAI 2025: 362.
- 23 FROMAN 2025.
- 24 A vallási ellentétek vonatkozásában egyértelmű választóvonal azonosítható az iszlám és a kereszténység között. FISCHL 2025: 37.
- 25 WILLIS – EGEMI – WINTER 2012: 43–47.
- 26 OPEN DOORS 2025: 2.
- 27 CIA WORLD FACTBOOK 2025.
- 28 MARSAI 2010: 39–40.
- 29 MARSAI – TÓTH 2023: 2.
- 30 MARENG 2009: 538.
- 31 Az iszlám fundamentalizmus egyfajta válasz a nyugati dominanciára, visszatérés a gyökerekhez, a muszlimok esetében az egész életüket felölölő vallásukhoz, annak alapjaihoz és forrásaihoz. Ez nem feltétlenül erőszakban nyilvánul meg, de szélsőséges esetekben akár erőszakos formát is ölthet. FISCHL 2023: 52.
- 32 BOULDEN 2013: 309.
- 33 OTTAWAY – EL-SADANY 2012: 5.
- 34 Haszan Abdulláh at-Turábi (1932–2016) szudáni iszlamista politikus, a múlt század hatvanas éveitől a Muszlim Testvérek szudáni szárnyának a vezetője. ROSTOVÁNYI 2020: 99.
- 35 A Nemzeti Iszlám Front politikai programjában a sária védelmezőként tüntette fel magát, azt állítva, hogy az iszlám jog védi a legjobban a nem muszlimok kultúráját és identitását is. Az iszlamizációval szembeni ellenállás a NIF véleménye szerint vagy Nyugati összeesküvés” vagy „Déli Marxistáktól” ered. OTTO 2010: 196.
- 36 ROGIER 2005: 26.
- 37 NASONG’O 2015:33.
- 38 ELNOUR 2024: 2.
- 39 US DEPARTMENT OF STATE 2023.
- 40 KALÓ 2020: 103.
- 41 Az Open Doors évente rangsorolja azokat az országokat, melyek a leginkább érintettek a keresztények üldözése kapcsán. Az üldöztetés dinamikáját tekintve Szudán 2021-ben és 2022-ben a 13., 2023-ban a 10., 2024-ben már a 8., míg 2025-ben az 5. „előkelő” helyet foglalta el (minél előrébb van egy ország a rangsorban, annál nagyobb az üldöztetés mértéke). OPEN DOORS 2025: 5.
- 42 OPEN DOORS 2025: 1–2.
- 43 OPEN DOORS 2025: 4–5.
- 44 NASONG’O 2015: 28–29.
- 45 NASONG’O 2015: 31.
- 46 OTTO 2010: 199.
- 47 VAN BAARSEN 2000: 21.
- 48 OPEN DOORS 2025: 3.
- 49 ELNOUR 2024: 2.
- 50 OPEN DOORS 2025: 1–2.
- 51 ELNOUR 2024: 2.
- 52 HORNER – SOLIMAN 2023: 13.
- 53 OPEN DOORS 2025: 3.
- 54 KALÓ 2024: 56.
- 55 BOYD-MACMILLAN 2024.
- 56 ELNOUR 2024: 2-7., MARSAI 2025.
- 57 PERSECUTION.ORG 2025a: 14., 28–29.
- 58 PERSECUTION.ORG 2025b: 1–2.
- 59 OPEN DOORS 2025: 3. 5.
- 60 ARMITAGE 2016: 15.

KITEKINTÉS

Hercegszöllősi Zsinat 450

Nagyon impozáns, istentisztelettel egybekötött kulturális program, tartalmaz köszöntőkkel nyitotta meg a Hercegszöllősi Zsinat, illetve Kánonok 450 éves évfordulóját. A 3. oldalon meditációként olvashatunk szemelvényeket a Hercegszöllősi Kánonokból. Az alábbiakban pedig Gulyás Gergely miniszter megnyitó beszédét, Kádár Péter főigazgató házigazdai köszöntését és Trócsányi László rektor zárszavát olvashatjuk. Ezek a köszöntő előadások a gazdag zenei és irodalmi programot keretezték, az ezres nagyságrendű hallgatóság örömteljes épülésére. (a főszerkesztő)

**Főtiszteletű Püspök Urak, Főgondnok Urak!
Tisztelt Képviselő Urak, Elnök Urak, Polgármester Urak.
Tisztelt Hölgyeim és Uraim!**

A hercegszöllősi kánonok 450 évvel ezelőtti elfogadása egyértelművé tette, hogy a magyar protestantizmus a

reformáció után elsősorban Kálvint követi. Egyértelművé tette, hogy lesz erős magyar református egyház és lesz Dunamelléki Református Egyházkerület. Ez ahhoz is hozzájárult, hogy megmaradjunk Mohács után, a török hódoltság alatt, és mindmáig megmaradjunk magyarnak és reformátusnak. Bár az elmúlt félezer évünkre tekintve a megmaradás is óriási teljesítmény, mégis kár, hogy

ahhoz nem voltunk elég erősek, hogy ma úgy ünnepelhesünk Hercegszöllősen, hogy ahhoz ne kelljen elhagyni az anyaország határait.

A hercegszöllősi kánonokat 40 lelkipásztor fogadta el, e hitvallásra mégis joggal tekintünk egyházunk első alkotmányaként, de a kánonok jelentősége túlmutatott az egyházi kereteken. Ahogyan Eszes Tamás történész fél évszázaddal ezelőtt a 400. évforduló ünnepi köszöntőjében hangsúlyozta, „a mi hajdani kánonaink azonban nem csupán az egyház rendjét szabályozták, hanem a társadalom rendjét és erkölcsét is, hatásuk kiterjedt az élet egész területére. Ez a megállapítás különösen érvényes a hercegszöllősi kánonokra. Jelentőségük azért rendkívüli, mert amikor létrehozták őket, a Duna két partján, a Dráva torkolatától, föl a nógrádi hegyekig a török volt az úr, s a hódoltság világában rajta kívül nem volt más érvényesíthető magyar törvény.”

Minden emlékévként az emlékezés és a számvetés ideje. 450 esztendő igazán komoly távlatokat kínál. A mohácsi katasztrófa után ötven évvel, a szigetvári tragédia után tíz és a drinápolyi béke megkötése után nyolc esztendővel Magyarország és a magyarság helyzete reménytelen volt. Egy másfélezer kilométer hosszúságú frontvonal húzódott keresztül az ország területén. Mindkét oldalon békében és háborúban egyaránt fizetés nélküli, ezért zsákmányt kereső katonákkal. Mai fogalmainkkal leírva befagyott konfliktus volt. A Hercegszöllősen összegyülekező lelkészek olyan településeken szolgáltak, amelyek az oszmánok uralma alatt éltek, akik ugyan eltűrték a protestáns gyülekezetek létét, de alapvetően megvetették a keresztyénséget. Az ő engedelmükkel lehetett megtartani a zsinatot, de eljönni így sem tudott mindenki, többen csak utólag láthatták el kézjegyükkel a hitvallást. E kilátástalan helyzetre a Magyar Református Egyház adott választ. A válasz a hitbeli megújulásra épülő nemzeti válasz volt. Ezért a hitvallás reményt is jelentett, ahogyan sokaknak mutatott irányt az üdvösséghez vezető úton.

Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

„Üldöztetünk, de el nem hagytunk, tiportatunk, de el nem veszünk.” Pál apostolnak a Korinthusbeliekhez írott 2. levelének 9. verse ennek a 450 évnek a foglalata. A csoda megtapasztalása. A csoda a megmaradás csodája, megmaradás minden nehézség és minden emberi számítás ellenére. Megmaradtunk a hódoltság idején, a felszabadító háborúk korában és a Habsburg önkényuralom idején is. Megmaradtunk a 20. század kétségbeejtő fordulatai közepette két világháború poklában a trianoni tragédia következményeit hordozva és a kommunista terror alatt is.

Amikor számba vesszük mindazt, amit egyházunk tett hozzá a nemzet sorsához, mindenekelőtt a hitet kell említenünk. A hitet, amelyet tiszta forrásra – Sola Scriptura – csak a Szentírásra építette a protestantizmus. A református önkormányzatiság korát messze megelőző demokratikus vívmány. Ahogyan a nemzethez tartozás is mindig természetes tudatállapota volt a magyar reformátusságnak. Hit, nemzet és demokrácia mindig is a

magyar reformátusság vezérelve volt. Ahogy az egyébként katolikus Antall József miniszterelnök mondta „a magyar reformátusság mindenkor számarányánál nagyobb szerepet játszott a magyar tudományban, a magyar politikában, a magyar irodalomban. A reformátusság nélkül valóban nem az Magyarország, ami. Az egyetemes reformátusság szilárd bástyái Hollandia, Svájc, Skócia, Észak-Amerika és más tengerentúli területek, de a reformáció keleti bástyája éppen az egykori történelmi Magyarország, azaz a mai Magyarország és Erdély. Itt van az a keleti bástya, ameddig eljutott Kálvin tanítása.”

Három és fél évtizede a béke és a vallásszabadságot is magában foglaló szabadság idejét éljük Magyarországon. Mégis látjuk és minden nap megtapasztaljuk, hogy többszörösen veszélyeztetett korban élünk. Kelet felől háború fegyverekkel, nyugatról ideológiai harc Európa keresztyén gyökereinek megsemmisítéséért. Szabadságunk létező, de fenyegetett. Hitünk és életmódunk támadás alatt áll. A keresztyénség Közép-Európában veszélyben, Nyugat-Európában végveszélyben van. Látszólag nehezebb időket is túléltünk. Ha megőrizzük a múltból mindazt, amit a hercegszöllősi kánonokkal együtt fél évezred magyar református öröksége jelent, és megadatik mindehhez az élő hit vágya, keresése és kegyelme, akkor lesz elég erőnk megmaradni.

„Mert üldöztetünk, de el nem hagytunk, tiportatunk, de el nem veszünk.”

Gulyás Gergely

* * *

KÖSZÖNTŐ BESZÉD HERCEGSZÖLLŐS 450. JUBILEUMI ÉVÉNEK MEGNYITÁSÁN

*„Mégis, megtartódat benne becsüld, magyarság!
Ország lappangott itt, mikor nem vala ország.
Ő árváit Isten
Vezérelvén hitben
Lett bástya és bátorság.”*

Ünneplő Gyülekezet, Kedves Testvéreim!

Csanádi Imre: *Egy hajdani templomra* című versének soraival köszöntöttelek titeket a vendéglátó Pécsi Református Kollégium közössége nevében.

Néhány éve, amikor a nagy háborúra száz év távolából emlékeztünk vissza, és áttekintettük a magyarság akkori külső és belső viszonyait, minduntalan fölmerült a kérdés: mi változott?

S most, amikor 450 és 500 év távlatából emlékezünk a múltra, és fölidézzük, hogy két pogány közt sajtoltatván, hamis atyafiak hitszegésétől részekre szaggattatván kellett nekünk, magyar reformátusoknak megmaradnunk, ugyanezt kérdezhetjük: mi változott? És még azt is: miért, és meddig még, Uram?!

Bizonyára nem véletlenül van ez így. A keresztyén egyháznak és magyarságnak éppen így kellett és kell

megmaradnia: két pogány között sajtoltatván, hamis atyafiak hitszegésétől részekre szaggattatván. Mert küldetése van, a küldetéses vétó, és a bizonyágtétel a Seregek Uráról, Izrael Istenéről, a mi Urunk Jézus Krisztus Atyjáról, aki nekünk hajlékunk volt nemzedékről nemzedékre.

Miért kell nekünk a kánonokra emlékeznünk? Azért, mert a kánon, a mérőnád arra utal, hogy mindent Isten igéje mérővesszejéhez kell mérnünk. S ezek a mérőnádak idővel tartóoszlopokká magasodva fogadják a boltozatot, amellyel egybeilleszkedik a „szentegyház”.

És, miért emlékezzünk? Azért, hogy a múltakból tanuljunk, és az elmúltak tanulságán okulva bölcsőbbekké és bátrabbakká legyünk, s egyedül annak a kezéből kérjük el a jövődönket, aki azt nekünk megadhatja. Aki a jövő Uraként adhat arra elég erőt nekünk, „hogy megálljunk mindvégig a hitben.”

Kádár Péter

* * *

Főtiszteletű Püspök Urak!
Tisztelt Miniszter Úr!
Kedves Testvérek!

Nagy megtiszteltetés számomra, hogy az 1576. augusztus 16-i hercegszöllősi zsinatra emlékező Védnöki Testületnek társelnöke lehetek, és ma itt szólhatok. A Dunamelléki Református Egyházkerület a hercegszöllősi, mondhatni „alkotmányozó” zsinattól eredeztetni megalakulását, amelynek ma 450 éves évfordulóját ünnepeljük. Ma már sokan szóltak ennek jelentőségéről, így engedjék meg, hogy köszöntésemben röviden arról szóljak, hogy a Károli Gáspár Református Egyetem miként kívánja őrizni a Hercegszöllősi Zsinat eszményeit. A Hercegszöllősi Zsinaton összejött lelkipásztorok a vallás ügyéről, a hitnek és üdvösségnek a dolgairól szóltak. A tanításról szóltak. Ahogy a tanítás fontos volt akkor, úgy ma is fontos ügye a református egyháznak és intézményeinek. A Károli Gáspár Református Egyetem, noha alig múlt 30 éves, szellemi értelemben örököse a nagy múltú református kollégiumoknak. Tisztában kell lennünk azzal, hogy az elődök hite, tudomány iránti elkötelezettsége, oktatói, tanítói munkássága bennünket kötelez. Meg kell becsülnünk, és kellő alázattal kell viseltetnünk őseink iránt. A Károli név, amely a Szentírásra utal, valamennyiünket kötelez. Mint a református egyház egyeteme, keresztyén értékrendet képviselő egyetem vagyunk. Számunkra hitünk ad biztos alapot a mindennapok során. Az egyetem emberi szóra tanít, tudományra, diszciplínákra. A Károli Gáspár Református Egyetemnek kettős küldetése van: világnézeti elkötelezett, egyúttal a világra nyitott Egyetem.

Egyetemünk Alapító Okirata hivatkozik a bibliai igére, hiszen Hóseás könyve szerint: „Elvész az én népem, mivelhogy tudomány nélkül való”.

Az Egyetem olyan universitas, amely mindenki számára értéket és tudást biztosít, az igazság keresésének

szemléletét és szeretetét adja át. Az Egyetem egyszerre mély és tágas, mint a tenger. A tudomány mélységeit igényesen tárja fel, és teszi érthető módon közkinccsé a fiatalok számára.

Egy keresztyén egyetem az előtte álló kihívásoknak és feladatoknak csak akkor tud eleget tenni, ha szilárd értékrendje és világnézete alapján utat tud mutatni a hallgatók számára, akik a mai globalizálódó, digitalizáló, rohamosan változó világban keresik önmagukat és saját helyüket a társadalomban. Veszélyes időköt élünk. A Szentírás szerint, amikor Isten megteremtette az embert, saját képmására, megáldotta, majd nekünk adta a tenger halait, az ég madarait és minden állatot, hogy uralkodjunk fölöttük. Az emberiség képes is volt erre, és évezredek át a háborúk, veszteségek, a történelem folyamának zúgó habjai között uralkodni tudott. Ma azonban az ember képes arra is, hogy akár saját képmására is alkalmas technológiák kidolgozása árán ártsen a világnak, magának, és mindez az Isten által ránk ruházott uralomnak a végét jelentheti.

A Hercegszöllősen zsinatot tartó lelkipásztorok elkötelezettsége nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy megmaradjon a magyar nép szabadság iránti vágya. Ma azt láthatjuk, hogy Európa egyre távolabb kerül a keresztyén gyökerektől, egy uniformizált, közösségtől és értékeitől megfosztott embertípus kialakulásának lehetünk a tanúi, amely azt a kohéziót gyengíti meg, amelyre egy társadalomnak épülnie kell. Az egyén és a közösség viszonya mindenkor alapkérdés volt. Ravasz László református püspök találó gondolata szerint a közösség egyéniség nélkül nem működik, hiszen nyájból nem lesz nemzet, ugyanakkor a közösség nélküli individuumként élő egyének nem más, mint anarchia.

Kedves Testvérek!

Mindezért nagy a felelősségünk. Ha azt látjuk, hogy értékeink veszélybe kerülnek akkor fel kell emelnünk szavunkat. Tisztában kell lennünk értékeinkkel, és azért nem szabad félnünk kiállni. Feladatunk családunk, közösségünk, nemzetünk védelme, hitünk megtartása. Mi hiszünk a múlt, a jelen és jövő szövetségében, hiszünk abban, hogy munkánk gyümölcsével hozzájárulunk értékeink és közösségünk gyarapításához.

Küldetésünk tehát nem kevesebb mint az, hogy a tudomány gyarapítása mellett korszerűen művelt, értelmiségi módon gondolkodó fiatalokat képezzünk, akik mind európai, mind nemzeti szinten megállják helyüket a mindennapokban. Ehhez szükség van az ideálok állócsillagaira, és ehhez hitünk jelenti a biztos alapot. Az embernek szüksége van útmutatóra ma is, ahogy arra szüksége volt 1576-ban Hercegszöllősen is. A Hercegszöllősi Zsinati prédikátorok hite és elkötelezettsége példa legyen mindazok számára, akik keresik az utat, a keskeny ösvényt.

Isten éltesse a megalapításának négyszázötvenedik évfordulóját ünneplő Dunamelléki Református Egyházkerületet.

Trócsányi László

Nicea 1700

Az első ökumenikus/egyetemes zsinat 325-ben zajlott Niceában, Kis-Ázsiában, a mai Törökországban. Exkuzusként jelzem, hogy ma tengerparti üdülőváros – Iznik néven – viszonylag közel van Isztambulhoz. Érdemes a tengerben, a vízszint alatt megtekinteni azt a bazilikát, amelyben – állítólag – a krisztusiak legfontosabb hittétele, a Szentháromság-dogma megfogalmazásra került. Továbbá a szakrális és szekuláris hatalom különbözőségéről és összefüggéséről máig ható gondolatok születtek. Ez utóbbi nyilván szoros összefüggésben van azzal, hogy Nagy Constantinus császár erősen támogatta a Zsinatot és bizonyára számára nem annyira volt fontos a Szentháromság egysége, mint a megrendült, polarizálódó/atomizálódó Római Birodalom egysége. Az elmúlt év novemberében, az V. Debreceni Ökumenikus Napok keretében – a Theológiai Szemle centenáriuma mellett – a Niceánium évfordulója adta a fő témát. A jelentős előadások közül az alábbiakban Gyurkovics Miklós ortodox teológus, valamint Hortobágyi T. Cirill pannonhalmi főapát gondolatait ismerhetjük meg. (a főszerkesztő)

Az első niceai egyetemes zsinathoz vezető teológiai válságok

A tanulmány célja, hogy az olvasókat közelebb vigye az első egyetemes zsinat előtti teológiai konfliktusok megértéséhez. A vizsgálat három, a 4. század első felében kibontakozó dogmatikai válságra összpontosít, amelyekre Alexandriai Alexandrosz és Arius követői eltérő megoldásokat kínáltak: a szentháromságtan ontológiai válsága, az apologeta és monarchiánus hagyományokból fakadó krisztológiai válság, valamint a gnoseológiai válság. A tanulmány a 322 és 325 között keletkezett források elemzésével kívánja feltárni az ariánus vitákban felmerült legégetőbb teológiai kérdéseket, valamint azok dogmatörténeti hátterét. A vizsgálat rávilágít arra, miként formáltak e problematikus kérdések a keresztény teológia fejlődését, és hogyan járultak hozzá a niceai zsinat döntéseinek előkészítéséhez.

This study seeks to deepen the readers' understanding of the theological conflicts that preceded the First Ecumenical Council. It examines three major dogmatic crises that emerged during the first half of the fourth century, to which Alexander of Alexandria and Arius and his supporters proposed divergent solutions: the ontological crisis concerning the Trinity, the Christological crisis rooted in apologetic and monarchian traditions, and the epistemological (gnoseological) crisis. Through an analysis of sources dating from 322 to 325, the article explores the principal theological questions raised in the Arian controversies and the dogmatically-historical context from which they arose. The study further highlights how these problematic issues shaped the development of Christian theology and contributed to the intellectual preparation for the decisions of the Council of Nicaea.

1. Teológiai válságok útján Nicea felé

Az első egyetemes zsinathoz vezető történelmi bonyodalmak és teológiai disputák feltárása és elemzése szerteágazó irányokba viheti el a téma iránt érdeklődő olvasót. Az utóbbi években napvilágot látott publikációkból és tudományos rendezvények előadásaiából kibontakozhat az a felismerés, miszerint korántsem szűkíthetjük le e nagy horderejű vita gyökerét egy személy, nevezetesen Arius tévtanainak az ismertetésére. Ahogy a negyedik század első évtizedeire kiterjedő teológiatörténeti vizsgálódásokból azt is beláthatjuk, hogy a vitatott problémák tárgyköréhez nem csak krisztológiai kérdések tartoztak.

Hogy közelebb kerülhessünk az első egyetemes zsinat előtti teológiai konfliktusok megértéséhez, jelen értekezésben három olyan egymásra épülő dogmatikai kérdéskörre mutatunk rá, melyekre a második és a harmadik századból örökölt teológiai tételek és módszertanok nem voltak képesek kielégítő választ nyújtani. Amikor az egyre elmérgesedő vita főszereplői, Alexandriai Alexandrosz és Arius támogatóikkal együtt felismerték a múlt teológiai hagyományainak a korlátait, ezzel együtt azt is beláthatták, hogy az általuk kínált megoldások és válaszok, bár közös hagyományból táplálkoztak, mégsem csengenek egybe. Hogy e felismerést tüzetesebben felszínre hozhassuk, a korabeli dokumentációkból három

olyan negyedik századi teológiai válságra mutatunk rá, melyeknek az istentani és antropológiai következményei még a második egyetemes zsinat utáni teológiai disputákra is kihatottak:

- I. a szentháromságtan ontológiai válsága,
- II. az apologéta és monarchiánus hagyományokból fakadó krisztológiai válság,
- III. a gnoszeológiai válság.

2. Teológiai reflexiók ütközése Alexandriában

Gyakran kezdődnek az első egyetemes zsinatról szóló ismertető Constantinus levelének a feldolgozásával, melyet Hosiuszal küldött Alexandriába a helyi püspököknek Alexandrosznak és papjának, Ariusnak.¹ Már a legalapvetőbb információk is kilatásba helyezhetik a további bonyodalmakat: A birodalom nyugati feléről származó cordobai püspök, Hosius találkozik a bithüniai Nikomédeiában tartózkodó keresztényeket támogató császárral, ugyanabban a városban, amelynek a püspöke Arius egyik legkítartóbb szövetségese, Euszebiosz.

Egy olyan levélről van szó, melynek a sorai között a császár autoritása mellett az anonim tanácsadók bölcséleti és teológiai meglátásai is megjelennek. Ugyanakkor előrelátható, hogy e földrajzi, kulturális, teológiai találkozások ellentéteket is szülhetnek. Ami még tovább fokozhatja ezt az egyre növekvő feszültséget, az Alexandriának a többszörösen is összetett karaktere. Alapításától kezdve ez a város magához vonzotta a különböző kultúrákat, vallásokat, tudományokat, bölcséleti és teológiai meggyőződéseket. És mégis, mintha ebben az egyiptomi olvasztókemencében ez a sokszínűség egy sajátos alexandriai valósággá állna össze.² Így volt ez Constantinus levelével is, mely az eredeti forgatókönyv szerint rendre utasítja a békétlenkedő keresztény teológusokat. Azonban a levélbe foglalt császári szavakat és Hosius szándékát is az alexandriai valóság „átfogalmazta”.

Mi történhetett az alexandriai keresztények között Hosius érkezése előtt?

Ahhoz, hogy erre a kérdésre némiképpen kielégítő választ adhassunk, több szakaszban szükséges megvizsgálnunk az alexandriai keresztény teológia múltját.

Az első szakaszt egy másik, korábbi levél segítségével azonosíthatjuk be. Ezt a levelet Arius írta Nikomédei Euszebiosznak, feltehetően 322 és 323 között, hogy beszámoljon a főpásztorra, Alexandrosz által rá mért büntetésekről.³ Mivel a konfliktus gyökere elsősorban teológiai jellegű, ezért röviden ismertette a két tábor meggyőződéseit. Arius elsőként Alexandrosz tanítását foglalta össze, mely az Atya és a Fiú kapcsolatát az időbeliség és születés szemszögéből első olvasásra logikailag ellentmondóan mutatta be, mivel az alexandriai főpap mindkét isteni személy örök létezését állította, és egyben a Fiúnak az Atyától való születését sem tagadta.⁴ Majd ezek után Arius saját és társai meggyőződését is ismertette, mintegy a püspök tévedésének korrekciójaként hangsúlyozta a Fiúnak az Atya akaratából történő valóságos születését.

Mivelhogy valóságosan született a Fiú, akkor az időbeliség logikája szerint a születése előtt *nem volt*, „pontosított” Arius.⁵ Sőt, azt is leírta, hogy az ő logikája szerint szükséges, hogy a Fiúnak legyen kezdete, ugyanakkor, mivel nem Istennek egy részéből keletkezett, ezért *a semmiből van*.⁶

Nyilvánvaló, hogy az itt felsorakoztatott fogalmakra tömörített teológiai és filozófiai kijelentések a kereszténység legnagyobb rejtélyének a mélyére hatnak, hisz nem esünk túlzásba, ha azt állítjuk, hogy a Fiúnak az Atyától való születése módja 2025-ben is misztérium maradt. Ezért nem meglepő, hogy a legtöbb teológiai vita gyökere az isteni misztériumok emberi szavakkal való elbeszélésének a „kikényszerítésében” bújkál meg.

3. A szentháromságtan ontológiai válsága

Az Arius levelében olvasható istentani kijelentéseket három összeférhetetlen állítással és egy kérdéssel foglalhatjuk össze:

- a) Az Atya születetlen Isten.
- b) A Fiú, mivel az Isten fia, azért születik az Atyától.
- c) A Fiú Isten, mindig az Atyával együtt létezik, és így Ő sohasem keletkezett.
- d) Hogyan született az Atyától a Fiú?

Főleg Arius teológiájának az összefoglalásában olyan fogalmakra lehetünk figyelmesek, melyek a Péld 8,22–25 (LXX) görög nyelvű fordítására emlékeztethetnek: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τῆν γῆν ποιῆσαι [...] πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι πρὸ δὲ πάντων βουῶν γεννᾶ με. Mindezért feltételezhetjük, hogy Arius a Nikomédei Euszebiosznak írt levelében kifejtett tanításával egy korábban elhangzott kérdésre adott választ, méghozzá a kérdést maga Alexandrosz tette fel az általa vezetett nyilvános teológia viták egyikén a Péld 8,22–25 értelmezése mentén, valamikor 322 környékén. És mint ahogy a filozófiai iskolákban is szokás volt, az adott téma részletes kifejtéséhez hozzátartozott a régiek véleményének az ismertetése is. Így e disputa folyamán minden bizonnyal Órigenész tanítása is elhangzott.⁷

A nagy alexandriai egzegéta a *Principiumokhoz* írt előszavában először kijelentette az egy Isten létezését, aki hite szerint az egész világot a semmiből teremtette és rendezte; majd pontosította, hogy a Mennyei Atya Jézus Krisztus által teremtette a világot, aki minden teremtmény előtt született az Atyától.⁸ Órigenésztől tudhatjuk, hogy a Fiú születését nem időbeliségben képzelte el, ahogy az elődje, Alexandriai Kelemen sem,⁹ mivel az Atya örök atyaságáról és a Fiú örök születéséről tanított,¹⁰ és így a Fiút is örökkévalónak tartotta.¹¹ Korábban már Órigenész is felfigyelt a Péld 8,22–25 értelmezési nehézségére, és e dilemma tisztázása végett először kifejtette, hogy ezt a biblikus szöveget, bár a Bölcsességről (σοφία) szól, mégis krisztológiai jelentéssel kell olvasnunk, mivel a Bölcsesség Isten Fiának az egyik biblikus elnevezése.¹² Majd később a Jn 1,1 mentén a Logosz

istenségéről, majd pedig kezdetnélküliségéről is írt, mindezek összefüggésében, meglátása szerint, a Fiú születése örökkévaló a születetlen Istentől.¹³

Arius, aki szintén Órigenész teológiájából indulhatott ki, eltérő szándékkal értelmezhetette az alexandriai mester tanítását, mivel elképzelhetetlennek tartotta, hogy egyszerre két örökkévaló princípium létezzen. Hiszen ez számára vagy azt jelentette volna, hogy az Atya is és a Fiú is születetlen, és ezzel egy politeista tézist képviselt volna, vagy pedig azt, hogy a Fiú születéséről csak úgy mond szimbolikus értelemben lehetne beszélni. Mindezzel azonban, az Alexandriában is hivatalosan elítélt Szamoszatai Paulosz vagy Szabelliosz monarchiánus tévedését propagálta volna. Így, ha ezek a következtetések helyesek, akkor Ariusnak a Nikomédei Euszebioszhoz írt levele az ariánus viták első írott forrása, és ez Samuel Fernández szerint azt is jelentheti, hogy az eretnokség vádjával először Arius támadta meg Alexandroszt.¹⁴

E téren nem lehet elhanyagolnunk a történetíró Szókratész (Konstantinápoly, 380 körül – 439 után) beszámolóját sem, mely szerint az Arius és Alexandrosz között elharapózó vita egyik fő oka az volt, hogy Arius Alexandrosz teológiájában Szabelliosz tanítását vélte felfedezni.¹⁵ Bizonyosan Szókratész számára már nyilvánvaló volt, hogy Ariusnak és támogatóinak a teológiájával nemcsak Alexandrosz és Athanasziosz, hanem például Ankürai Markellosz sem értett egyet, akit viszont joggal állíthatunk a szabellianusok körébe.

A valóság részleteihez azonban az is hozzátartozik, hogy Alexandriai Alexandrosz Arius vádjaira többek között úgy reagált, hogy a Bizánci Alexandroszhoz intézett levelében (valamikor 322/323-ban) egyértelműen elhatárolódott Szabelliosz teológiájától, mivel szerinte az egyszülött Fiúnak a születetlen Atyától való származását nem lehet leválásként, sem pedig a testek hasonlósága szerinti szétválasztásból eredő kiáradásként (ἀπόρροια) értelmezni, ahogy ezt azonban korábban a gnosztikus Valentinosz és Szabelliosz vélték.¹⁶ Alexandrosz e szavakkal egyrészt el akarta háritani az ellene megfogalmazott szabellianus vádat. Másrészt, bár közvetett módon, az elődjén, Alexandriai Dionüszioszon keresztül ismét Órigenész felé irányította az olvasói figyelmét. Hisz Alexandriai Dionüsziosz nyíltan támadta a Szabelliosz nevével összekovácsolódott monarchiánus modalizmust (Noéotosz és Praxeas tanításában is megjelent),¹⁷ ami köztudottan szöges ellentétben állt Órigenész három hüposztaszisz tanával.¹⁸

Alexandrosz Szabelliosz nevét egy olyan szövegkontextusba helyezte, mely a Fiúnak az Atyától való származásának a téves értelmezéseit tárgyalja. Így arra is rámutatható, hogy a szentháromsági fejtegetéseknél nem minden esetben szerencsés a természetből vett hasonlatosságokra utalni, és egyben arra is, hogy Istenben nincsen semmi anyagi vagy testi valóság.¹⁹ A Szentháromság naphoz vagy emberi lényhez való viszonyítását gyakorta Szabelliosz modalista koncepciójával hozták összefüggésbe, mivel a Fiúnak az Atyától való világrajövetelét a napsugárnak a naptól való származásához, az Atyához való felmenetelét pedig a napsugárnak

a napba való visszatéréséhez hasonlította. Szabelliosz meglátása szerint, ahogy a Szentháromságnak, úgy a napnak is egy hüposztasziszja van, de hármas ereje és megjelenése: világossága (Fiú), melegsége (Szentlélek) és kör alakzata (Atya). Valamint az emberhez is hasonlította a Szentháromságot, aki testből (Atya), szellemből (Fiú) és lélekből (Szentlélek) tevődik össze.²⁰

Mint tudjuk, Alexandrosz nem értett egyet azzal a feltételezéssel, hogy a Fiú születése által az Atyának egy részeként válna le, hisz ezzel az állítás egyfajta materialitást tulajdonított volna a Szentháromságnak.²¹ Az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy ettől a szemlélettől Arius is tartózkodott.²² Ugyanakkor Alexandrosz azzal sem értett egyet, hogy az Atya és a Fiú valósága azonos lenne, ahogy ezt a Szabelliosz nevével megpecsételt monarchiánus tan hirdette.²³

Mindezek után jogosan tehetjük fel a kérdést, hogy Arius milyen okkal nevezhette Alexandroszt Szabelliosz követőjének?

4. Az apologéták és monarchiánusok krisztológiai válsága

A második századi apologétának, Jusztinosznak (kb. Kr. u. 100–165) egy pár soros leírásában, a *Párbeszéd a zsidó Triphónnal* 128,3 -ban azon, feltehetően zsidó teológusok véleménye ellen emelte fel a hangját, akik szerint az Isten *ereje*, akit *igének/logosznak* is neveznek, oszthatatlan (ἄμικτος)²⁴ és elválaszthatatlan (ἀχώριστος) az Atyától, mint a nap a földre sugárzó fényétől, és akit, amikor akar, kivet (προπηδάω) a világba, amikor pedig akar, visszavon (ἀναστέλλω) magába. Nem tévedhetünk nagyot, ha úgy gondoljuk, hogy ez a Jusztinosz által feljegyzett tanítás előfutára lehetett Szabelliosz tanításának. Például, ha az Alexandriai Dionüszioszsal vitázó Római Dionüsziosz istentánát vesszük szemügyre, akkor arra lehetünk figyelmesek, hogy az isteni monarchiát megvalló római főpap 262 környékén azok ellen írt, akik Istent három határozatlan erőre (δύναμις), vagy három elkülönített hüposztasziszra és istenségre osztották, illetve darabolták fel.²⁵ Ez utóbbi fogalomból nyilvánvaló, hogy az Alexandriában honos órigenészi három hüposztaszisz tan állt Róma püspökének a célpontjában. Azonban a három „valamiféle erő” kifejezés egy olyan tanításra utalhat, mely a Fiú személyi létezését teljesen háttérbe szorítja, valahogy úgy, ahogy ezt már Jusztinosz is megfogalmazta a korábban vizsgált szövegünkben.

Másrészt, az antiochiai környezetből származó monarchiánus Szamoszatai Pauloszról (kb. Kr. u. 200–275),²⁶ és a később az ariánus vitákba belemerült Ankürai Markelloszról (kb. Kr. u. 285–374) is tudjuk, hogy számukra az Isten *logosza* egy olyan Istentől származó, mondhatni személytelen *erő, ige, beszéd*, aki/ami csak a Máriától született Fiúban válik személyes létezővé.²⁷

Érdekes azonban azon is eltűnődnünk, hogy Arius miért is róta fel Szabelliosznak, hogy megosztotta az isteni *monádot*?²⁸ Mindez az állítás akkor lenne igaz, ha Szabelliosz Istent az anyagi valóságok törvényszerűsége

szerint gondolta volna el, így azért, hogy Isten kibocsátja magából az *igéjét*, egyfajta törés és hiány keletkezne benne. Nem meglepő, hogy az első egyetemes zsinat után Caesareai Euszebiosz is ebben a szellemiségben magyarázta a *homoousziosz* fogalmát, miután részletesen kitért arra, hogy a hitvallásba belefoglalt *homoouszia* nem jelentheti azt, hogy a Fiú az Atya *ouszija*jának a része lenne (οὐ μὴν μέρος αὐτοῦ τῆς οὐσίας τυγχάνειν).²⁹ Korábban Jusztinosz is e logikus következtetés miatt tette nyomatékosná, hogy az Atya a Fiú születe által nem oszlik meg, és nem szakad darabokra.

Mindezek után ismét feltehetjük a korábban elhangzott kérdésünket: Milyen oka lehetett Ariusnak arra, hogy Alexandroszt Szabelliosz követőjének nevezze? A válaszuk, még ha csak feltételes módon is fogalmazzunk, nem az Atya és a megtestesült Fiú ontológiai meghatározásában gyökerezhet, hanem az Atya és a *benne* és *vele* lévő *L/logosz* viszonyának a sajátos értelmezésében.

A *Párbeszéd a zsidó Trüfónnal*, 128,4-ben az ismeretlen gondolkodó oly módon tanított az Istenben lévő *erőről* vagy *igéről*, hogy ez az erő a világban való aktivitásában is egy erő marad, és nem személyi valóság.

Jusztinosz számára a nap és a napsugár hasonlata azért volt elfogadható, mivel szerinte a nap fogalmilag is, számszerűleg is tisztán megkülönböztethető a sugarától. Így ezért azt is leírta, hogy a Fiú nem „leválásképpen született, mintha megosztódott volna az Atya lényege”, hanem „ugyanaz marad” (ἀλλὰ τὰυτοῦ μένοντος) mindkettő.³⁰ Azonban az már nem eléggé nyilvánvaló, hogy Jusztinosz az *Atyában* lévő, tehát a világ megalkotása előtti fázisában lévő Logosz ontológiai valóságáról hogyan is vélekedett.³¹ Leegyszerűsítve ez azt jelenthetné, hogy az apologéták szerint, bár Isten sohasem volt benső *logosza*, vagy *ereje* nélkül, azonban a Fiú valós *személyi létezése* az Ő születésével, a világ teremtése előtt kezdődne.³²

Ugyancsak az apologéták tanítása mentén az *Atyában* lévő és a *világot teremtő* Logoszt az ember elméje, benső gondolata és kimondott beszédének kapcsolata által ábrázolták a negyedik századi teológusok. Amikor azonban e kapcsolatot ontológiai kritériumok mentén vizsgálták meg, akkor azok, akiket Szabelliosz vagy Szamoszatai Paulosz követőinek neveztek, arra a következtetésre jutottak, hogy az *Atyában* lévő *L/logosz* ontológiailag nem egy valós létező, hanem csak az Atya benső *beszéde*, *szava* vagy *ereje*. Emiatt Samuel Fernández azt feltételezi, hogy Arius és támogatói azért, hogy ne essenek bele e fent említett teológiai tévedésbe, azt állították, hogy a világ teremtése előtt a Logosz nem létezett. Így e logika mentén haladva immár érthető, hogy Arius értelmezése szerint Alexandrosz krisztológiája miért lehetett szabellianista.³³

Különös és szinte egyedi teológiai ívet járt be az ariánus viták egyik főszereplőjének, Caesareai Euszebiosznak a (260–339) krisztológiái tanítása. Euszebiosz Szamoszatai Paulosz és az apologéták által felvázolt *logosztan* tovább értelmezésével szemben egyszerre írt azok ellen, akik úgy vélték, hogy a Fiú az Atya Istennek egy részéből keletkezett; és azok ellen is, akik azt tanították, hogy a Fiú születetlen módon, örökké az *Atyában*

létezett, mivel szerinte az Atya az egyedüli születetlen örök létező.³⁴ Amint már korábban ismertettük, közvetlenül az első egyetemes zsinatot megelőző írásos dokumentumok arról tanúskodnak, hogy mindezekről Arius és társai is hasonlóan vélekedtek.³⁵

5. Gnoszeológiai válság

Azt le kell szögeznünk, hogy az ariánus viták, mint ahogy minden patrisztikus korra eső vita is, elsősorban exegetikai jellegűek voltak. Vagyis az első századok teológusai, még ha filozófiai tételeket is vizsgáltak meg, a problematikus kérdésekre szentírási válaszokat kerestek. Esetünkben ilyen volt a Péld 8,22–25 is, mely egyszerre válasz, mégis filozófiai értelemben találós kérdés is. Maga Alexandriai Alexandrosz is a Bizánci Alexandroszhoz írt levelében azt hangsúlyozta, hogy az Ariusszal folytatott vita elsősorban exegetikai jellegű, mivel Arius és társai félreértelmezték és eltávolodtak azoktól a szentírási helyektől, amelyek 1) Krisztus megtestesüléséről; 2) Krisztus istenségéről; 3) Krisztusnak az Atyánál való kimondhatatlan dicsőségéről szólnak (καὶ παρὰ τῷ πατρὶ δόξης ἀλέκτου τοῦς λόγους ἀποστρεφόμενοι).³⁶ Ugyanebben a levélben Alexandrosz több más, az „*apofatikus* teológiára” jellemző kifejezést is használt Krisztus istenségének a hangsúlyozására. Így Krisztusnak az Atyánál való dicsőségét kimondhatatlannak (ἄλεκτος) nevezte (4), ahogyan Krisztus fiúságát is kimondhatatlannak (ἄλεκτος) tartotta Isten minden más „(fogadott) fiával” összehasonlítva (28), és a *hüposztasziszáról* pedig azt állította, hogy elbeszélhetetlen (ἢ ἄρρητος αὐτοῦ ὑπόστασις, 29). Ezenkívül azt is kijelentette, hogy az Iz 53,8³⁷ értelmében a Fiúnak az Atyától való születése elbeszélhetetlen és megmagyarázhatatlan (ἄρρητος καὶ ἀνεκδιγήτως, 46).³⁸

Tudjuk, hogy Platón tanítása nyomán³⁹ az órigenészi hagyománytól nem állt távol az úgynevezett *apofatikus teológiai* módszer.⁴⁰ Ezt a módszert minden bizonnyal az Ariust támogató Nikomédeiai Euszebiosz is jól ismerte, hisz 323-ban Türoszi Paulinosznak írt levelében leszögezte,⁴¹ hogy a Fiú eredete szavakkal körülírhatatlan és értelemmel felfoghatatlan.⁴² Majd egyértelművé tette, hogy a Péld 8,22–25 sorai értelmezése mentén ő arra a következtetésre jutott, hogy a Fiú az Atya Isten változatlan és elbeszélhetetlen természetéhez és lényegéhez képest egy teremtett, alapított és született lény.⁴³

Az Ariust támogatók tanításából egyre erőteljesebben körvonalazódik az a sajátos apofatikus teológiai irányzat, mely nemcsak az emberekre, hanem a Fiúra is kiterjesztették az Atya Isten megismerhetetlenségének az elvét. Erről a módszertani „csúsztatásról” tanúskodnak Aszteriosz szavai is, hiszen szerinte a Fiú nem ismerhetetlenül születésének a módját, mivel meggyőződése szerint erről csakis az Atyának volt előzetes ismerete, mint ahogy az orvosoknak előzetes ismeretük van a gyógyulásról, még a beteg felépülése előtt.⁴⁴

Maga Arius is a *Thalia* költeményében rácsodálkozott a teológiai misztériumok elbeszélhetetlenségére és megérthetlenségére.⁴⁵ Azonban, és ez egy rendkívül fontos

pontosítás, úgy vélte, hogy a Fiú tökéletesen nem láthatja, nem ismerheti az Atyát, ezért nem is nyilatkozthatja ki az Atyát a világnak.⁴⁶ Mindezekből számára az következett, hogy a Fiú „nem azonos és nem is *homoousiosz* az Atyával (οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσος, ἀλλ’ οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ, FNS 18, 11. 92 old.), és hogy az Atya *ousziája*⁴⁷ szerint idegen a Fiútól, mivel az Atya kezdetnélküli (FNS 18,16–17. 92 old.).⁴⁸ Ezzel szemben azokat az eszméket, amelyekkel Arius és a támogatói a teremtmények istenismereti határait a Fiúnak az Atya ismeretére is kiterjesztették, Alexandriai Alexandrosz a 324-ben írt levelében cáfolta. Meglátása szerint Arius e teológiai logika mentén ahhoz a konklúzióhoz érkezett, miszerint a Fiú „a mi javunkra volt teremtve, hogy Isten úgy teremthessen minket általa, mint egy eszköz által”.⁴⁹ Erről a gnoszeológiai szemléletű krisztológiai eszme-futatósról tesznek tanúságot Alexandrosz következő szavai is:

Nem csoda, hogy káromlóan azt mondják, hogy a Fiú nem ismeri tökéletesen az Atyát, mert ha már egyszer nekiláttak, hogy Krisztus ellen cselekedjenek, még annak a hangját is elkerülik, aki azt mondja: „Amint az Atya ismer engem, úgy ismerem én is az Atyát” (Jn 10,15). Ha ugyanis az Atya részben ismerné a Fiút, akkor nyilvánvaló lenne, hogy a Fiú sem ismeri tökéletesen az Atyát. Mindazonáltal, ha helytelen ezt mondani, és az Atya tökéletesen ismerte a Fiút, akkor világos, hogy ahogyan az Atya ismeri a saját Logoszá, úgy a Logosz is ismeri a saját Atyját, akinek a logosza Ő maga.⁵⁰

6. Összefoglaló gondolatok

Amikor Hosius Constantinus levelével Alexandriába érkezett, előbb-utóbb egyértelművé válhatott számára, hogy korántsem egy gyerekes csetepatéval van dolga, hacsak nem azért tarthatta gyerekesnek Alexandroszt és Ariust, mert a kereszténység legnagyobb misztériumát akarták az emberi értelem számára érthetővé tenni és elbeszélni.⁵¹

Amint láthattuk, mindkét fél a második és harmadik századból ismert teológiai viták megoldásai mentén akart elérni az igazsághoz. Azonban előbb-utóbb felismerhették, hogy a múltból származó istentani, ontológiai és gnoszeológiai válaszok csak részben oldhatták meg a 324-re kicsúcsosodott teológiai válságot. A monarchiánus tévedéseknek az órigenészi hagyománnyal való cáfolata két radikálisan különböző irányba billentette ki Ariust és Alexandroszt. Így Hosius immár két kibékíthetetlen krisztológiai szemléletet talált Alexandriában, amelyek közül Ariusét elítélte, Alexandroszét pedig jóváhagyta. Ezzel az ítéletével azonban csak olajat öntött a tűzre, ami oly erősen lángolt, hogy belátása szerint ezt csak egy nagy zsinat olthatta el. Hosius részéről ez lett volna az Anküraba tervezett zsinat.⁵² Végül Constantinus azért, hogy jelenlétével is felügyelje a kibékíthetetlen felek kiegyezését, ezt a korábban meghirdetett zsinatot Niceaba helyezte át.⁵³

Gyurkovics Miklós

- ALBANO, E.: Archetipiche incomprensioni: Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana, in *Apulia Theologica* 10 (2024/1), 131–50.
- ALBANO, E.: Manlio Simonetti e la crisi ariana. Qualche osservazione tra dato storiografico e metodo di indagine, in *Eastern Theological Journal* 11 (2025/1), 145–173.
- AYRES, L.: At the Origins of Eternal Generation: Scriptural Foundations and Theological Purpose in Origen of Alexandria, in SANDERS, F. – SWAIN, S. R. (szerk.): *Retrieving Eternal Generation*, Part II, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2017, 149–162.
- BUGÁR, M. I.: Ousia in Christian Thought at the Turn of the Second and Third Centuries, in *Eastern Theological Journal* 9 (2023/2), 181–199.
- CAMPLANI, A.: Manlio Simonetti e la ‘crisi ariana’: l’attualità di un metodo di indagine e le nuove prospettive di ricerca, in *I primi secoli cristiani: il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti*, Bardi, Roma 2022, 211–246.
- DE NAVASCUÉS, P.: *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Roma, 2004.
- EDWARDS, M.: *Catholicity and heresy in the early Church*, Ashgate, London, 2009.
- EDWARDS, M.: The Concept of God at Nicaea, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 265–288.
- EDWARDS, M.: Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos, in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 159–177.
- FERNÁNDEZ, S.: Nicaea, oriente contro occidente? Le prime recezioni di Nicaea fino al 341, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 411–432.
- FERNÁNDEZ, S.: Who Accused Whom of What? The Outbreak of the “Arian” Controversy, in *Journal of Early Christian Studies* 31 (2023/4), 431–458.
- FERNÁNDEZ, S.: Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?, in *Journal of Theological Studies* 71 (2020/1), 196–211.
- FERNÁNDEZ, S. (szerk.): *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 10), Brill, Paderborn, 2024.
- FERNÁNDEZ, S.: *Nicaea 325. Reassessing the Contemporary Sources* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 14), Paderborn, 2025.
- GRILLMEIER, A.: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I: Dall’età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, trad. it. E. Norelli – S. Olivieri (Biblioteca di teologia 18), Brescia, 1982.
- GYURKOVICS, M.: Le questioni trinitarie di Trifone nella interpretazione di Giustino, in *Eastern Theological Journal* 8 (2022/1), 45–66.
- JAKAB, A.: The Social History of the Alexandrian Church, in HEINE, R. E. – TORJESSEN, K. J. (szerk.): *The Oxford Handbook of Origen*, Oxford University Press, Oxford, 2022, 3–18.
- KELLY, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*, London, 1968.
- LIMONE, V.: Hypostasis in Origen: The Roots of the Fourth Century-Trinitarian Theology, in *Eastern Theological Journal* 7 (2021/2), 139–163.
- LIMONE, V.: I filosofi e l’*homoousios*, prima e dopo Nicaea, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 361–372.
- MARKSCHIES, CH.: “Die wunderliche Mär von zwei Logoi...”. Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 – Zeugnis eines Artus ante Arium oder des arianischen Streits selbst?, in BRENNECKE, H. CH. – MARKSCHIES, CH. – GRASMÜCK, E. L. (szerk.): *Logos: Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, De Gruyter, Berlin, 1993, 193–219.
- MORALES, X.: Athanase a-t-il rédigé l’encyclique d’Alexandre d’Alexandrie?, in *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 114 (2019), 541–589.
- MORALES, X.: Sabellius libyen, Libye sabellienne?, in *Augustinianum* 62 (2022), 19–48.
- MORALES, X.: What did Constantine learn in 325? Constantine’s theological declarations before, at and after Nicaea, in *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023), 159–188.
- PARVIS, S.: *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*, Oxford, 2006.

- PIETRAS, H.: La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi († 268), in *Archivum Historiae Pontificiae* 28 (1990), 335–342.
- PIETRAS, H.: *Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 389–409.
- PRINZIVALLI, E.: Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 433–447.
- RÜGGEMEIER, J.: Alexandria: Hub of the Hellenistic World, Introduction, in SCHLIESSER, B. – RÜGGEMEIER, J. – KRAUS, TH. – FREY, J. (szerk.): *Alexandria: Hub of the Hellenistic World*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, XIII–L.
- SIMONETTI, M.: *Studi sull'Arianesimo*, Editrice Studium, Roma, 1965, 9–87.
- SIMONETTI, M.: *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis „Augustinianum” 11), Roma, 1975, 35–37.
- SIMONETTI, M.: Ancora sulla datazione della *Thalia* di Ario, in *Studi storico religiosi* 4 (1980), 349–354.
- SIMONETTI, M.: Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 44), Roma, 1993, 239–271.
- SIMONETTI, M.: Sabelio e sabellianismo, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 44), Roma, 1993, 217–238.
- SIMONETTI, M.: Sulla teologia trinitaria di Origene, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, (Studia Ephemeridis Augustinianum 44), Roma, 1993, 123–127.
- SOLER, F.: El uso origeniano de Prov 8,22–31, in GUTIÉRREZ, A. S. – SANVITO, C. – TOMASELLI, D. (szerk.): *Proverbs 8,22–31: Text, Context, Reception* (Filiación 10), Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid, 2024, 233–254.
- WILLIAMS, R. D.: *Arius: Heresy and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001.
- döntéséből kezdett létezni az idők és korszakok előtt. Teljesen Isten, Egyszülött, változás nélküli. És mielőtt megszületett, megteremtett, megalkottatott, vagy megalapoztatott (volna), nem volt, mivel nem volt születetlen.”
- 6 Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, 5 (FNS 6, 40 old.): «ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἀναρχὸς ἐστίν». διὰ τοῦτο διωκόμεθα καὶ ὅτι εἶπομεν «ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν». οὕτως δὲ εἶπομεν, καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ ἐστίν οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός. „A Fiúnak van kezdete, de Isten kezdetnélküli. Ezért üldöznek minket, és azért is, mert azt mondjuk: „A semmiből van”. De azért beszéltünk így, mert [a Fiú] nem része Istennek, egy bizonyos szubsztrátumból sem (származik).”
- 7 A Pél 8,22 órigenési értelmezése kapcsán vö. *De principiis* (= *Princ.*) I,2,2–4; IV,4,1. A témában vö. SIMONETTI: *Studi sull'Arianesimo* (1965), 9–87; 20–25; SOLER: El uso origeniano de Prov 8,22–31 (2024), 233–254. Órigenésznek a negyedik századi teológiára gyakorolt hatásáról vö. EDWARDS: *Catholicity and heresy in the early Church* (2009), 88–91, 104–135; ALBANO: *Archetipiche incomprensioni* (2024), 131–150; ALBANO: *Manlio Simonetti e la crisi ariana* (2025), 147–148.
- 8 Órigenész, *Princ.* Praef. 4.
- 9 Vö. Alexandriai Kelemen, *Paedagogus*, I,8,62,4 (Jn 1,1); III,12,101,1; *Stromateis* V, 1,1, 3. Alexandriai Kelemen krisztológiájáról az arianus viták tükrében, vö. MARKSCHIES: “Die wunderliche Mär von zwei Logoi...”. Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 - Zeugnis eines Artus ante Arium oder des arianischen Streits selbst? (1993), 193–219; WILLIAMS: *Arius: Heresy and Tradition* (2001), 226–231; EDWARDS: *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos* (2000), 159–177.
- 10 Órigenész szerint az Atya öröktől fogva nemzi a Fiút, vö. *Princ.* I,2,2; 1,2,4. Vö. AYRES: *At the Origins of Eternal Generation* (2017), 149–162.
- 11 Vö. Órigenész, *Princ.* II,2,1–5,4; IV,4,1.
- 12 A krisztológiai elnevezések értelmezéséről Órigenész teológiai rendszerében vö. SIMONETTI: *Sulla teologia trinitaria di Origene* (1993), 123–127.
- 13 Órigenész, *Princ.* I,2,3–4; I,4,4; IV,4,1.
- 14 Vö. FERNÁNDEZ: *Who Accused Whom of What?* (2023), 437–442; FERNÁNDEZ: *Fontes Nicaenae Synodi* (2024), XXVII–XXX; FERNÁNDEZ: *Nicaea 325* (2025), 61–66; SIMONETTI: *Ancora sulla datazione della Thalia di Ario* (1980), 349–354; a források datációjáról vö. WILLIAMS: *Arius: Heresy and Tradition* (2001), 48–67.
- 15 Szókratész, *Egyháztörténet* I,5,1–2: „(Alexandrosz) a legillóbb módon teologizált a Szentháromságról, bölcsen állítva, hogy egység van a Háromságban. Arius, az egyik alá rendelt presbiter, aki jártas férfú volt a vitatkozás művészetében, azt hitte, hogy a püspök a líbiai Szabelliosz tanát vezette be.” (Baán István fordítása, in: Óf 9, 40 old.) Fernández szerint ezt a beszámolóit hitelesnek kell venni, és így ebből azt következtethetjük, hogy először Arius vádolhatta meg Alexandroszt eretnkséggel. Vö. FERNÁNDEZ: *Who Accused Whom of What?* (2023), 437–442.
- 16 Alexandriai Alexandrosz, *Ad Alexandrum Byzantium*, 46 (FNS 8).
- 17 Közvetlen forrásaink Szabellioszról és a monarchiánus teológiáról: Ps. Hüppolitosz, *Refutatio omnium haeresium*, 9,7; 9,11; 9,12 (itt hangzik el a híressé vált vád: *ditheoi*); továbbá még vö. Uo. 9,26. Érdemes megjegyeznünk, hogy az Alexandriai Dionüszioszsal vitázó Római Dionüsziosz is elhatárolódott Szabelliosz tanától, mivel a Fiút Atyának mondta és az atyát Fiúnak, vö. *Fragmentum ex ep. ad Dionysium episc. Alex. contra Tritheistas et Sabellinos*, in Heinrich Denzinger – Peter Hünermann (a cura di): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue latino-italiano, Bologna, 1996, 112, 56 old. Caesareiai Eusebiosz jegyezte fel Alexandriai Dionüsziosz szavait, melyet a pentapoliszi Ptolemaiszbán (mai Északkelet-Líbiában) tevékenykedő Szabelliosz követő eretnekek ellen írt, *Egyháztörténet*, 7,6. Továbbá még vö. MORALES: *Sabellius libyen, Libye sabellienne?* (2022), 19–48.
- 18 Vö. Órigenész, *Commentarius in Ioannem*, II,10,75. Órigenész a szentháromsági személyek megkülönböztetésére használta a hűposztaszisz fogalmát: LIMONE: *Hypostasis in Origen*: (2021), 139–163. A hűposztaszisz fogalmának a bölcslelettörténeti hátteré-

JEGYZETEK

- 1 Constantinus, *Ad Alexandrum et Arium* (FNS 24, 99–107 old.) A levél keletkezéséről szóló dilemmákat foglalta össze: PRINZIVALLI: *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale*, in *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 433–447, 437–440; MORALES: *What did Constantine learn in 325?* (2023), 171; MORALES: *Athanase a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?* (2019), 541–589; FERNÁNDEZ: *Who Convened the First Council of Nicaea* (2020), 198–199; FERNÁNDEZ: *Nicea, oriente contro occidente?* (2024), 411–432; SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo* (1975), 35–37. Manlio Simonetti életművének értékeléséről az arianus vitákról szóló kutatásainak az összefüggésében, vö. CAMPLANI: *Manlio Simonetti e la 'crisi ariana'* (2022), 211–246; ALBANO: *Manlio Simonetti e la crisi ariana* (2025), 145–173.
- 2 Vö. JAKAB: *The Social History of the Alexandrian Church* (2022), 3–18; RÜGGEMEIER: *Alexandria: Hub of the Hellenistic World*, Introduction (2017), XIII–L.
- 3 4 Vö. JAKAB: *The Social History of the Alexandrian Church* (2022), 3–18; RÜGGEMEIER: *Alexandria: Hub of the Hellenistic World*, Introduction (2017), XIII–L. (304–337), (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology10), Brill, Paderborn, 2024, jelen tanulmányban a FNS rövidítéssel jelöljük a kiadványt.
- 4 Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, 2 (FNS 6, 38–40 old.): «αἰεὶ θεὸς αἰεὶ υἱός, ἅμα πατήρ ἅμα υἱός, συνπαρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, οὐτ' ἐπινοία οὐτ' ἀτόμω τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, αἰεὶ θεὸς αἰεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός» „Mindig Isten, mindig Fiú; egyszerre Atya, egyszerre Fiú. A Fiú, születetlenül együtt létezik Istennel, mindig szülött, születetlen-szülött. Isten gondolatban sem, egy pillanatra sem előzi meg a Fiút. Mindig Isten, mindig Fiú. Magától Istentől származik a Fiú.”
- 5 Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, 4–5 (FNS 6, 40 old.), ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἐστὶν ἀγεννήτως οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὕτε ἐξ ὑποκειμένου τινός, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλή ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πλήρης θεὸς μονογενής, ἀαλλοίωτος. καὶ πρὶν γεννηθῆ ἦτο κτισθῆ ἦτο ὀρισθῆ ἢ θεμελιωθῆ, οὐκ ἦν. ἀγεννήτως γὰρ οὐκ ἦν. „A Fiú nem születetlen, és semmilyen értelemben sem része a születetlennek, és nem is egy bizonyos szubsztrátumból származik, hanem [Isten] akaratóból és

- ról: EDWARDS: *The Concept of God at Nicaea* (2024), 265–288, 269; PIETRAS: *La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi* († 268), (1990), 335–342.
- 19 Órigenész azok ellen lépett fel, akik Istent valamilyen anyagi vagy testi formában képzeltek el, vö. *Princ.* I,1. Ugyanakkor Órigenész azok ellen is írt, akik azt tanították, hogy a Fiú kiadás (προβολή) által született az Atyától, mivel ez esetben a kiadás egy elválasztást is feltételez, vö. *Princ.* IV,4,1.
- 20 Vö. Szalamiszi Epiphanosz, *Panarion*, 62,1. Később Nazianzoszi Gergely pontosított, hogy a nap, a napsugár és a fény hasonlata nem lehet minden szempontból alkalmas a teológiai tanítások helyes illusztrálására, mivel szabellianus értelmezésre nyújthat alkalmat, vö. *Orat.* 31,32. Gergely a szentháromsági személyeket egységesen „fénynek” nevezte, vö. *Orat.* 31,3.
- 21 Vö. Alexandriaei Alexandrosz, *Homilia nona festi* (fr.) (FNS 10). Alexandriaei Theognosztosz (feltehetően az alexandriai didaskaleionban taníthatott 260–270 környékén) kifejtette, hogy a Fiú lényege (οὐσία) nem valami olyan, ami Istentől származik, és semmiből sem keletkezik, hanem az Atya lényegéből születik, mint ahogy a fény a világosságtól származik, vagy ahogy a vízből a pára, mivel Ő (a Fiú) az Atya lényegének a kiadás (ἀλλ’ ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), miközben az Atya lényege nem szenved el megosztást (μερισμός): *Hypotyposesis* Fr. 2 idézve Athanasiosz, *De decretis Nicaenae synodi*, 25,2. Fóthiosz szerint Theognosztosz azt is tanította, hogy a Fiú egy teremtmény, vö. *Cod.* 106 (86b).
- 22 Vö. Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, 4–5 (FNS 6); Arius et socii, *Ad Alexandrum Alexandrinum*, 3; 5 (FNS 11). Továbbá még vö. Nikomédeiai Eusebiosz, *Ad Paulinum Tyrium*, 3; 5 (FNS 15); Arius, *Hymnus [Thalia]* (fr.) (FNS 18, 92 old.); Arius, *Ad Eusebium Nicomediensem*, 4–7 (FNS 6).
- 23 SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo* (1975), 31–34; 43; 57–58; SIMONETTI: *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (1993), 218–238.
- 24 Plátón ezt a kifejezést a lélek oszthatatlanságára használta, *Phaedrus* 277b.
- 25 Vö. Denzinger – Hünermann, 112.
- 26 Szamoszatai Paulosz tanításáról a forrásaink meglehetősen szegényesek, vö. Eusebiosz, *Historia Ecclesiastica*, VII, 27–30; Hilarius, *De Synodis seu de fide orientalium*, 81; Athanasiosz, *De Synodis*, 43, 1; 45, 4. Simonetti szerint Paulosz, bár monarchiánus elveket vallott, mégsem lehet őt szó szerint szabellianusnak nevezni, vö. SIMONETTI: *Sabelio e sabelianismo I* (1993), 217–238, 232–233; SIMONETTI: *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata* (1993), 239–271. Továbbá még vö. DE NAVASCUES: *Pablo de Samosata y sus adversarios* (2004), 54–68, 74; FERNÁNDEZ: *Nicaea 325* (2025), 8, 46–50.
- 27 Vö. Markellosz, Fr. 70; Fr. 110; *Epistula ad Iulium Papam*, 2, 7. Nagy Szent Baszileiosz azt állította, hogy a szabellianusok a Fiút az elmében lévő szóhoz hasonlították. Vö. *Homilia* 24, 1.
- 28 Vö. Arius et socii, *Ad Alexandrum Alexandrinum* (FNS 11), 3.
- 29 Caesareai Eusebiosz, *Ad ecclesiam Caesariensem* (FNS 37), 9–10;
- 30 Jusztinosz, *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, 128,4. Jusztinosz krisztológiájáról vö. GYURKOVICS: *Le questioni trinitarie di Trifone nella interpretazione di Giustino* (2022), 45–66.
- 31 Vö. KELLY: *Early Christian Doctrines* (1968), 95–104; GRILLMEIER: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* (1982), 283–312, 336–343; PARVIS: *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345* (2006), 55–56; FERNÁNDEZ: *Nicaea 325* (2025), 26–30, 99–101.
- 32 Ez a mondat azt is jelentheti, hogy Istennek nem mindig volt valós *fia*, és ezért ő nem mindig volt *valós atya*.
- 33 Arius et socii, *Ad Alexandrum Alexandrinum*, 4 (FNS 11).
- 34 Vö. Caesareai Eusebiosz, *Demonstratio Evangelica*, 4, 3,13 (A Fiú nem az Atya lényegének levágásából, szétválásából, kiterjesztéséből jött létre); 5,1,13 (A Fiú nem az örök és idők nélküli korszakoktól fogva volt születetlen az Atyában); 5,1,18 (A fiú nem úgy származik a születetlen Atyától, mint a sugár a fénytől); 5,1,20 (A Fiú nem kezdet nélkül létezett együtt az Atyával). *Ecclesiastica Theologia*, 2,11,1 (Nem hasonlít a testi fényhez, sem a nap ragyogásához); 2,14,20 (Szabelliosz ellen, aki azt tanítja, hogy az Atya és a Fiú egy és azonos, és aki néha a bennfoglalt, máskor pedig a kimondott Logoszról beszélt); 2,15,2–4. Fontos szöveghely még a *Praeparatio Evangelica*, 11,14, mivel itt Eusebiosz nem ért egyet azzal az elképzeléssel, hogy a Logosz születetlenül létezett volna az Atyában. Továbbá még vö. Nikomédeiai Eusebiosz, *Ad Paulinum Tyrium*, 3 (FNS 15): „Abban hittünk, hogy egy születetlen van és egy, aki valóságosan létrejött a születetlen által, de nem a lényegéből”. FERNÁNDEZ: *Nicaea 325* (2025), 72–76, 80, 213–214, 218.
- 35 Samuel Fernández feltételezése szerint Eusebiosz ezt a tanítást már az arianus vita kirobbanása előtt is leírta, így ez azt jelentené, hogy Arius, amikor Alexandrosz tanítását cáfolta, akkor gyakorlatilag Eusebioszt védelmezte. FERNÁNDEZ: *Nicaea 325* (2025), 102.
- 36 Alexandriaei Alexandrosz, *Ad Alexandrum Byzantium*, 4 (FNS 8, 44 old.)
- 37 Iz 53,8 (LXX): ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἄνομων τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον.
- 38 Az antiochiai zsinat (324/325) is Alexandriaei Alexandrosz tanítását idézte fel, *Synodus Antiochena, Epistula synodica*, 9 (FNS 28): „És elbeszélhetetlen és kimondhatatlan módon lett nemzve (a Fiú)”. A zsinatról részletesebben: FERNÁNDEZ: *Who Convened the First Council of Nicaea* (2020), 207.
- 39 Plátón, *Timaeus* 28c; *Epistula* VII,341c. A témában vö. LIMONE: *Origen’s Use of Platonic Texts* (2017), 317–339.
- 40 Vö. Órigenész, *Princ.* I, Praef. 3,4.
- 41 Nikomédeiai Eusebiosz, *Ad Paulinum Tyrium* (FNS 15).
- 42 Nikomédeiai Eusebiosz, *Ad Paulinum Tyrium*, 3 (FNS 15).
- 43 Nikomédeiai Eusebiosz logikája szerint senkivel és semmivel sem oszthatja meg az Atya Istent az Ő *ousziáját*. Ahogy Krisztus, úgy a teremtmények is az Atya akaratából és elhatározásából keletkeztek, vö. Nikomédeiai Eusebiosz, *Ad Paulinum Tyrium*, 4–8 (FNS 15). Caesareai Eusebiosz 323-ban Alexandriaei Alexandrosznak azt írta, hogy „az, aki van (az Atya), azt nemzette, aki nem létezett (a Fiú)”. Caesareai Eusebiosz, *Ad Alexandrum Alexandrinum*, (fr.), 4 (FNS 12), és ugyancsak 323-ban a Jn 14,28 és a Jn 17,3 értelmezése közben kifejtette, hogy a Fiú kisebb, mint az Atya (Jn 14,28). Ezért a Fiút bár *istennek* tartotta, de nem az egyedüli igaz *Istennek*, *Ad Euphratonem* (fr.), 2–3 (FNS 13).
- 44 Aszteriosz, *Fragmenta selecta apud Athanasium*, fr. 14 (FNS 17). Aszteriosz Isten benső *logoszá*t megkülönböztette a Fiútól, vö. fr. 27; fr. 32; fr. 33, mivel szerinte az Atya és a Fiú *hüposztaszis* különbözik egymástól, vö. fr. 39; fr. 52; fr. 54.
- 45 Albano főleg a *Thalia* értelmezése kapcsán kitér Arius teológiájának a gnoszeológiai és ontológiai vizsgálódására, vö. ALBANO: *Archetipiche incomprensioni* (2024), 139–144, 148–152.
- 46 Feltételezhető, hogy ezen gnoszeológiai természetű krisztológiai tanítás mögött ismét Órigenész írásainak az értelmezése (félreértelmezése) rejtőzhetett, mivel Órigenész is elgondolkodott azon, hogy milyen mértékben láthatják és ismerhetik a teremtmények az Istent. Vö. *Princ.* I,1,7–9; IV,2,7; *Contra Celsum*, 7,33; 8,17–18.
- 47 Az *ouszia* és a *homooousiosz* fogalmának bölcsellettörténeti és teológiatörténeti háttéréről vö. LIMONE: *I filosofi e l’homooousios* (2024), 361–272; BUGÁR: *Ousia in Christian Thought* (2023), 181–199.
- 48 Arius, *Hymnus [Thalia]* (fr.), (FNS 18, 92 old., 26–29 versek): „Röviden szólva, Isten elbeszélhetetlen (ἀρρητος) a Fiú számára; mivel Ő önmagában az, ami Ő, kimondhatatlan (ἀλεκτος); így a Fiú nem teljesen fogja fel a kifejezésére mondott dolgokat. Ezért lehetetlen számára, hogy kifürkésze az Atyát, aki önmagában létezik. Mert a Fiú maga sem ismeri a saját *ousziáját*. Mivel Fiú Ő, valóban az Atya akaratából létezett.”
- 49 Alexandriaei Alexandrosz, *Epistula encyclica*, 9 (FNS 26, 112 old.).
- 50 Alexandriaei Alexandrosz, *Epistula encyclica*, 15 (FNS 26, 114 old.).
- 51 Vö. PIETRAS: *Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea* (2024), 391; PRINZIVALLI: *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale* (2024), 438–439.
- 52 SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo* (1975), 38–40; FERNÁNDEZ: *Who Convened the First Council of Nicaea* (2020), 207; FERNÁNDEZ: *Nicaea 325* (2025), 160–184.
- 53 A tanulmány a NKFIH OTKA K 138280 azonosító számú pályázat támogatásával valósult meg.

A nyugati és keleti kereszténység 1700 évvel Nicea után

Visszatekintésként a bevezető gondolatok után a Niceát követő elágazásokat szeretném röviden bemutatni, a kialakult gondolkodásbéli hangsúlyeltolódásokat és a megőrzött hitből azt, ami közös maradt.

Ezt követően a történelem során a kereszténységet ért két fontos kihívásra szeretnék rátekinteni, amelyek egyformán érték egyházainkat, választ azonban mégsem közzösen, hanem eltérő utakon kerestünk.

Előretétekintésként azt a kérdést teszem fel, hogy a 20. században megszületett ökumenikus mozgalom és az eddig elért eredmények segítenek-e ma bennünket, hogy a 21. század kereszténységét ért közös kihívásra közösen tudjunk válaszolni.¹

Amikor ma arról beszélünk, hogy 1700 év telt el az első niceai zsinat óta, nem pusztán egy történelmi eseményt idézünk fel. Nicea a kereszténység szívében élő hitvallás kodifikálásának – születésének – pillanata volt: itt mondta ki az Egyház, hogy Jézus Krisztus valóban Isten, „egylényegű az Atyával” (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ) – ez a hitvallás a keresztény hit fundamentuma azóta is.²

A fundamentum közös, ám napjainkban a kereszténység három nagy ága (katolikus, ortodox, protestáns) alapvetően párhuzamos utakon jár, és csak ritkán talál rá egy-egy témában a közös útra. (És mintha természetesnek is tartanánk, hogy ez így van. Mintha a katolikus egyházban is megtorpant volna a II. Vatikáni Zsinatot követő ökumenikus lendület.)

1. Miben áll tehát Nicea máig tartó jelentősége?

A 325-ben Nagy Konstantin császár hívására Niceában összegyűlt első egyetemes zsinat célja a Fiú és az Atya kapcsolatának tisztázása volt, főként Arius tanításával szemben, aki Jézust csupán a „teremtett lények elsőjének” tartotta.

A zsinat megfogalmazta azt a hitvallást, amelyet ma is minden keresztény hagyomány őriz, hiszen az egyetemes keresztény identitás legfontosabb dokumentuma lett: „Hiszünk az egy Istenben, mindenható Atyában, (...) és az egy Úrban, Jézus Krisztusban, az Istennek a Fiában...”³

Ez a hitvallás nem csupán doktrína, hanem egy vallo-más, a három ágra szakadt közösség közös hangja. Mindannyian valljuk, amint Athanasziosz fogalmazta: „Ha a Fiú nem Isten, akkor nem is üdvözíthet.”⁴

2. Sajnos a közös alap ellenére mégis eltávolodtak egymástól a részegyházak

Bár a 4–5. században még egyetlen keresztény Egyház létezett, a különböző kulturális és politikai kontextusok mégis fokozatosan más irányba vitték Keletet és Nyugatot.

Nyugat latin teológiai nyelvet és jogi gondolkodásmódot fejlesztett ki többet között Tertullianus és Ágoston

munkája nyomán. Kelet a misztikus, liturgikus és szemlélődő megközelítést őrizte a kappadókiai atyák, illetve Aranyszájú Szent János hatására.

A két világ nem ellenség, hanem komplementer volt, talán így mondhatnánk: az egyik az igazságot rendszerezte, a másik az isteni misztériumot szemlélte.⁵

3. Szakadás és külön utak

Szakadás mégis bekövetkezett, és az egyházak külön útra léptek. Az 1054-es egyházszakadás – a „schisma” – hosszú folyamat eredménye volt. A Filioque-vita (hogy „a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik”) a 9–11. században robbant ki, és hamar a teológiai különbségek szimbóluma lett. A szakadás azonban nem pusztán teológiai, hanem politikai és kulturális folyamat volt. Hiszen a Római Birodalom keleti és nyugati része eltérő utakon haladt, a pápa primátusa vs. a kollegialitás kérdése mély ellentéteket szült.

Az 1054-es kölcsönös exkommunikáció (IX. Leó pápa és I. Kerullariosz pátriárka) csupán megpecsételte a már régen megindult eltávolodást. A pillanat látványos lehetett, amikor 1054. július 16-án a bizánci Hagia Sophia bazilikában Candida bíboros, IX. Leó pápa küldötte a misét megszakítva az oltárhoz lépett, és ráhelyezte a konstantinápolyi pátriárkát kiközösítő pápai bullát. Válaszul egy héttel később a Kerullariosz által összehívott zsinat is kiközösítette Róma püspökét. A kettészakadás azonban nem a hit elvesztése volt, hanem a különböző kifejezésmódok megmerevedése.⁶

4. A reformáció: a harmadik út Nyugaton belül

A 16. század újabb fordulatot hozott, a reformációt. Luther Márton, Kálvin János és Zwingli nem tagadták meg a hitet, hanem annak megtisztítását akarták elérni. A cél az volt, hogy a kereszténység térjen vissza az evangélium magvához: az Ige, a hit és a kegyelem elsőbbségéhez.

A protestánsok számára Nicea továbbra is mérvadó maradt. Az Ágostai hitvallás (*Confessio Augustana*, 1530) első cikke kijelenti: „Egyetlen isteni lényekben három személy van: Atya, Fiú és Szentlélek.”⁷ A reformáció tehát nem szakított Niceával, hanem újra személyes hitvallássá akarta tenni azt. A protestantizmus három nagy alapelve – *Sola Scriptura*, *Sola Fide*, *Sola Gratia* – nem a hitvallás tagadása, hanem annak élővé tétele. Hogyan? Úgy, hogy az ember közvetlenül, személyesen találkozzon Krisztussal, aki maga az Ige.⁸

5. Három hagyomány – egy hit

Azt látjuk tehát, hogy bár három hagyomány alakult ki, ám a hit egyetlen maradt. Ugyanabban a Szentháromságban

– az Atyában és a Fiúban és a Szentlélekben – hiszünk, egy a keresztség. A tartóoszlopon vagyunk mindannyian, de a különbségek feltűnőbbek lettek.

A katolikus egyház az üdvösséget szentségi és közösségi távlatban látja: Isten kegyelme a látható egyházon keresztül munkál (Ágoston: *De Civitate Dei*,⁹ *Confessiones*¹⁰).

Az ortodox egyház az „átistenülést” hangsúlyozza (*theószisz*): Krisztus emberré lett, hogy mi is részesedhesünk az isteni életben (Athanasziosz és Nazianzosi Gergely).¹¹

A protestáns egyházak a személyes hitet, az Ige hatalmát és a Krisztusban való szabadságot állítják középpontba.¹²

A három irányzat nem egymás ellenében, hanem egymást kiegészítve mutatja meg a niceai hitvallás gazdagságát. Ez a különbség máig meghatározza az ökumenikus párbeszéd irányát.

6. A modern kor új kihívásokat támaszt (mindhárom hagyomány számára)

A felvilágosodás (a 18. század) után a keresztyénység a modernitás világában találta magát, ahol az emberi értelem, tudomány és technika új kérdéseket vetett fel a hit és a hagyomány kapcsolatáról. Azzal az igénnyel lép fel, hogy fényt hoz a századok óta tartó sötétségbe. A keresztyén gondolkodásnak szembe kellett néznie a szekularizációval, az egyház társadalmi szerepének átalakulásával, és azzal a kihívással, hogy miként lehet keresztyénként jelen lenni egy pluralista, egyre individualizálódó világi környezetben.

Ekkor is azt látjuk, hogy a keresztyénység három ága különböző módon reagál erre a kihívásra!

A katolicizmus teológiai megújulással reagál – olyan gondolkodók, mint Karl Rahner,¹³ Yves Congar¹⁴ és Joseph Ratzinger¹⁵ az egyház és a világ viszonyát újraértelmezték, és ezzel megalapozták a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) reformtörekvéseit. A zsinat dokumentumai – például a *Gaudium et Spes* („Az Egyház a mai világban”) és a *Lumen Gentium* („Az Egyház mint Isten népe”) – új nyelvet adtak a hit továbbadásához, a párbeszédhez és az ökumenéhez.

Az ortodox teológia ezzel szemben a hagyomány spirituális mélységét erősítette meg különösen a liturgia és a szemlélődés területén. Gondolkodók, mint Georges Vasilievich Florovsky¹⁶ és Vladimir Losszkiy,¹⁷ a patrisztikus örökséghez való visszatérést hirdették („*neopatrisztikus szintézis*”).

A protestáns világ – Barth,¹⁸ Bonhoeffer,¹⁹ Moltmann²⁰ és mások – a modernítésra etikai és közéleti teológiával feleltek: a hit nem menekülés, hanem felelősség a világban.

Mindhárom irányzat – talán nem egyenlő mértékben – arra törekedett, hogy a modern világban is élő módon legyen jelen a hit: nem csupán apologetikusan (védekezve), hanem párbeszédet keresve, nem elzárkózva, hanem tanúságot téve Krisztusról.

7. Ökumenikus párbeszéd és új utak

A 20. században megszületett az ökumenikus mozgalom. A II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű dokumentuma kimondta: „A megosztottság botrány, és mindnyájunkat sürget Krisztus egysége.”²¹

A protestáns és ortodox egyházak részvételével megalkult az Egyházak Világtanácsa (1948), és sorra születtek a közös nyilatkozatok – például a *Közös nyilatkozat a megigazulás tanáról* (1999), amelyben a katolikus és evangélikus egyházak kimondták: „Csak kegyelemből, hit által igazulunk meg.”²²

Ezek nem teológiai kompromisszumok, hanem a hit közös újrafogalmazásai a mai kor számára.

A 21. század keresztyénysége (legyen az katolikus, ortodox, protestáns) ugyanazokkal a kérdésekkel néz szembe. A hit válságával a posztkeresztyén társadalmakban. Az emberkép új kihívásaival, amit pl. a bioetika, az AI/MI, a transzhumanizmus fémjelez. A teremtett világ védelmének kikerülhetetlen sürgetésével.

Ezekre a kérdésekre csak közösen adható válasz – a nyugat gyakorlatias racionalitása és a kelet spirituális mélysége egyaránt szükséges. Képesek leszünk-e tanulni a történelmi hibákból, és együtt keresni a választ?

Egyházaink vezetői példát adnak.

Abban a kiváltságban volt részem, hogy Bartholomaios pátriárka meghívására jelen lehettem a 2025. évben Szent András napján Isztambulban az Ökumenikus Patriarchátus területén, a Fanárban azon a Szent Liturgián és a doxológia elimádkozásán, amelyhez kapcsolódóan XIV. Leó pápa és I. Bartholomaios pátriárka közös nyilatkozatot írt alá. Ebben buzdítanak „*minden jóakarátú embert, hogy dolgozzon együtt másokkal egy igazságosabb és szolidárisabb világ építésén, és vegye gondjába a teremtett világot, amelyet Isten ránk bízott.*”²³

Mindeközben a keresztyénység súlypontja a Globális Délre helyeződik át (Afrika, Latin-Amerika, Ázsia), ahol gyakran keleti és nyugati hagyományok egyaránt jelen vannak. A digitális korszak pedig új terepet teremt a közös tanúságtételre: talán nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a „digitális ökumené” lehetősége is megnyílik, ez egy olyan új közösségi forma, ahol a tanúságtétel a hálózatokon keresztül is megvalósul.²⁴

8. A niceai hitvallás mint közös horgony

Lehet-e a niceai hitvallás ismét – továbbra is – közös horgony? Úgy érzem, hogy három területen is tudnánk előre lépni.

Újra imádságként felfedezni. Nem tananyagként, hanem közös imaként, amelyben együtt valljuk: „*Hiszünk egy Istenben...*”

Megélni közösségként. A hitvallás akkor él, ha a szeretetben testet ölt: a szolgálatban, az irgalomban, az igazság keresésében.

Közös tanúsággá formálni. Katolikusok, ortodoxok és protestánsok együtt tehetnek tanúságot Krisztusról a világ előtt.

Nicea üzenete tehát nem múlt: sokfélén, ám Krisztusban egységben.

9. Pannonhalmi kezdeményezéseink

A Pannonhalmi Főapátság mint az imádság helye és a testvériség hidja – Ferenc pápa szavaival élve – tartósan és tudatosan vállal szerepet a keresztény egységtörekvések és a vallásközi párbeszéd előmozdításában.

9.1 Nemzetközi ökumenikus konferenciáink

Úgy gondolom, hogy a Főapátság által szervezett **nemzetközi ökumenikus konferenciák** jelentősége több szinten is kiemelkedő – egyházi, társadalmi, kulturális és nemzetközi szinten egyaránt. Az, hogy immár **öt alkalommal** rendeztük meg ezeket a találkozókat, azt mutatja, hogy a Főapátság tartósan és tudatosan vállal szerepet a keresztény egységtörekvések és a vallásközi párbeszéd előmozdításában.²⁵

9.2 Ökumenikus hamvazószerda

2018 óta minden évben – hamvazószerdán – megtartjuk az ökumenikus bűnbánati liturgiát, amellyel a húsvéti készüllet idejét kezdjük. Az esemény több szempontból is különleges. Az ökumenikus gesztus jegyében a bencés szerzetesközösség mellett protestáns püspökök, lelkészek is részt vesznek a liturgián, amely a hagyományos felekezeti kereteken túlmutató testvéri szolidaritást fejezi ki. A liturgia a keresztény egység szimbóluma is, mert arra emlékeztet, hogy a hamvazószerda, a nagyböjt kezdete az egyházszakadásokat megelőző ősi keresztény rítus, amely így hangsúlyozza a közös gyökereket, a bűnbánatot, a megtérést, az Istenhez fordulást. Együttműködésre hívunk ilyenkor mindenkit, hogy „*mozdítsák elő a keresztények egységét, párbeszédre lépve mindenkivel*”. A közös tanúságtételi alkalom azt is megmutatja, hogy a felekezetek valóban együtt gyakorolják a liturgiát, imádkoznak, tanúságot tesznek. Habár ez egy helyi, pannonhalmi esemény, mégis jelzi, hogy lehetséges (nem csak Magyarországon) a felekezetek közötti élő párbeszéd.

Záró gondolat

Nicea óta 1700 év telt el. A világ változott – de a hit központja nem. Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz. (Zsid 13,8)

Lehetünk ortodoxok, katolikusok vagy protestánsok – mindannyian ugyanannak a Krisztusnak a testében élünk. A niceai hitvallás így válhat újra élő egységgé, nem dogmaként, hanem szeretetként és tanúságtételként. „Hogy mindnyájan egyek legyenek” – mondja Jézus. És ha ez újra valóság lesz közöttünk, akkor Nicea nem a múlt, hanem a jövő kezdete.

Kóda

Az azonos hitvallás megközelítései kapcsán egy korábbi gondolat variációját ismételhetem meg röviden:²⁶

Tutum iter unanimes. „Az egyetértőknek biztos az útja”²⁷ – olvashatjuk a pannonhalmi monostorunk barokk refektóriumának egyik ablakmélyedésében látható embléma felirataként. A képi ábrázolás: egy zajló folyón úszik át egy kis szarvascsorda.

Szent Ágoston a 42(41). zsoltár 2. verséhez fűzött magyarázatában azt írja le a szarvasokról, hogy „amikor úszva folyón kelnek át, [...] nem hagyják el egymást. Nemde mint szarvasokhoz szólt az Apostol, amikor ezt mondta: *egymás terhét hordozzátok, és így fogjátok teljesíteni Krisztus törvényét?* (Gal 6:2)”²⁸

Ahogy Szent Benedek is mondja: „Egymásnak mind testi, mind lelki fogyatkozásait a legtürelemesebben (*patientissime*) viseljék el (*tolerent*).” (RB 72:5)²⁹

Azaz a hitvallás kérdéseit és a hitvallók kételyeit hordozzuk testvéri szeretettel. Óhajtva! És kijelentve. Mert ha az ablakmélyedés emblémáját képzeletben a tőle balra lévő freskőfelület síkjába terjesztjük, arra lehetünk figyelmesek, hogy a szarvascsorda Jézus Krisztusnak a kísértés fölötti győzelme felé tart. Közös célunk adva van!

Refektóriumunk emblémájának a forrása³⁰ egy kiegészítő lehetőséget is kínál: *Iter tutissimum*.³¹ Mit látunk, amikor „a legbiztonságosabb út” kerül elénk? Vadludak repülnek együtt a jószokásuk szerinti V-alakzatban. Ha tetszik, az értelmezésben Fabiny Tamás püspök úr siet segítségünkre. Hogyan viselkednek röpkedés közben ezek a madarak? „Repülés közben mozgatják szárnyukat, s a levegő felhajtóereje fenntartja a következő libákat. [...] Ha egy vadliba kirepül a sorból, és egyedül próbál célhoz érni, azonnal lelassul, mert nem segíti őt többé a levegő emelő hatása, amelyet a többi vadliba szárnycsapásai biztosítanak számára. Így gyorsan visszarepül a sorba, hogy repülése könnyebbé váljon a társai erőfeszítése által. [...] De szép is volna, ha egyházaink így kötelékben, egymást segítve jutnának előre a közös cél felé. Rivalizálás és féltékenység helyett maradjunk ökumenikus szolidaritásban, a Lélek egységében a békesség kötelékével.”³² Közös hitvallásunk segítsen ebben.

„Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztység, mindenkinek egy az Istene és Atyja, aki mindenek fölött áll, mindent áthat, és mindenben benne van.” (Ef 4:5) Ragaszkodjunk Hozzá! Ámen.

Hortobágyi T. Cirill

JEGYZETEK

- ¹ Gondolataim háttérben hasznos útmutatást kínál a következő kiadvány: Görfői Tibor, szerk., *Az első egyetemes zsinat. Katolikus, protestáns és ortodox értékelések Nikaiáról*, Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2025.
- ² Eusebius: *Historia Ecclesiastica*, X.5–7.
- ³ Symbolum Nicaenum (325) – Fila Béla – Jug László: *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Örökmécs, 1997.
- ⁴ Athanasziosz: *De Incarnatione Verbi Dei*, 17.
- ⁵ Pelikan, Jaroslav: *The Christian Tradition*, Vol. 1–2. University of Chicago Press, 1971–1974.
- ⁶ Meyendorff, John: *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, 1979.
- ⁷ *Confessio Augustana*, Art. I.
- ⁸ Luther Márton: *A keresztény szabadságról* (1520).
- ⁹ Szent Ágoston: *Isten városáról*, Budapest, Kairosz, Budapest, 2005–2009.

- ¹⁰ Aurelius Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1982.
- ¹¹ Lossky, Vladimir: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, 1957.
- ¹² Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, I/1.
- ¹³ Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, 1976.
- ¹⁴ Congar, Yves: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 1950.
- ¹⁵ Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Kösel-Verlag, München 1968.
- ¹⁶ Florovsky, Georges: *Collected Works*, Vol. 1–2. (*Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View; Christianity and Culture*; Nordland Publishing Company, 1972, 1974.)
- ¹⁷ Lossky, Vladimir: *Orthodox Theology. An Introduction*, New York 1978.
- ¹⁸ Barth, Karl: *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*, 1909; *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 1910; *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, 1911; *Der Christ in der Gesellschaft*. 1919.
- ¹⁹ Bonhoeffer, Dietrich: *Ethik*, 1949.
- ²⁰ Moltmann, Jürgen: *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi*, 1959; *Theologie der Hoffnung*, 1964; *Ethik der Hoffnung*, 2010; *Politische Theologie der modernen Welt*, 2021.
- ²¹ *Unitatis redintegratio* (1964), 1–3.
- ²² *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, 1999. Magyarul: https://wesley.hu/wp-content/uploads/2018/06/kozos_nyilatkozat_a_megigazulas_tanitasarol_1999.pdf
- ²³ Magyarul: <https://www.magyarokurir.hu/xiv-leo/adjatok-halat-az-urnak-mert-jo-xiv-leo-papa-es-i-bartholomaiosz-patriarka-kozso-nyilatkozata>
- ²⁴ Campbell, Heidi: *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Routledge, 2013.
- ²⁵ 2021: Isten és a világ – Vendégségben az Ige asztalánál. https://pannonhalmifoapatsag.hu/okumenikus-konferencia_2021/
2022: Tevékeny részvétel a közösségben – Ökumenikus tapasztalatcsere a szinodalitás lehetőségeiről. <https://pannonhalmifoapatsag.hu/okumenikus-konferencia-2022/>
- 2023: „Keresd a békét és járj utána!” – Nemzetközi ökumenikus konferencia a békéről. <https://pannonhalmifoapatsag.hu/okumenikus-konferencia-2023/>
2024: Élő és holt kövekből épült templom – Nemzetközi ökumenikus konferencia az egyházzal <https://pannonhalmifoapatsag.hu/okumenikus-konferencia-2024/>
2025: „Olyanná teszi pusztaságát, mint az Úr kertje” (Iz 51,3) – Nemzetközi ökumenikus konferencia <https://pannonhalmifoapatsag.hu/okumenikus-konferencia-2025/>
- ²⁶ Hortobágyi T. Cirill OSB, „A legfiatalabbat is hallgassák meg.” In: Puskás Attila és Gárdonyi Máté, szerk., *Szinodalitás az Egyház életében és missziójában*. Szent István Társulat, Budapest, 2023, 270-271.
- ²⁷ Bánhegyi Miksa OSB és Hapák József, *A közösség asztala: A Pannonhalmi Apátság barokk ebédlője*, Officina Nova, Pannonhalma é.n., 48.
- ²⁸ Szent Ágoston, *Zsoltármagyarázatok*, 2. kötet, 34-53. zsoltár, Jel Kiadó, Budapest, 2017, 180-181.
- ²⁹ Amit Szent Benedek a szerzeteseitől itt felsőfokban kér – hogy egymás leverő nyomorát hordozzák –, az a *compassio* gyakorlata lehet.
- ³⁰ Boschius, Jacobus. *Symbolographia sive de arte symbolica*. Augustae Vindelicorum & Dilingae, Apud Joannem Casparum Bencard, Anno MDCCII. (1702.) Sajghó Benedek építető főapát, vagy a festő, Davide Antonio Fossati alkotó módon megfordította a forráslemlémán úszó szarvasok irányát (vö. Boschius, Class. III., Tab. XVII., CCXCIX) jobbról balra. Így az embléma Jézus Krisztus vonzásába került.
- ³¹ Boschius, Class. III., Tab. XVII., CCXCVII. Itt a vadludak is jobbról balra repülnek.
- ³² Forrása: <https://www.facebook.com/search/top?q=fabiny%20tam%C3%A1s> (2026. január 20. 7:00) Rövidebb változata elhangzott a Kossuth Rádió „Napi ima” című műsorában 2026. január 20-án.

Egynek lenni Krisztusban

XIV. Leó pápa és a keresztények egysége

Pápai kezdet az egység jegyében

XIV. Leó pápa a megválasztása óta eltelt egy év alatt számos jelét adta az ökumenizmus melletti elkötelezettségének. Megválasztása napján, 2025. május 8-án a következő szavakkal szólta a Szent Péter téren összegyűltekhöz, és a különféle hírközlő eszközök segítségével az egész világhoz: „Béke mindnyájatokkal!”. Az új pápa már ebben a rövid köszöntésben hitet tett minden ember, de különösen a keresztények egységéről.¹

Ez a feltámadt Krisztus első szava apostolaihoz, vagyis Leó pápa nyilvános működésének kezdetén egy mindenki által értelmezhető, de főként a keresztényeknek ismerős mondattal Krisztust jelenítette meg első beszédében. Az igehely a János 20,19-ben található, éppen abban az evangéliumban, amely maga is elkötelezett Krisztus követőinek egysége mellett. A „*Legyenek mindnyájan egy!*” (Jn 17,21) a mindenkor hívők összetartására és egységére vonatkozik. Ez csakis Jézus Krisztusban valósulhat meg, mert az általa alapított közösségnek ő a feje, a keresztények pedig a tagjai. Így ebben a rövid köszöntésben az egyetlen és egyedüli Krisztus alakja jelenik meg. Azé az üdvözítő, aki feltámadt és él, és ezáltal a világmindenség királya, ő a *solus Christus*.

Az öröm, amelyet Leó pápa első két szava kiváltott, azonnal betöltötte a szíveket, és az új tisztségre megválasztott egyházfőt közel hozta katolikusokhoz, protestánsokhoz és ortodoxokhoz, de valamennyi jóakarátú emberhez is. Az új pápa megválasztása és első megnyilatkozása ezért – nagy várakozás közepette – mintegy megvalósította az emberek és a keresztények összetartozását. A *mindnyájatokkal* kifejezésben ez teljes mértékben jelen van. A feltámadott Krisztus ugyanis apostolait és azok követőit a világba küldte azzal a békével és örömmel (evangélium), amelyet tőle kaptak. Leó pápa megjelenésének és első szavai kiejtésének pillanatában valamiképpen megvalósult az egyház látható egysége, amely kifejezte a keresztények Istennel való bensőséges egyesülését, de az egész emberiség egységét is.

A megválasztott pápa ezután maga magyarázta meg szavai értelmét: „*Drága testvéreim és nővéreim! Ez a feltámadott Krisztus első köszöntése, a Jó Pásztoré, aki életét adta Isten nyájáért. Ez a békeköszöntés lépjen be szívetekbe, hogy elérje családjaitokat, az összes embert, bárhol éljenek is. Ez a feltámadt Krisztus békéje, fegyvertelen és lefegyverző béke, alázatos és állhatatos béke. Istentől származik. Attól az Istentől, aki mindnyájunkat feltétel nélkül szeret*”.²

Katolikus elkötelezettség az ökumenizmus mellett

XIV. Leó pápa első beszédében elhelyezte önmagát abban az egység iránt megnyilvánuló folyamatban, amelyet elődje, Ferenc pápa képviselt, és őrá hivatkozott, aki eltávózása előtti napon, húsvét ünnepén megáldotta az egész világot: „*Engedjétek meg, hogy folytassam ugyanazt az áldást: Isten szeret bennünket, Isten mindnyájunkat szeret! És a rossz nem fog győzni*”. Arra kért mindenkit, hogy „*félelem nélkül, Istennel és egymással kéz a kézben haladjunk előre. Krisztus tanítványai vagyunk. Krisztus előttünk jár. A világnak szüksége van az Ő világosságára*”. Leó pápa ezután Krisztussal kapcsolatban megfogalmazta feladatainkat: „*Az emberiségnek szüksége van Őrá mint hidra, hogy elérje Isten és az ő szeretete. Segítetek nekünk és segítsétek egymást hidakat építeni párbeszéddel, találkozással*”.³

XIV. Leó itt biztosította saját egyházának tagjait, de más egyházakat és egyházi közösségeket is, hogy – viszszatekintve Ferenc pápára, valamint az őt megelőző egyházfőkre – továbbviszi a II. Vatikáni Zsinat tanítását a katolikus ökumenizmussal kapcsolatban, mely nemcsak azt mondta ki, hogy „az összes keresztény egységének helyreállítására elinduló mozgalom a Szentlélektől van”,⁴ hanem azt is, hogy „minden katolikusként ki kell vennie részét az ökumenikus munkából”.⁵ Az új pápa azt is nyilvánvalóvá tette, amit II. János Pál pápa történelmi körlevelében kijelentett: „*a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinattal visszavonhatatlanul elkötelezte magát az ökumenizmus útján*”.⁶

Leó pápa kifejtette, hogy áldás akar lenni mindenki számára, akiket Isten szeret. Ezzel azt is kimondta, hogy az „*Isten szeretet*” (1Jn 4,8), és ez a szeretet a keresztények egységének hajtóereje. Jézus ezt kéri apostolaitól és mindazoktól, akik majd az ő szavukra hisznek benne: „*Amint engem szeret az Atya, úgy szeretlek én is titeket. Maradjatok meg szeretetemben*” (Jn 15,9).

Közös keresztény feladatok az egység szolgálatában

XIV. Leó pápa első szavaiban utalt Krisztus világosságára, és arra is, hogy ez a világ szüksége. Ez nemcsak a világ és az egyház ügyeiben való tisztánlátáshoz fontos, hanem annak felismeréséhez is, aki azt mondta, „*én vagyok a világ világossága*” (Jn 8,12). Ugyanakkor gondoljunk arra is, amit Jézus a hegyi beszédben mondott, amikor fellépése kezdetén így szólt követőikhez: „*Ti vagytok a világ világossága. A hegyre épült várost nem lehet elrejtetni*” (Mt 5,14). Az emberek és a világ Krisztustól kapja fényét. Ezért mondhatjuk, hogy „mi vagyunk a világ világossága”, abban a szellemben, amint azt Pál apostol is kifejezte: „*Élek, de már nem én, hanem Krisztus él bennem*” (Gal 2,20).

Leó pápa ezután a Ferenc pápának is kedves képet használt, amikor kijelentette, hogy Krisztus a híd. Ő az, aki összekapcsol bennünket Istennel és egymással is. Ez azonban Leó pápa értelmezésében nem egy egyirányú

mozgás, mert „a híd másik oldalán” Isten van, és az ő szeretete. A híd tehát, vagyis maga Krisztus a legközvetlenebb hozzáférést biztosítja Atyjához, aki a mi Atyánk is, akiben a hídon, Krisztuson keresztül, a nekünk ajánlékozott Szentlélek által kiárad szívünkbe az Isten szeretete (Róm 5,5). A pápa ehhez kér segítséget, s ebben az alázata nyilvánul meg, hogy valóban hidakat építsünk mindenki felé. Erre két módot javasol: a párbeszédet és a találkozást. A több mint száz évre visszavezethető ökumenikus mozgalmat éppen ez indította el, és a mai napig ez élteti.

A megújulás együtt lehetséges

A pápai gondolatok tehát folyamatos megbeszélésre hívnak, mely az egyházban a *szinodalitás* kifejezéssel egyenlő, amely a római katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat óta immár hat évtizede megvalósult. Legutóbbi gyümölcse a 2024-ben megjelent, *Róma püspöke* című tanulmánydokumentum, mely a primátus és a szinodalitás témáját vizsgálja az ökumenikus párbeszédben, az *Ut unum sint* körlevélre adott válaszokban.⁷ A közös teológiai megbeszélések már megmutatták, hogy a keresztények képesek a Szentírás alapján ha kell, újra-gondolni tanításukat, mert gyakran bebizonyosodik, hogy nem is állnak szemben egymással, pusztán a megfogalmazásban van eltérés (pl. *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról evangélikusok és katolikusok között*, 1999).

Emellett rendkívül fontosak a találkozások, amint erre Leó pápa hangsúlyt helyezett, mert itt még inkább, mint a teológiai-szellemi dialógusban, megmutatkozhat a testvéri összetartás, és főképp a közös imádságok során megszülethet a lelki egység. Erre adott jó példát VI. Pál pápa, amikor Jeruzsálemben átölelte Athénagorász konstantinápolyi pátriárkát (1964), majd II. János Pál pápa, amikor megkoszorúzta Debrecenben a gályarabok emlékművét (1991), vagy Ferenc pápa, amikor Lundban megnyitotta a reformációra való megemlékezés 500. évfordulóját (2016). Leó pápa pedig legfőbb szolgálatának első évében egy olyan ökumenikus útra vállalkozott, amely szintén kifejezi a keresztények egysége iránti odaadását. 2025. november 27. – december 2. között felkereste a Niceai Zsinat hitvallásának helyszínét a törökországi Iznikben, és együtt imádkozott protestáns és ortodox egyházi vezetőkkel. Ezek a találkozók rendkívül belevésődtek a szívekbe, és továbbra is erősítik a testvéri, baráti kapcsolatokat.

Személyes hivatás valamennyi keresztény egységéhez

Leó pápa első beszédében megemlítette, hogy ő ágostonos szerzetes (az 1244-ben alapított rend tagja), és idézte Augustinus mondatát: „*Veletek vagytok keresztény, értetek vagytok püspök*”.⁸ Itt nemcsak az juthat eszünkbe, hogy a reformáció elindítója, Luther Márton szintén az Ágoston-rendhez tartozott, hanem felidéri a hippói püs-

pök egyházszerepét is, amelyben a különböző szinteken lévő tagok egységben, egyetlen közösségben, testvérként vannak együtt. Talán ezért is folytatta így beszédét Leó pápa: „*Ennek szellemében haladhatunk mindannyian együtt az Isten által számunkra előkészített haza felé*”.⁹

XIV. Leó nemcsak egy irányt jelölt ki pápasága kezdetén, hanem kifejezetten az egység szempontjából fogalmazta meg, hogy ez azt jelenti, hogy nem külön-külön üdvözülünk. Isten együtt látja az egyházat és az egész emberiséget is, és éppen arra kell törekednünk, hogy üzenetünk minél hitelesebb legyen az egyház egysége által.

Ezután Leó pápa mintegy vallomást téve kijelentette, hogy „*szinodális egyház akarunk lenni, úton járó egyház, amely mindig békére törekszik, mindig szeretetre törekszik, mindig közel lenni igyekszik különösen azokhoz, akik szenvednek*”. Itt újra kiemeli az úton járó közösség fontosságát, amelynek hármasság célja van: a béke, a szeretet és a közelség. Ezek mind olyan célkitűzések, amelyekkel valamennyi egyház egyetérthet, és így ennek közös megvalósításában is részt vehet.

A pápa számára különösen is fontos a béke szempontja, mely az ősegyháztól kezdve meghatározó volt a keresztény közösségekben. Jézus a nyugtalankodó tanítványoknak mondja: „*Békességet hagyok rátok, az én békémet adom nektek. Nem úgy adom nektek, ahogy a világ adja*” (Jn 14,27). A keresztény nem a világból meríti a békét, és mégis annak adja. A béke egy személy: Jézus Krisztus. Leó pápa ezért hangsúlyozza, hogy a keresztény béke fegyvertelen és lefegyverző béke. Ő Isten békéjét, az ő szeretetét nyújtja. Ez a keresztények igazi jellemzője.

Leó pápa az egység apostola

Figyelmet érdemel Leó pápa jelmondata, amelyet püspöki idejéből pápai szolgálatához is átvett. A Szent Ágostontól származó rövid mondat így hangzik: „*In Illo uno unum*” – ‘Őbenne, az Egyben egyek’. Tágabb értelemben: ‘Benne, az egy Krisztusban, egyek vagyunk’.¹⁰ Ennél szebben és tömörebben nem is lehetne kifejezni az ökumenikus törekvéseket.

Ágoston püspöki-lelkipásztori szolgálata során többek között mind a százötven zsoltárt magyarázta, mivel az istentiszteletnek mindig szerves része volt a zsoltárok imádkozása. Ágoston bár hippói püspök volt, a 127. zsoltár kifejtését Karthágóban mondta el 412. december 12-én. A rövid zsoltár azokat az embereket dicséri, akik félik az Urat, és az ő útjain járnak. Egyházi vezetőként Ágostonnak is nagy gondja volt a rábizott közösség egységének megőrzésére. A magyarázatban azt olvashatjuk, hogy bár sokan vannak a keresztények, mégis egy a Krisztus, Ő a Fő, mi pedig a test vagyunk. Valamennyi keresztény a fejével, Krisztussal együtt egy főt alkot. „*Nem úgy, hogy ő egy, mi meg sokan vagyunk, hanem mi sokan őbenne egy vagyunk. Egy tehát az ember-Krisztus, a fő és a test*”.¹¹

Ágoston először sokakról beszél, de mivel ezek „*sokan egyek Krisztusban*”, a folytatást már egyes szám-

ban mondja. Ezt a zsoltárból kiindulva teszi meg, de ő maga kérdezi meg a zsoltárost: Elfelejtette, hogy többes számban kezdte? Mert előbb azt mondta: „*Boldogok mindazok, akik félik az Urat*”, majd így folytatja: „*gyümölcsöd vesződésedet fogod enni*”. A magyarázat pedig mind ezekre az időkre, mind pedig napjainkra nézve a keresztény egységről szól: „*Amikor a sokakat kereszténynek nevezem, az egy Krisztusban egynek gondolom őket. Tehát sokan vagytok, és egy vagytok; sokan vagyunk, és egy vagyunk. Hogyan vagyunk sokan, és hogyan vagyunk egy? Úgy, hogy ahhoz ragaszkodunk, akinek a tagjai vagyunk, és akiknek fője az égben van, hogy tagjai kövessék*”.¹²

Ágoston az Istentől kapott bölcsesség fényében – Isten őszövétségi üzenetéből kiindulva – világítja meg a keresztény egység napjainkig érvényes üzenetét. Mindez azt igazolja, hogy mennyire összecseng a kinyilatkoztatás, és azt is, hogy a keresztények közösségének egysége mennyire hozzátartozik Isten alapvető elgondolásához.

A hit egysége a keresztények egysége

XIV. Leó pápa első jelentős iratát a keresztény egységnek szentelte. A Niceába való elutazása előtti időszakban, 2025. november 23-án apostoli levelet adott ki *In unitate fidei (A hit egységében)* címmel, amely az 1700 éves, niceai hitvallásnak állít emléket. A Niceai Zsinat 325-ben hirdette ki az Isten Fiába Jézus Krisztusba vetett hit megvallását. Ez a keresztény hit szíve.¹³ Leó pápa ezzel a levéllel buzdította az egész egyházat, hogy megújult lelkesedéssel forduljon a hitvallás felé, mert a keresztényeknek ez a közös öröksége megérdemli, hogy mindig új és meghatározó módon valljuk és értsük meg.¹⁴

A történelmi helyszínen a niceai *Credo* közös elimádkozása látható módon mutatta meg azt az egységet, amelyért Jézus ugyancsak egy imádságban mennyei Atyjához fohászkodott. Leó pápa elkötelezett ökumenikus lelkületének az ősi hitvallás elmondása az egyház egységét is jelentette. Később a 2026-os imahét lezárásakor ismét felidézte az emlékezetes évfordulót, amelyen oly sok keresztény felekezet képviseltette magát. Együttl kifejtette, hogy „*a nikaiai hitvallás közös megvallása azon a helyen, ahol íródott, értékes és felejthetetlen tanúságtétel volt a Krisztusban való egységünkről. Ez a testvéri pillanatot lehetővé tette számunkra, hogy együtt dicsérjük az Urat azért, amit a nikaiai atyák által megvalósított és segítette őket abban, hogy világosan kifejezzék annak az Istennek az igazságát, aki Jézus Krisztusban való találkozás által közeledett hozzánk. Bárcsak a Szentlélek ma is megtalálná bennünk azt a tanulékony értelmet, hogy egy hangon hirdessük a hitet korunk minden emberének*”.¹⁵

XIV. Leó pápai szolgálatának első évében egész egyéniségével, a keresztény egyházakhoz és egyházi közösségekhez való hozzáállásában írásaival, beszédeivel és a testvéri egyházakban tett látogatásaival mintegy megtestesítette II. János Pál pápának a keresztény egységről szóló tanítását, hogy „*Krisztus fölébe tud emelni a múltból örökölt akadályoknak, és a maga útjain odaviszi*

közösségeket, ahová akarja: a látható koinóniába, mely egyszerre az Ő dicsőségének dicsérete és üdvözítő tervének szolgálata” (Ut unum sint, 84.).

Kránitz Mihály

JEGYZETEK

- ¹ Kránitz Mihály, *Béke mindnyájatokkal! XIV. Leó pápa élete és küldetése*, Szent Gellért Kiadó, Budapest 2025, 24.
- ² Uo. 24-25.
- ³ Uo. 25.
- ⁴ Vö. *Unitatis redintegratio*, 4.
- ⁵ Vö. UR 4.
- ⁶ *Ut unum sint*, 3.
- ⁷ A Keresztény Egységet Előmozdító Dikasztérium, *Róma Püspöke. Primátus és szinodalitás az ökumenikus párbeszédben és az Ut Unum Sintre adott válaszok*. Tanulmánydokumentum, 2024, SZIT, Budapest 2025.

- ⁸ Augustinus, *Sermo* 340,1. *Patrologia latina*, 38, 1483.
- ⁹ Kránitz Mihály, *Béke mindnyájatokkal!*, 26.
- ¹⁰ Szent Ágoston, *Zsoltármagyarázatok*, III. kötet (104–150.), KPI Pálos Könyvtára, Budapest 2015, 422.
- ¹¹ Szent Ágoston, *Zsoltármagyarázatok*, 423.
- ¹² Szent Ágoston, *Zsoltármagyarázatok*, 423.
- ¹³ XIV. Leó pápa *In unitate fidei* kezdetű apostoli levele a Niceai Zsinat 1700. évfordulóján, 2., SZIT, Budapest 2026, 6. Az 1700-as évfordulóhoz közeledve a Nemzetközi Teológiai Bizottság is önálló tanulmányt adott ki a minden keresztényt átfogó niceai hitvallásról. Lásd: Nemzetközi Teológiai Bizottság, *Jézus Krisztus, Isten Fia, Megváltó. A niceai ökumenikus zsinat 1700. évfordulója 325–2025*, vö. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_en.html (a kutatás ideje: 2025. december 1.).
- ¹⁴ Vö. XIV. Leó pápa, *In unitate fidei*, 1.
- ¹⁵ Vö. <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2026-01/papa-okumenikus-imahet-vesperas-egyseg-hitvallas-ima.html> (a kutatás ideje: 2026. január 27.).

KÖNYVSZEMLE

Ószövetségi Antropológiai Kézikönyv

Szerk.: Jan Dietrich/Alexandra Grund-Wittenberg/Bernd Janowski/
Ute Neumann-Gorsolke

Handbuch Alttestamentliche Anthropologie, Tübingen, Mohr Siebeck, 2024, 756. o.

Német nyelvterületen a 20. század utolsó harmadában az ószövetségi antropológiai kutatások alapvetően Hans Walter Wolff 1973-ban megjelent kismonográfiáján tájékozódtak. A század végére jelentek csak meg olyan kritikus észrevételek, amelyek mentén új lendületet vett az ószövetségi antropológia kutatása. Az új trendben hangsúlyossá vált az interdiszciplinaritás, a megközelítés spektrumának módszertani kiszélesítése a történeti antropológia és kulturális antropológia irányába. Számos szakmai műhelynek és tudományos konferenciának köszönhetően jelentős cikkek és tanulmánykötetek mélyítették el ezt a diskurzust. Német nyelvterületen kiemelhetjük a *Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie* (WGTh) ószövetségi antropológia projektcsoportját (*Anthropologie/n/ des Alten Testaments*), amely 2015 és 2023 között eddig hat tematikus konferenciakötetet adott ki Jürgen van Oorschot és Andreas Wagner szerkesztésében. Ebből nőtt ki a 2023-ban megalakult hálózat, a „*Netzwerk Alttestamentliche Anthropologie*” (NATA), amit Andreas Wagner és Jürgen van Oorschot koordinál. Az újabb eredményeket és módszertani megfontolásokat is figyelembe véve monografikus összefoglaló munkára az utóbbi időben a Silvia Schroer és Thomas Staubli szerzőpáros (2014), Bernd Janowski (2019; 2023) valamint Kathrin Gies vállalkozott (2023). A *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie* (HAA) célja mindezen fejlemények koncepcióba rendezése és összegző bemutatása.

Fontos itt megjegyezni, hogy az angolszász kutatás alapvetően más vonalon halad, és egészen mást is ért antropoló-

gia alatt. Az „*anthropology of the Old Testament*” alapvetően az óizráeli ember és társadalom társadalomtudományok bevonásával történő vizsgálatát jelenti. Ellentétben a német kutatással elsősorban nem exegetikai eredményekre épülő teológiai antropológiát művel, hanem a történeti pszichológia, a szociológia, a szociálintropológia, a kulturális antropológia és az etnológia eszköztárával közelíti meg az óizráeli embert. A német kutatás wolffi hagyományai erősebben kötődnek a bibliai szöveghez (explicit antropológia), ugyanakkor az utóbbi évtizedekben jelentőssé vált az Ószövetség implicit antropológiájának feltárása, amelyben fontos eszközzé vált a kulturális és a történeti antropológia szempontjainak érvényesítése.

A HAA alapvetően német tudományos műhelyekre épít, így szócikkei is döntően németajkú szerzőktől származnak, de a több mint 60 ószövetségkutatóból álló nemzetközi szerzői csoportban találunk szakembereket Izraelből, Nagy-Britanniából, az USA-ból, Franciaországból, Dél-Afrikából, Dániából és Norvégiából is. A kézikönyv három nagy fejezetben tárgyalja témáját.

Az I. rész (pp. 3–56) kutatástörténeti körképet kínál az ószövetségi antropológia klasszikusairól. A fejezet 15 életrajzi szócikket vonultat fel mintegy 150 évet lefedve a 19. század közepétől a 20. sz. végéig. A kronológiai rendben sorakozó kutatók meghatározó szakmonográfiával és/vagy több jelentős szakcikkkel járultak hozzá az ószövetségi antropológia kutatásához: F. Delitzsch; H. W. Robinson; L. Köhler; J. Pedersen; W. Eichrodt; R. de Vaux; W. Zimmerli;

C. Westermann; E. Lech; H. W. Wolff; L. Adler; M. Douglas; J. Barr; K. Koch; J. W. Rogerson. A válogatás itt is német túlsúlyt mutat, hiszen az öt brit, egy skandináv és egy francia szerző mellett nyolc német szakember szerepel. A szócikkek azonos struktúrában mutatják be a kutatói portrékat, ismertetve először az életutat, a szakmai munkásságot, a kutatásra gyakorolt hatást, majd a primer és szekunder irodalmat. A cikkekhez egy-egy portréfotó is tartozik.

Ezek a szakmai életutak természetesen más életrajzi lexikonokban is fellelhetőek, azonban itt a munkásságuk bemutatása a kutatók közvetlen antropológiai hozzájárulását tartja szem előtt, valamint a hatástörténet és a primer bibliográfia is antropológiai fókuszú.

A II. fő rész (pp. 59–516) antropológiai fogalmakat definiál témakörönként csoportosítva. Összesen 147 szócikk olvasható 8 területre elosztva, amit a szerkesztők egy-egy bevezetővel láttak el. Az alfejezetek a következők: életszakaszok (10 cikk); személy (36 cikk); társas és etikai aspektusok (29 cikk); kultúra és kommunikáció (12 cikk); jog (13 cikk); gazdaság és társadalom (21 cikk); vallás (20 cikk); tér és idő (6 cikk). Az alfejezeten belül olykor több szócikket egybefogó belső csoportosítást is találunk, pl. érzelmek, testrészek, foglalkozások. Előjönnek olyan antropológiai témák, amelyek az utóbbi évtizedekben kerültek csak a kutatás homlokterébe. Önálló szócikket kapott például a trauma, a reziliencia, a vulnerabilitás, a személyiség, gender, fogyatékoság.

Nagy hangsúlyt kapnak az ókori kulturális és vallástörténeti párhuzamok, Biblián kívüli források, ami szintén egy jól érzékelhető elmozdulás a wolffi paradigmától. Már Bernd Janowski monográfiájának is fontos újítása, hogy kiemelt figyelmet szentel az ókori Mediterráneum keleti feléről származó ábrázolásoknak, tárgyakkal és szövegeknek. A HAA szócikkeit összesen 86 ábra gazdagítja, melyek között főleg ókori közel-keleti ábrázolásokat találunk, de szerepelnek rajzok tárgyi leletekről, régészeti lelőhelyekről, vannak rekonstrukciós rajzok, koncepciókat, illetve modelleket bemutató ábrák és táblázatok.

A közel 150 fogalmi szócikk jól lefedi az ószövetségi antropológia fő kérdéseit, ugyanakkor a terjedelmi behatároltság miatt bizonyára akadnak hiányzó, vagy kevésbé kidolgozott részletkérdések, amelyekben nem ad majd kellő eligazítást a kézikönyv, de ezek teljes feltérképezése majd a folyamatos és széleskörű használat közben mutatkozik meg. Vannak továbbá a résztémákban kikerülhető, vagy kereszt-hivatkozással feloldható ismétlődések.

A III. nagy fejezet (pp. 519–722) antropológiai koncepciókat mutat be. Mivel kutatói életrajzokkal és antropológiai fogalmak magyarázatával más lexikonokban is találkozhatunk, a koncepciókat bemutató III. fejezet a leginkább hiánypótló része a kézikönyvnek. Léteznek persze monográfiák, amelyek egy-egy ószövetségi irat antropológiáját mélységében tárgyalják, például Ernst-Joachim Waschke és Annette Schellenberg az őstörténetét, Jutta Hausmann a Példabeszédekét, Bernd Janowski a Zsoltárokét, Florian Markter Ezékielét, Tilmann Zimmer a Prédikátorét, de ezek alapján az egyes iratok antropológiai profilja csak nehezen

válík összehasonlíthatóvá. Az antropológiai összefoglaló munkák csak elvétve hoznak ilyen egybevetést is megengedő antropológiai körképeket. Korai kísérlete erre Horst Dietrich Preuß bibliai teológiájának (1992) antropológiai fejezete, amely az egyik alpontban szövegcsoportok szerint is differenciálja az emberről alkotott képet: papi (alap)irat, jahvista, jog és próféták, Példabeszédek könyve, Jób könyve, Prédikátor könyve, közös alapstruktúrák (?). Bernd Janowski is szentel egy bővebb fejezetet a kanonikus körképnek, ebben reprezentatív témák és szövegek alapján kánonrészenként tekinti át az Ószövetség emberképeit: Emberképek az első kánonrészben (az őstörténet antropológiája, papi antropológia); Emberképek a második és harmadik kánonrészben (a királyság antropológiája, prófétai antropológia); Emberképek a harmadik kánonrészben (a zsoltárok antropológiája, a bölcsesség antropológiája).

A HAA összesen 15 hasonló terjedelmű alfejezetet hoz, amelyben antropológiai koncepciókat tárgyal. A fejezet első négy cikke a Pentateuchost érinti: az őstörténet, az ósáta történetek, a papi szövegek és a Deuteronomium antropológiája. Ezt követi a Sám–Kir korpuzának antropológiája, majd a prófétai könyvek, a zsoltároké, a bölcsességirodalom és az Énekek éneke antropológiája. Külön cikket kapott a jogi szövegek és jogi gondolkodás antropológiája. A kanonikus körkép bizonyára a szerkesztők jól megfontolt súlypontozása alapján nyerte el ezt a formáját, ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy a nagyon érintőlegesen vagy egyáltalán nem tárgyalt iratok antropológiai profilja hogyan határozható meg, vagy mely koncepcióba sorolható. Ily módon alulreprezentált marad Józsué; Bírák; Ruth; Krónikák; Eszter; Ezsdrás–Nehémiás; Jeremiás Síralmai, Dániel, Kispróféták. Másfelől némi aránytalanságot mutat, hogy egyetlen bibliai könyv vagy szűkebb szövegcsoport (pl. Énekek éneke, őstörténet) antropológiája ugyanakkora teret kapott, mint egy egész iratcsoport antropológiája (pl. prófétai antropológia, bölcsességirodalom antropológiája). Ugyancsak felmerül, hogy amiként a jogi gondolkodás antropológiája külön cikkben (III/10.) körvonalazódik, úgy nem lenne-e tárgyalható például az ószövetségi apokaliptikus gondolkodás sajátos antropológiája? Vagy korszakolható-e az antropológiai gondolkodás, ahogyan erre Bernd Janowski kísérletet is tett, amikor ószövetségi antropológia formálódását három fő fejlődési szakaszát állapította meg antropológiai nagymonográfiájában: korai impulzusok (Kr. e. 9./8. sz.); elmélyítés (Kr. e. 8./7. sz.), késői kiformalódás (Kr. e. 6–2. sz.).

Az ószövetségi iratok és iratcsoportok antropológiái után (III/1–10.), kilépve a kanonikus keretből, egy másik módszertani platformhoz érkezünk, ahol az antropológiai következtetések alapját nem szövegek, hanem ábrázolások adják (III/11.). A héber kánon keretein ugyancsak túlmutatva olvashatunk egy cikket a Septuaginta antropológiájáról (III/12.), a qumráni szövegek antropológiájáról (III/13.), majd a deuterokanonikus és pszeudepigráf iratok antropológiájáról (III/14.). A III. fejezet záró cikke az ószövetségi antropológiának a keresztyén teológiai gondolkodásra gyakorolt hatását vizsgálja (III/15.). Nem kérdés, hogy az Újszövetség antropológiájának megírása önálló monografikus vállalkozás, de az óegyházi recepció előtt szívesen olvastunk volna egy összefoglalót az újszövetségi antropo-

lógia néhány sajátosságáról, különös tekintettel az Ószövetség emberképeinek ősegyházi recepciójáról.

A kézikönyv részben szakembereknek íródott, de minden, téma iránt érdeklődő számára is jól kezelhető. A nem professzionális olvasók segítésére a héber szavak latin betűs átírásban szerepelnek a ZAW ajánlását követve, valamint szintén szakszerű transzkripcióval jelennek meg egyiptomi, asszír-babiloni és egyéb ókori közel-keleti fogalmak. A görög kifejezések viszont eredeti karakterekkel szerepelnek.

A könyvvégi regiszterek között találunk rövidítésjegyzéket, majd egy összesített irodalomjegyzéket, amely a szócikkekben kettőnél többször hivatkozott műveket listázza. Itt szerepelnek külön-külön listában a bibliakommentárok és az ókori forrásművek is. A speciálbibliográfiát közvetlenül a szócikkek végén találjuk.

Egy alfabetikus szólista (pp. 745–749) segítségével a szócikkek, vagy azok résztémái célzottan is kereshetőek. Az ábrázolások forrásának jegyzéke után a kötet szerzőinek névsora és affiliációja olvasható.

A HAA szerkesztői jól felismerték, hogy az idő valóban megérett egy ilyen összefoglaló munkára, hiszen a wolffi paradigmától való elmozdulás és a kutatói műhelyek jelentős publikációs teljesítménye az utóbbi két évtizedben megkívánta az eddigi eredmények rendszerezését. Ugyanakkor a kutatás még mindig intenzív mozgásban van, amit reménység szerint a kézikönyv újabb kiadásai tudnak majd lekövetni. A kiadvány mindenképpen egy fontos mérföldkőve az ószövetségi antropológiai kutatásának, amelyért köszönet illeti a szerzőket és szerkesztőket.

Németh Áron

TÖMÖSKÖZI FERENC:

A Komáromi Református Egyházmegye története 1918–1938 között

Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom, 2025.

„Az egyháztörténet-írás nem pusztán az egyházra vonatkozó adatok felsorolása, lelkészek adatsorainak összeírása, elfogadott közgyűlési határozatok, gyűjteményes kiadása.” – kezdi a szerző az előszót, amivel csak egyetérteni tudunk. A 20. századi egyháztörténet szerteágazó problémákat és eseménysort hozott elénk, aminek kötetlen feldolgozását negyven évig nem lehetett megtenni. Emiatt a felgyűlt anyagmennyiség kutatóért kiált. Tömösközi Ferenc egyaránt feldolgozta levéltári forrásokat, a korabeli lapok, jegyzőkönyvek, kéziratok stb. Sajnos a levéltárak nincsenek felsorolva a felhasznált irodalomban.

A historiográfiai áttekintés követően Tömösközi Ferenc az átmeneti időszak problémáit, a formátlan, mégis rugalmatlan történelmi helyzetben kellett a felvidéki reformátusságnak megtalálnia a saját útját és új fejlődési lehetőségeit. Csehszlovákia létrejöttére, Trianonra adott válasz

sok-sok bizonytalanságot, kérdést, nehézséget jelentett a korabeli egyházi szolgálóknak.

A 3–5. fejezetek az egyházmegye 1918–1923 közötti helyzetét, a lelképásztorok kálváriáját és az oktatásügy viszontagságait mutatja be. A 6. fejezet már a reagáláson túlvezetve a kiútkeresésről szól. Ide tartozik a belmisszió, az egyesületek, konferenciák, árvaházak létrejötte. A monográfia az I. bécsi döntéssel zárul a 7. fejezetben. A rövid, mindössze 9 oldalas rész a szerző bevallása szerint forráshiányos, ezzel teljesen indokolható a zárás.

A tanulmány összefoglalás része tizenegy oldal. Önmagában ez a rész nagyon fontos tanulságokkal szolgál és precízen foglalja össze a korszakot egy egyházmegye életén keresztül. A határontúli reformátusság életének, ezen belül a felvidéki reformátusság történetének megismeréséhez egy fontos tanulmány látott napvilágot Tömösközi Ferenc tollából.

Csűrös András

PETRŐCZI ÉVA:

Holtig-zengő ég alatt – versek a zenéről

AB ART, Felsőnyárád, 2025.

A József Attila- és Károli Gáspár-díjas költő, író, műfordító, irodalomtörténész és publicista ezúttal is a zene világának belső, szakrális szférájába vezet be olvasóit.

A kötet negyvenkét költeménye akár a szerző irodalmi ars poeticájaként is értelmezhető. Petrőczi Éva már tizenkilenc éves korától rendszeresen publikál verseket, recenziókat és tanulmányokat különböző hetilapokban és rangos irodalmi folyóiratokban. A Károli Gáspár Református Egyetem habilitált oktatójaként, az Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszékének, majd a Puritanizmuskutató

Intézetnek alapító vezetőjeként sem távolodott el az irodalomtól.

A tudomány és a költészet Petrőczi Éva lelkében, mint két testvér, mindig egymást erősítették. Gazdag életműve magában foglal 21 verseskötetet, 5 prózai művet, 4 műfordításkötetet, 4 gyermekkönyvet és 15 antológiát – összesen egy rendkívül sokrétű és átfogó életművet.

A zene és a költészet, e két ősi művészet szoros egymásra találását figyelhetjük meg Petrőczi Éva munkásságában.

A *Bach kézírása* című vers, amely a kötet prologusaként szerepel, irányt mutat az olvasónak. A vers végén, mint egy záróakkord, megszólal a kötet címadó sora:

Szűk térben élt, igaz.

De holtig-zengő, tágas ég alatt.

E versek rövidek, tömörek, mégis mélyen átélt gondolati és lelki üzeneteket hordoznak. A sorok zeneisége, ritmusa szinte megelevenedik az olvasóban; a rímek, mint önálló életre kelt hangok, visszavezetik a figyelmet a költemények belső forrásához, születésük pillanatához.

A *Händel ifjúkori portréja előtt* című vers utolsó gondolatai különösen mély teológiai üzenetet közvetítenek:

*Már elfordultak tőle a földi királyok,
de udvarába várja a Messiás,
a Királyok Királya.*

Petróczi Éva versein és irodalmi munkásságán átsüt az a tudósi karakter, amely az angol nyelvű irodalom és kultúra avatott ismerőjét jellemzi. A költőnőt mindig új és új témák vonzzák; tudásszomja, szellemi nyughatatlansága a belső művészi gondolkodás szüntelen hajtóereje.

Amikor Petróczi Éva verset ír, a rímek és a szavak világából csend és békeség árad az olvasó lelkébe. Költészete mély, elgondolkodtató, filozofikus árnyalatú – olyan világ, amelyet megfontoltan, elidőzve érdemes olvasni, hogy a versben megszülethessen bennünk az irodalmi katarzisz.

Petróczi Éva költeményeit mindazoknak ajánlom, akik a társadalmi igazságtalanságok között keresik a reményt, a megoldást, a lelki békét.

Ez a verseskötet az ilyen vívódó, küzdő és kereső élethelyzetekben ad útmutatást.

A szerző költői gondolkodására jellemző a hangzásbéli fegyelem: ritmus és zeneiség eggyé olvad verseiben, miközben mindezt a gondolatok tömör, feszes szerkezete vezérli.

A kötet második felében a szerző által fordított angol nyelvű versek kaptak helyet. Külön figyelmet érdemel a *Prológus – egy ősbemutatóhoz* című vers, amely így kezdődik:

*Balbulus Notker –
ezerkilencszázkilencven tavaszán ott álltam
Sankt Gallenben naiv portréd előtt...*

Balbulus Notker (840–912), középkori tudós, író és zenész, aki gyermekkorától fogva a Sankt Gallen-i kolostor falai között élte mindennapjait, megírta híres művét, a *Gesta Karoli*-t. Ez a latin nyelvű, epikus alkotás eltér az egyházi krónikák világtól, mert a valóságot, a költészetet és az írói képzeletet egymásba fonva mutatja be. A *gesta* nem az időrendre, hanem az oksági és logikai kapcsolatokra épít, s így tárja fel mondanivalóját.

Balbulus művében megfogalmazza: Nagy Károly a legmesszebbmenőkig védelmezte és támogatta a keresztény egyházat.

Petróczi Éva számára a vers nem pusztán formai játék vagy ritmikái örömforrás. Sokkal inkább a szemlélődés és a gondolkodás tere, amelyben a történelmi tudás és az irodalmi műveltség elválaszthatatlan. A középkori kultúra és az angol történelem alapos ismerete még árnyaltabbá és élvezetesebbé teszi költészetét.

A *Macskás és egeres új ruhámban* című versben így idézi meg gyermeki önmagát:

*Macska és egérfejes új ruhámban
én Clara Schumann
soha, de soha
nem leszek, nem lehetek.*

E néhány sorban ott rejlik a gyermeki derű és a múltba révedő nosztalgia. Az egykori négyéves kislány, aki ma már unokákkal megáldott nagymama, lelkében még mindig őrzi a gondtalan gyermekkor emlékeit. A vers gondolatai könnyedén, erőlködés nélkül áttöri az évtizedek vaszavárját...

*Lám, milyen időutaztató
erő lakik kedves Vámház körüti
kis textilboltunk otthonos
falai között.*

Petróczi Éva gyakran időzik el verseiben történelmi eseményeknél, de mindig visszatér a jelenhez. Az isteni Gondviselés jelenlétét finoman, intelligensen jeleníti meg, soha nem erőltetve saját vallásosságát olvasóira.

Hitét természetes könnyedséggel közvetíti: annyit, amennyi minden olvasó számára befogadható, s mégis elég ahhoz, hogy megerősítse a hívő embert is.

Az irodalom – és ezen belül a vers – Petróczi Éva kezében olyan eszköz, amelyen keresztül hite és gondolkodása továbböröklődik kortársaira. Költészetét azt üzeni, hogy a hit és a vallás az ember mindennapjait is megszilárdítja, kapaszkodót ad a küzdelmekhez, mert a kimondott szónak ma is ereje van: képes formálni a gondolkodást, alakítani a lelket.

Versei hol szigorú verstani szabályokhoz igazodnak, hol szabadabb szerkezetben bontakoznak ki – ám minden esetben harmóniát, rendet és derűt sugároznak.

Az angol nyelvű versek, akárcsak a magyarok, sűrítettek és mélyek, gondolati súlyukat gyakran oldja egy-egy játékos, örömteli zárlat.

Petróczi Éva egyszerre *poeta doctus* és *poeta natus*: műveltsége és költői tehetsége egymást erősítve jelenik meg e kötetben is.

Költészete átmenetet képez a klasszikus, kötöttebb formák és a kortárs, szabadabb lírai világ között. Hol a hagyományos, rímekre épülő versek hangján szólal meg, hol a modern, lazább formákban, de minden esetben áthatja az a szellemi és erkölcsi rend, amely művészetét meghatározza.

Irodalmi nyelvezete kiforrott; a latin szellemiség és logikai rend felismerhető benne. Verseiben átsüt a *reziliencia költészete* – az a hit, hogy a költészet képes megerősíteni az olvasót, lelki ellenálló képességet adva a világ igazságtalanságaival szemben.

Jó szívvel ajánlom tehát Petróczi Éva *Holtig-zengő ég alatt – versek a zenéről* című kötetét mindazoknak, akik a múlt értékein át szeretnének megérkezni a jelenbe, hogy szembenézhesenek az új kihívásokkal. E verseskötet olvasása nem csupán irodalmi élmény, hanem lelki utazás is.

A könyv utolsó verse, a *Watching An Old Newsreel*, így zárul:

*I do not mind the short,
Cheap mercy of reporters and cameras,
My half-minute-long Cinderella role,
Neither the sham-greats, nor the sham-small.
As I am and I remain in my life and over my death
the eternal Lancashire rose.*

Tokics Imre

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
„Állíts magadnak jelzőoszlopokat...” 2

SZÓLJ, URAM!

Hercegszöllősi kánonrészletek 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

KACSO GÉZA:
A 2Kir 18–19 és az Ézs 36–37 keletkezéstörténete . 4

NAGY JÓZSEF:
A mennyek országa Máté evangéliumában
Jellegetességek Márk
és Lukács evangéliuma fényében 13

HELLA FERENC:
A Hercegszöllősi zsinat kánonjainak
egyházkormányzati vonatkozásai 20

FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER:
Az imádkozó egyház Isten előtt és a világban
Rendszeres teológiai megfontolások
a magyarországi református egyház
Imádság Évéhez, 2026. 27

FERCSÁK BALÁZS:
Keresztények elleni erőszak a szudáni
polgárháborúban 38

KITEKINTÉS

HERCEGSZÖLLŐSI ZSINAT 450
GULYÁS GERGELY:
Megnyitóbeszéd 44

KÁDÁR PÉTER:
Köszöntőbeszéd 45
TRÓCSÁNYI LÁSZLÓ:
Zárszó 46

ÖKUMENIKUS SZEMLE

NICEA 1700

GYURKOVICS MIKLÓS:
Az első niceai egyetemes zsinathoz vezető
teológiai válságok 47

HORTOBÁGYI T. CIRILL:
A nyugati és keleti kereszténység
1700 évvel Nicea után 54

KRÁNITZ MIHÁLY:
Egynek lenni Krisztusban
XIV. Leó pápa
és a keresztények egysége 57

KÖNYVSZEMLE

NÉMETH ÁRON:
Ószövetségi Antropológiai Kézikönyv
Szerk.: Jan Dietrich/Alexandra Grund-Wittenberg/
Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke 60

CSÜRÖS ANDRÁS:
Tömösközi Ferenc:
A Komáromi Református Egyházmegye
története 1918–1938 között 62

TOKICS IMRE:
Petrőczy Éva:
Holtig-zengő ég alatt – versek a zenéről 62