

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

### A keresztyén békemozgalom problémái (1. 1.)

Bevezetés. (1.) Az igazságosság (2.) 2. A szabadság (2.) 3. A hidegháború problémái (6.) 4. Új államok — színes népek (9.) 5. A német kérdés (12.) 6. A keresztyén-séggel való visszaélés. (13.) 7. A tömegpusztító fegyverek és a leszerelés (18.) 8. Az ifjúság békeszolgálat (19.) 9. Az ökumenikus mozgalom (21.) 10. A római katolizmussal kapcsolatos problémák (22.)

**DR. BARTHA TIBOR:**

Teológiai munkánk feladatai (24.)

**BOROSS GÉZA**

Érvényes igehirdetés (29.)

**BODROG MIKLÓS:**

Az Ószövetség költői részeinek fordításáról (35.)

**D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:**

A szerkesztőség megjegyzése

Az Ószövetség költői részeinek fordításáról (39.)

### VILÁGSZEMLE

**DR. KOVÁCS LÁSZLÓ**

Pascal (42.)

**SZENÁSI SÁNDOR:**

A bélyegek „teológiai szemléje” (46.)

**FÜKŐ DEZSŐ:**

„Keresztyén Békekonferencia” (47.)

### HAZAI SZEMLE

**CSOMASZ TÓTH KALMÁN:**

A magyar zene évszázadai (50.)

**ZAY LÁSZLÓ:**

Három filmről (54.)

**DR. KOCSIS ELEMÉR:**

Koncz Zoltán önálló kiállítása

Magyar teológusok dolgozatai külföldi publikációkban (59.)

*(A tartalom folytatása a borítólapon belső oldalán)*

ÚJ FOLYAM / VI

1963

**1-2**

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA

Index: 26 842

# THEOLOGIAI SZEMLE

1963. 1—2. (január—február)

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, XIV. Abonyi u. 21. Református Egyetemes Konvent

Sajtóosztálya

A kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9., IV. 14.) küldeni:

Előfizetési díj egész évre 140.— forint, félévre 70.— forint: Kettős szám ára 24 — forint:

630437/2 — Zrinyi Nyomda, Budapest. Felelős vezető: Bolgár Imre igazgató

Tartalom folytatása:

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Az Uj Magyar Lexikon 4., 5. és 6. kötete (Dr. Bucsay Mihály) (60.)

„Fegyvertelen álltak az aknamezőkön” (Jánossy Imre) (61.)

Cennerné Wilhelmb Gizella: Magyarország történetének képeskönyve (Szabadi Sándor) (61.)

Az új szovjet Világtörténet magyarul (Kéri György) (63.)

Babits Mihály versfordításai (Czanik Péter) (41.)

Mezey László: Deákok és lovagok (Czanik Péter) (49.)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

## A szerkesztő megjegyzései „Ökumenikus csalódások” és reménységek

1.

E számunk vezető cikkei azokkal a teológiai kérdésekkel foglalkoznak, amelyekkel napjainkban az ökumenikus mozgalom és a különböző ökumenikus világszervezetek, felekezeti és felekezeti keretek közötti bizottságainak azokat a dolgozataikat, amelyeket egyidejűleg a magyar protestáns gyülekezetek, elsősorban a lelkési munkaközösségek számára tanulmányozás és kritikai továbbfejlesztés végett közreadunk. Az Egyházak Világtanácsa, a református és evangélikus felekezeti világszövetségek teológiai problémáiról közölt cikkünk pedig bemutatja, hogy milyen sok és nagy kérdés foglalkoztatja a világkeresztyéniséget és igényli természetszerűen a mi egyházaink közreműködését is. Nyilvánvaló, hogy az eddiginél is komolyabb, elmélyültebb és szélesebb körű teológiai munkát kell végznünk, ha a reánk bízott hivatásnak meg akarunk felelni. És az is nyilvánvaló, hogy a felvetett kérdések egyéni tanulmányozásának össze kell kapcsolódnia a közösségi tanulmányi munkával, hazai és nemzetközi, felekezeti és felekezeti vonatkozásban egyaránt, ha szolgálatunkat valóban Isten dicsőségére és az emberiség javára akarjuk elvégezni. A világkeresztyéniség igazi nagy kérdése ma az, hogy tud-e, s miképpen tud „legyőzve minden akadályt és a megkörmöközött bünt” többet és jobban szolgálni a nagy emberi ügyekben. elsősorban a létében fenyegetett emberiség megmentésében.

Ha a felvetett problémák hátterét vizsgáljuk, észre kell vennünk, hogy jórészt egy kérdésre keresnek választ: lehetséges-e a világbéke fenntartása, vagy háborútól, még pedig megsemmisítő atomháborútól kell-e tartanunk? A hullámzó nemzetközi események hol túlzott optimizmusra, hol kétségbeesett pesszimizmusra hangolnak minket, és nem tudjuk az eseményeket szilárd alapról szemlélni és elemezni és nem tudjuk közzöttük a magunk helyét és feladatát helyesen meghatározni. De vajon van-e ilyen biztos, szilárd alap, amelyről megbízhatóan értékelhetjük a nemzetek békes együttélésének esélyeit? Úgy gondoljuk, hogy keresztyén reménységeink megerősítésére Isten a nemzetközi erőviszonyok alakulásában is segítséget

ad. Ezek az erőviszonyok egyre inkább a béke erőinek a javára tolnak el. Nincs itt helyünk mindazoknak a statisztikai adatoknak a felsorolására, amelyek világosan bemutatják ennek az állításnak az igazságát. De gondoljunk csak a legutóbbi, a kubai nagy válságra, talán a legnagyobbra a második világháború befejezése óta. A háború érdekeltiségek igen alapos előkészítés után felkészültek a kicsiny, szabadságszerető Kuba megrohanására és az atomháború kirobbantására. A békeszerető erőknél sikerült ezt a válságot is elszigetelni, a béke fennmaradását továbbra is biztosítani, mint már annyiszor. Korea, Vietnam, Laosz, Szeu, Tajvan, magyarországi ellenforradalom, Szíria, Nyugat-Berlin stb. jelzik a háborús érdekeltiségek megújuló kísérleteit az általuk gondosan őrzött háborús tüzfészkeknek a fellobbantására. De egyben jelzik a békeszerető erők — elsősorban a szocialista országok következetes és határozott békepolitikájára támaszkodó — erőfölényét is, amelyekkel a helyi konfliktusok világháborúvá való kiszélesítését mindaddig meg tudták akadályozni.

A legutóbbi, a kubai válság idején a szocialista országok erőfeszítését a béke megőrzésére a semleges országok, elsősorban a gyarmati sorból felszabadult népek óriási többsége, maga az Egyesült Nemzetek Szervezete is támogatta és nem kis erkölcsi támogatást jelentett az egyházi világszervezetek, az Egyházak Világtanácsa, a Prágai Keresztyén Békekonferencia, számos nyugati és keleti egyház és nem utolsósorban XXIII. János pápa határozott és egyértelmű felhívása is. A háborús érdekeltiségek természetesen nem mondtak le és önként sohasem is fognak lemondani arról, hogy a hidegháború, a fegyverkezési hajszája és helyi konfliktusok kiélezése útján tovább folytassák a népek kifosztását és leigázását. Leleplezésük és elszigetelésük olyan feladat, amely az egyházak számára is változatlanul időszerű, hiszen ezeknek az érdekeltiségeknek megvannak a maguk jól ki- és beépített egyházi és teológiai szócsöveik is.

2.

A nemzetközi erőviszonyok változása erősen éreztette hatását a második vatikáni zsinaton is és végredményben meg fogja határozni a félév múlva esedékes második ülészak menetét. A világpapák

## A keresztyén békemozgalom teológiai problémái

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa tanulmányi munkacsoportjainak dolgozatai a Prágai Keresztyén Békekonferencia által megvizsgálásra ajánlott kérdésekről

A magyarországi protestáns egyházak ökumenikus felelősségtudatából folyik, hogy minden tőlük telhető módon részt vegyenek az egyetemes keresztyénség közös feladatainak hordozásában. A nékik adott kegyelem mértéke szerint működnek közre az ökumenikus teológia kialakításában és problémáinak megoldásában is. A keresztyén békemozgalom, a Prágai Keresztyén Békekonferencia teológiai feladatainak kitűzésében és a feladatok tanulmányozásában is folyamatosan részt vesznek a magyar egyházak előljárói és teológiai professzorai, bevonva ebbe a fontos munkába a lelkipásztorokat, lelkészi munkaközösségeket és általuk a presbitériumokat és a gyülekezeteket is. Így azután a gyülekezeti igehirdetést hazánkban megtermékenyíti és áthatja a béke evangéliumát elmélyülten tanulmányozó folyamatos ökumenikus teológiai munka, és megfordítva: a gyülekezetekben folyó igehirdetésekből élet és erő áramlik a teológiai tanulmányi munkába is.

A Keresztyén Békekonferencia által alakított tíz központi teológiai munkabizottságnak megfelelően, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsában résztvevő protestáns és ortodox egyházak is megalakították a hazai tanulmányi munkacsoportokat. E munkacsoportok folyamatosan foglalkoznak a maguk kitűzött feladataival és időnként összegezik munkájuk eredményeit. Ennek az összezésnek az a célja, hogy egyfelől kicseréljék eredményeiket és problémáikat a többi nemzeti munkacsoportokkal; átadják azokat felhasználásra és hozzászólásra a központi munkacsoportoknak, amelyek évente legalább egyszer különböző országokban üléseznek; másfelől átadják a hazai gyülekezetek „pásztorainak és tanítóinak” (Ef 4:11) is tanulmányozásra, ellenőrzésre, továbbadásra és eszmeцерére.

Az alább következő jelentések, illetve tanulmányok és vázlatok mai keresztyén békemozgalom helyzetképet adnak a keresztyén békemozgalom magyarországi teológiai munkacsoportjaiban folyó tanulmányi munkáról abból az alkalomból, hogy a következő hónapokban rendre összejönnek a központi, nemzetközi teológiai munkacsoportok. Olvasóink látni fogják, hogy az egyes munkacsoportokban a munka különböző stádiumban van, a maguk elé tűzött feladatok természete és a munka körülményei szerint. Vannak a dolgozatok között vázlatos munkatervek, amelyeknek kidolgozása még csak ezután indul meg, és vannak több év óta munkába vett, kidolgozott tanulmányok. Vannak munkaközösségekben készült dolgozatok és vannak egyéni alkotások. Mind a tíz munkát megegyezik abban, hogy szerzőik és lektoraik egyiket sem tekintik lezártnak, hanem tovább kívánnak rajta dolgozni,

legalább is a legközelebbi, 1964-re tervezett Második Keresztyén Béke-Világgyűlésig, amely elé majd a központi, nemzetközi bizottságok által kialakított tanulmányok, illetve javaslatok kerülnek.

Ökumenikus Tanácsunk igen gondos munkával készítette elő a most közreadott részlet-, illetve közbeeső tanulmányokat is, amelyeket a lelkipásztorok és a lelkészi munkaközösségek figyelmébe és gondjába ajánlunk. Lektorálásukat Ökumenikus Tanácsunk vezetői végezték, maga D. Dr. *Bereczky Albert* tb. elnök is vállalta, hogy átnéz és fontos kiegészítő megjegyzéseivel segít kialakítani egyes dolgozatokat. Dr. *Bartha Tibor*, *Békefi Benő*, *Káldy Zoltán* püspökök és mások ugyancsak részt vettek a lektori munkában. A dolgozatok tehát — annak ellenére, hogy nem tekinthetők végleges és lezárt munkáknak — ökumenikus közösségünk teljes felelősségével és erőink teljes összegyűjtésével jutottak el készletük mai fokára.

A tíz munkacsoport közül az első a *béke és az igazságosság* témakörét tárgyalja, ennek részletdolgózatait *Czeglédy István*, *Groó Gyula* és *Pröhle Károly* készítette. A második munkacsoport a *szabadság* kérdésével foglalkozik, e munkacsoport most *Varga Zsigmond J.* tanulmányát bocsátja közre, *A szabadság fogalmáról a dekalógusban*. A harmadik munkacsoport a *hidegháború* problémakörével foglalkozik, az eddigi és a jövőben végzendő munkájának tervezetét *Pálfy Miklós*, a csoport vezetője készítette el *Bodrog Miklós*, *Jánossy Imre*, *Kürti László* és *Pröhle Károly* közreműködésével. A negyedik munkacsoport az *új államok* kérdésével foglalkozik a béke szempontjából, tagjai *Nyáry Pál* és *Szabó László Ambrus*. A közölt dolgozat *Szabó László Ambrus* munkája, amelyben *Nyáry Pál* és mások észrevételei is szerepelnek; *Nyáry Pál* dolgozatát egészében a Református Egyház legközelebb közli. A *német kérdéssel* foglalkozó ötödik munkacsoportban *Vető Lajos* vezetésével még *Gádor András*, *Kádár Imre* és *Pálfy Miklós* működtek közre. A hatodik munkacsoport a *keresztyénséggel való visszaélés* kérdéskörét vizsgálja, az itt közölt dolgozat *Pákozdy László Márton* munkája. A hetedik, a *leszereléssel* foglalkozó munkacsoport *Békefi Benő* vezetésével dolgozta ki anyagát, *Nagy József* és *Ráski Sándor* bevonásával. Az *ifjúság békeszolgálatával* foglalkozó, nyolcadik munkacsoportban *Benczur László*, *Husztai Kálmán* és *Tóth Károly* dolgozott. A kilencedik, a *béke és az Ökumené* elnevezésű csoportban *Bartha Tibor* vezetésével többen közreműködtek. Végül a tizedik, a *római katolicizmus problémáival* kapcsolatos csoport munkatervét közöljük, amelyet *Kádár Imre* dolgozott ki.

## AZ IGAZSÁGOSSÁG

### 1. munkacsoport

1. Az igazságosság viszonyfogalom. Arra hivatott, hogy rendezze az emberek viszonyát, együttélését. Az „igazság”, „igazságosság” képzetének bibliai gyökereit vizsgálva úgy találjuk, hogy ott az igazságosság olyan viszonyt jelöl Isten és ember, valamint ember és ember között, amelyet a béke jellemez. A békét az igazságtalanság (ami egyúttal mindig bűn is) bontja meg és az Isten igazsága állítja helyre. Már az ÓT hirdeti, hogy Isten igazságot cselekszik s ezzel rendezi önmaga, egyesek és népek között a megbomlott viszonyt. A béke és igazságosság szoros kapcsolatát jelzi, hogy a LXX. a „Sálom” kifejezést alkalmilag „Dikaiosüné”-vel adja vissza. Pál apostol szerint, amikor Isten Krisztusban megigazítja az embert, azaz neki ajándékozza az Ő igazságát, akkor ezzel szerez békességet (Róm. 5:1).

Ez nincsen ellenében azaz, hogy az „Isten igazsága” bibliai képlete — főként az ÓT-ban — sokszor Isten ítéletét is jelenti: Isten igazságot tesz, érvényt szerez igazságának, ítéletet tart. Mert Isten ítéletadó igazságának — igazságtévesztésének — is a végső célja a bűn kiküszöbölése, vagyis a világnak, az embereknek Ővele és következképp önmagukkal, egymással való megbékéltetése.

A bűnt megigazító Istenben hívó — tehát megigazult — ember tudva, hogy mindig és mindenben rá hogy Isten kegyelmére, nem lép fel azzal az igénnyel hogy a „maga igazságát” érvényesítse embertársaival szemben. Mivel teljes bűnbocsánatból, azaz Isten megbékélésre való készségéből él, maga is mindig kész a megbocsátásra, a békekötésre minden emberrel. Így függ össze a kegyelemből (hit által) való megigazulás és a békére való készség. Mt. 5:6 és 9 v. nyilván szorosán összefüggenek: a megigazulás után vágyódó — és azt elnyerő — ember készséges arra, hogy a maga részéről is békét szerezzen mindenkivel.

Ebből az is következik, hogy a megigazult bűnös alázas magatartásában élő egyház nem igényelheti, hogy az egész világ az ő igazságát fogadja el igazságnak. Más szóval: nem kívánja azt, hogy a világot az evangéliummal kormányozzák, vagyis nem keveri össze a törvényt az evangéliummal, nem akarja a világot klerikalizálni. Ez azt is jelenti, hogy amikor a béke konkrét megvalósításáról van szó, pl. egyes népek között, akkor nem köti ezt ahhoz a feltételhez, hogy „előbb térjenek meg az emberek, előbb fogadják el Isten igazságát, előbb békéljenek meg Istennel, majd azután lehet minden egyébről szó” stb., hanem a maga részéről mindent megtesz a konkrét békéért.

Az Isten igazságáról szóló Római Levélben jelentős szerepe van a 13. fejezetnek, ahol az állam feladatáról és benne a hívők magatartásáról hallunk. Bár az „igazság” kifejezés itt nem fordul elő, kétségtelennek tűnik, hogy amikor az államhatalom a jót jutalmazza s a gonoszt bünteti, vagyis a maga módján igazságot szolgáltat, akkor ezzel a békét tartja fenn s rajta keresztül az Isten igazsága érvényesül. Persze más módon, mint az evangélium által.

2. A fenti bibliai alapvetésből is kitűnik, hogy az igazságosság mint viszonyfogalom nem önmagáért van, hanem a célért, amit szolgál, ti. a békéért. Ez nem az igazság fogalmának méltatlan relativizálása, vagy utilitarisztikus értelmezése, hanem elutasítása a „fiat justitia, pereat mundus” elvnek. Az igazságosság nem önmagáért van, hanem azért, hogy elősegítse az emberek rendezett együttélését. Az igazságot nem légüres térben keressük, hanem a valóságok koordinátájában. Az igazságot és a békét az atomkorszakban keressük. Ez lehetetlen teszi, hogy — mint a keresztény erkölcsen is ezt régebben tette, s általában a filozófiai etika is — meddő fejtegetésbe bocsátkozunk a „bellum justum”, az igazságos háború lehetőségéről és kérdéséről általában. A háború lehetőleg esetleg igazságos, vagyis igazságot biztosító vagy megszerző akkor, amikor — hajdantá — a megvédendő érték becsebb volt, mint a hadviseléssel együttjáró lehetséges legnagyobb pusztulás kockázata. A nukleáris fegyverek korszakában azon-

ban más a helyzet. A háború éppen azokat az értékeket semmisítené meg, amiket — állítólag — megakarna védelmezni.

3. Az igazságosság a helyesen alkalmazott egyenlő mértékkel mérést is jelentheti. Így válik a reális koexistencia elősegítőjévé. A népek és fajok együttélésében ez pl. azt is jelenti, hogy a koegzisztencia csak az egyesjogúság, az önrendelkezésre való jog elismerése és gyakorlati biztosítása esetében lehetséges. Ez pl. azt is jelenti: a szabadságukat visszanyert volt gyarmati népek választhatják meg és alakíthatják ki szabadon azt a társadalmi, politikai, gazdasági rendszert, amelyben élni akarnak. El kell térni ebben az összefüggésben mindenféle megkülönböztetést népek és fajok között, amely azokat alsóbb-, illetőleg felsőbbrendű fajokra akarná felosztani, vagy azokat egymástól joghátrányos módon elkülöníteni (apartheid).

Mivel a Biblia tanúsága szerint Isten mindig a gyengéknek, elnyomottaknak stb. fogja pártját, nekik ad igazat a kevélyekkel és erőszakosokkal szemben, el kell vetni a jellegzetesen paganisztikus tételt, mely szerint: „Gott ist immer mit den stärkeren Batallionen”. Vagyis akkor alkalmazzuk az igazságot helyesen, ha az elnyomottak, kizsákmányoltak stb. életjogát biztosítja. Ebből is kitűnik, hogy ennek a viszonyfogalomnak nem a mechanikus alkalmazása az „igazságos”, hanem az, amely a békés életet biztosítja.

Itt jegyezzük meg a 2. sz. munkacsoport munkája elősegítésére, hogy az olyan szabadság, amely az erősek jogát és lehetőségeit biztosítja a gyengékkel szemben, nem szabadság, illetőleg a szabadság elvének mechanisztikus és formális alkalmazása. Ennek az elvnek, illetőleg felismerésnek érvényesülnie kellene a népek együttélésében és a társadalomban is.

4. A békés együttélés céljának biztosítása érdekében megfontolandó, hogy nem szükséges-e esetenként a népek, illetve államok bizonyos önmegtartóztatása: szuverenitásuk merev érvényesítéséről, vagy ennek egy részéről való önkéntes lemondás, illetve ennek az elvnek rugalmas alkalmazása. Eppen a közelmúltban tapasztalhattuk, hogy az ilyen államférfiúi felelősségtől és bölcseségtől vezérelt cselekedet milyen elhatározó jelentőségű lehet a béke megóvására nézve (Kuba-krízis).

## A SZABADSÁG

### 2. munkacsoport

#### I. BEVEZETÉS

Munkacsoportunk munkájával és feladataival foglalkozva az ún. német javaslat kérdésesnek tartja: lehet-e a bibliai alapvetés után azonnal és így kizárólagosan az egyházzal szólni. Inkább azt tartja szükség-szerűnek, hogy megvizsgáljuk a szekuláris szabadság-fogalmat s kérdezzük meg ennek a jelentése és érvénye felől. Az ún. csehszlovák javaslat ezzel párhuzamosan a szabadság fogalmának alapos tanulmányozását tűzi ki, mégpedig „a fogalom teológiai, dogmatikai és politikai aspektusában”. Az első megállapítás világos, a második program azonban félreérthető. Helytelen mind a teológiai és dogmatikai aspektus egymás mellé állítása, mind a kettőnek a harmadikkal, ti. a politikaival való szembeállítás. Ha ezt az utat járjuk, könnyen megtörténhetik az, hogy egymástól függetlenül kezdünk foglalkozni a kijelentésbeli és a politikai szabadságfogalom vizsgálatával. Így legjobb esetben is teológiai módon eszmélkedünk a kijelentés szabadság-fogalmáról és politikai módon a politikai szabadság-fogalomról. De fennforog az a veszély, hogy mind a teológiai, mind a politikai szabadságfogalom kérdésében észrevétlenül politikai talajra csúszunk át.

Ezért fontos bevezetőül azt hangoztatnunk, hogy mi mind a kijelentés, mind az emberi együttélés szabadságfogalmára csak teológiai módon reflektálhatunk: az egyház számára nincsenek ún. nemteológiai tényezők. A második kérdés az, hogy milyen természetű legyen ez a teológiai eszmélkedés a teológiai tudományosság körén belül. Mivel a kijelentésről van szó, a kiindulás és a gyökérzet csak exegetikai, általánosabban bibliai-

teológiai lehet. Hogy közben milyen mértékig válik ábrázolásunk szisztematikus vagy gyakorlati természetűvé, ezt lépésről lépésre a felvetődő igény vagy követelmény szabja meg. A teológiai és dogmatikai aspektus egymás mellé állítása így elesik.

## II. A PROBLÉMA FELVÁZOLÁSA

Jak 1:25 meghatározása: „a szabadság tökéletes törvénye” nyilván az egész isteni kijelentésre, gyakorlatban Jakab korában az Ószövetségre vonatkozik. Az is világos, hogy a kijelentést a keresztyén gyülekezetek számára jelöli meg így a levél írója. E gyülekezetek és tagjaik a világban „szertszórtságban” élnek: sok kísértés adódik eléjük bűnös természetükből és abból, hogy környezetükben sokszor elszigetelten élnek. Ha ezek a kísértések úrrá lesznek rajtuk, akkor már nem azok, akiknek Isten szánta őket a világban: az ő királyi uralmának a hordozói. Hogy ezek lehessenek, szabaddoknak kell lenniök mindentől, ami Isten királyi uralmától s ennek „alkotmányától” idegen. Ezt a szabadságot adja eléjük a jól értett kijelentés, ezért ez hangsúlyozottan a szabadság tökéletes törvénye.

De nem állhatunk meg ezen a ponton. Isten népe életének a törvényszerűségei nem maradhatnak bezárva önmaga életének a keretei közé, hanem kisugároznak onnan a világba. Szólunk már régebben is arról, hogy jelenünk sajátos kérdésének, a közösségi élet problémájának a megoldását nemcsak az egyház, hanem a világ életében is csupán az *egy test tagjai törvényében* találhatjuk meg. Ez az átvitel nyilván érvényes Isten népe életének egyéb vonatkozásaira, így a szabadság kérdésére is. Tehát Isten népe a szabadságfogalom kérdésében mind a maga, mind a világ életére nézve csak a kijelentés alapján dönthet. Isten népe és a világ egybeszerkesztett valóságok, így egymáshoz való viszonyuk az egyház számára szükségszerűvé teszi teológiai tekintetben ezt az eljárásmodot. Ószövetségi gondolat-körben ennek az igazolása abban a kijelentésben található meg, hogy *Isten a választott népet népek világgosszágává rendelte* (És 42:6, 49:6 „áttánka... 1<sup>o</sup> or gojim). Mit értünk ezen?

a) Isten mindenkeri népe és az embervilág élete közt az összefüggés *paradigmatikus*: a választott nép életében mintegy példaként Istennek az egész világra vonatkozó akarata tükröződik.

b) Az összefüggés *szotériológiai természetű*: Isten megváltó akarata közvetlenül, sajátosan és intenzívebben, mintegy képviselő-szerűen megy végbe népe életében, de ugyanez az akarat valósul meg — talán kevésbé világosan látható módon és kevésbé közvetlennek ható formában — a világban is.

Az összefüggés ilyen természetére az Ószövetség néhány jellegzetes helyét idézhetjük bizonyítékkul:

aa) Az Ábrahámmal kötött szövetség az egész embervilágra vonatkozó érvénnyel jön létre; „Megáldatnak benned a föld minden nemzetségei” (Gen 12:3, 18:18, 22:18, 26:4: nibreku beka kol mispeshot haadamah).

bb) A szövetségnek ezt a tágabb körű érvényét a szövetség érvénybentartására rendelt szerv, a próféta-ság akkor is hangoztatja, amikor a választott nép életében ennek a tudata elhomályosodik (És 49:6 a világgosszág említése azt jelenti, hogy Isten akaratát népe életének mintegy szemléltetnie kell a világ előtt).

cc) Ennek a gondolatnak az eszkatologikus kiteljesedését találjuk Mikeásnál (4:1kk) a végső beteljesedés-kor az egész emberiség életében valósággá válik Istennek az a megváltó akarata, amely rész szerint a választott nép életében érvényesül: a népek megváltott új életének a szabályai Istennek azok a tanításai, amelyek népe életében megtalálhatók.

Míndez nyilván nemcsak a végső időkben lesz így: a világ életének a törvényei már most is az egy Úr urasága alatt sajátos, szüntelenül egymásra utaló összefüggésben állanak Istennek azokkal a tanításaival, amelyeket az egyház életére nézve ad kijelentésében. Az összefüggések természetesen nem maguktól értetődők s az egyházon kívül élő ember számára nem felismerhetők. Csupán hitbeli felismerésből és elismerésből adódhatnak, de a hiten belül is nehezen elfogad-

hatók azért, mert a világ történelme Isten akaratából voltaképpen Isten népe és a világ egyre fokozódó szétválásának a története s így a világ ezeket a törvényszerűségeket a maga egészen sajátos, az egyházétől teljesen különböző módján éli meg. A kijelentés világában élő ember azonban ettől függetlenül tudja azt, hogy igazi szabadság csak ott lehetséges, ahol ennek tartalmi meghatározója és szentesítője van. Ez a tartalmi szentesítés pedig lényege szerint az, amit az egyházban Isten megváltó akaratának nevezünk.

Így feladatunk abban áll, hogy kísérjük végig a szabadság fogalmát az egész Szentírás-on át, ebben a kettős aspektusában: tehát az egyházra és a világra vonatkozó érvénnyel. Négy nagyobb egység adódik itt: a szabadság fogalma a törvényben, a prófétáknál, Jézus igehirdetésében és az apostoli tanításban. Ezek közül az elsőre teszünk itt kísérletet, de a vizsgálódás körét a dekalógusra szűkítjük, — részint gyakorlati okokból, részint azért, mert a szövetség alaptörvénye amúgy is alapvető jelentőségű.

## III. A SZABADSÁG FOGALMA A DEKALÓGUSBAN

A dekalógus középpontjában Izrael Istene áll. Az embernek hozzá való viszonyát a szövetség úgy határozza meg, hogy Izrael fiai teljes mértékben Istenhez vannak kötve. Az ember Isten teremtménye: ez a garanciája embervoltának. Így szabadságának garanciája és meghatározója az, hogy a szabadító Istenhez van kötve s ez a kötöttsége feloldhatatlan. Már ebből a pozitív meghatározásból is világos, hogy a *szabadság viszonyfogalom*. Még világosabban tűnik ki ez a negatív meghatározásból vagy meghatározásokból: szabad a szó abszolút értelmében nem lehet az ember, csak úgy, hogy *valamitől és valamire szabad*. A dekalógus értelmében a szabad ember nem autonóm vagy szuverén ember s a szabadság nem egyéni vagy individualista kategória. Egyszerűbben: Isten népének szabadnak kell lennie mindentől, ami a világban kapott rendeltetése betöltésétől eltérítheti, vagyis a bűntől. Szabadnak kell lennie rendeltetésének betöltésére: a népek közé való küldetése megélésére; arra, hogy áldássá váljék a népek közt, hogy válassza a maga számára és munkálja a népek körében a halál helyett az életet. Ezt nála hatalmasabb erőkkkel való küzdelemben kell megvalósítania, így a tulajdon erejéből nem telik rá. Szövetséget kell keresnie a bűn és a halál erői ellen és ezt kínálja fel, adja meg neki, köti meg vele Isten. Ezért Isten népe annál szabadabb, minél hűségesebb ehhez a szövetséghez. Teljesen akkor szabad, ha semmiben sem szegi meg a szövetséget. A törvénynek ez a radikalizmusa Izrael későbbi törvénymagyarázatán túl Krisztusra utal. Izrael a törvényt polgári törvényvé tette: azt kereste csupán, hogy *tettei alapján ki büntethető*. Pedig a törvény lelki: Isten törvénye azt mondja ki: hogy *az ember egyszerűen létmódjánál fogva bűnös*. Ezért a helyes összefüggés az, ha a polgári törvény értelmét és garanciáját Isten törvényében keressük. Isten nem tűri meg azt, hogy az Ő törvényét a polgári törvény szintjére helyezzük.

A szekuláris kitekintés alkalmával természetesen elesik az Istenhez való kötöttség gondolata ebben a formájában. De megmarad végső követelményül mindaz, ami ebből következik: az ember embersége, közösségi létformája, az embervilág, az egész teremtett világ jövőjéért való felelőssége, az élet útjának választása a halál helyett.

1. A *Dekalógus bevezetése*. Az Ex 20:2 alapvető jelentőségű: ebből következik minden parancsolat. Ez a bevezetés már azzal is éles figyelmeztetés, hogy egy földrajzi nevet tartalmaz és egy történelmi tényre utal: Isten nem általánosságban, helytől függetlenül és történeti feletti módon Ura Izraelnek, hanem kézzelfoghatóan a nép életének földrajzi és történelmi körülményei között. Izrael itt azt a leckét kapja, hogy egy konkrét történelmi tényt fogadjon el Isten szabadító tettének: ismerje el Őt a történe-

lemben cselekvő Istennek. Az a feladata, hogy amit Isten rabnágnak minősít, azt ő szubjektív emberi szempontjai szerint ne értékelje úgy, hogy „azok voltak a régi szép idők”; amit Isten a történelemben ítélet alá vetett, azt ne kívánja vissza. Hogy ez milyen küzdelmekkel jár a nép életében, azt a pusztai vándorlás egész története szemlélteti.

Isten népe abban szabad, hogy a történelemben felismeri Isten akaratát és vállalja ennek a következményeit. A szekuláris ember abban szabad, hogy az emberi történelem szövevényes útján felismeri a történelem szükségszerű útját s minden kockázat árán vállalja ezt. Nem szabad akkor, ha szubjektív szempontjai alapján visszakívánja azt, ami a történelem során visszavonhatatlanul a múlté lett, mert rossz útnak bizonyult. Radikális politikai fogalmazásban: nem ismerhető el igazi szabadságnak semmiféle olyan formális jog vagy jogrend, — bármennyire hangsúlyozottan liberális vagy demokratikus formakészlettel rendelkezik is —, amelynek célja, értelme és tartalma egyszerűen a történelemben hazuggá és képtelenné vált képletek fenntartása. A formális szabadság nem szabadság többé abban a pillanatban, amint az emberiség jövőjét gátló, haladását akadályozó, visszahúzó erők szolgálatába áll. Ez a tartalmi szempont a politikai szabadságfogalom vizsgálatában és a különböző politikai szabadságfogalmak összehasonlításában is alapvető jelentőségű.

2. Az *első parancsolat* azt tiltja, hogy Izraelnek Istenen kívül (‘al peni: mellette, vele szemben) más istenei (‘álohim ‘acherim) legyenek. Ez a megjelölés tartalmazza a korbéli pogány istenek relatív elismerését, de Istennek azt az igényét is, hogy minden más szellemi erővel szemben egyedül Ő tart igényt népe életére, általa és innen kiindulva az egész teremtett világ életére is.

Már az a rövid értelmezés is mutatja, hogy az ún. kegyességi törvényeknek is mennyire megvannak a gyakorlati konzekvenciáik és hogy éppen ezért mennyire nem zárhatók be ezek sem Isten népe életének a kerítései közé. Szekuláris értelemben — a bevezetés folytatásaként — arról beszél ez a parancsolat, hogy az emberiség életében nem a halál és a káosz erőinek van létjogosultsága, hanem egyedül az élet erőinek szabad uralkodniuk. Minden emberi törvény ellene mond önmagának, ha a pusztítás erőinek az érvényesülését biztosítja a világban. De van a parancsolatnak egy másik szekuláris konzekvenciája is. Ez a parancsolat a választott nép életében az abszolút monoteizmus kialakulására vezet: az egy igaz Isten mellett értelmetlen, semmis, embertelen, sőt az ember élete ellen irányuló minden hamis istentisztelet: akár a keresztyénség hamis kegyessége, akár a pogányok „úgynevezett istenei”, akár a babona bárminő formája. A radikális alternatíva ez: vagy Jahve, vagy semmiféle Isten. Eszerint a világban a tiszta álláspont az, hogy mivel a világ nem vallja Urának Izrael Istenét, ezért elvet mindenféle istenfogalmat, hiedelmet vagy babonát. Az ilyen alkatú világ nyilván tisztább eset az egyház számára, mint a politikai céljai érdekében magát keresztyénnek nevezgető társadalmi rend. Ez a gondolatsor újra és újra eszméltető intés mind a egyháznak, mind a világnak.

3. A *második parancsolat*, a képtilalom, szorosan kapcsolódik az elsőhöz, szinte egynek is vehető vele. Azt tiltja, hogy az ember önmagát, önmaga művét, alkotásait és céljait tegye Isten helyébe, vagyis: bálványt imádjon. A bálványban az ember magához akarja láncolni Isten, a maga céljai szolgálatába akarja állítani őt, hogy mindig rendelkezésére álljon, amikor szüksége van rá: így szeretne az ember fölébe kerekedni mindenkinek, hogy érvényesítse a saját akaratát minden fölé eltérő alkatú ember rovására.

Szekuláris viszonylatban az az ember áll előttünk, aki önmagát vagy a maga érdekei szolgálatában abszolút értékeknek kikiáltott immanens valóságokat fölébe helyezi s ellene fordítja az emberség szempontjainak. Tragikus illusztrációként gondoljunk a megistenített árja faj imádatára a hitlerizmusban.

Tragikus lehetőségként gondoljunk a hatalom amaz öncélú igényére, amely lehetségesnek tartaná az emberiséget ez igény érdekében az atomhalál veszedelmének kitenni. Egyik sem az igazi szabadság gesztusa vagy következménye.

A parancsolat záradéka Isten „félétekenységéről” beszél, amellyel voltaképpen az embert félti a rossz útra való tévelyedéstől. Keményen hangoztatja a büntetést, de irgalma hasonlíthatatlanul nagyobb (3 vagy 4 aránya az 1000-hez). Az emberi hatalom viselőinek is magadja azt a jogot, hogy az emberi élet védelmében az embert elnyomó indulatok lehetlenné tétele érdekében keményen büntessen, ha kell. De a szabadságot akkor testesíti meg igazán, akkor nevel igazán a szabadságra az emberi hatalom is, ha nem a büntetésben leli igazán a kedvét, hanem a jutalmazásban, nem a gyanakvásban, hanem a nagylelkűségben. Nem igazán szabad az olyan emberi jogrend, amely a maga védelmében egyoldalúan csak büntető-akciókhoz kíván folyamodni s fennmaradásának garanciáját bonyolult megtorlási rendszerekben keresi (rendőrállam).

4. A *harmadik parancsolat* az előző gondolatmenetet viszi tovább: ismét a mágikus-teurgikus magatartás, az Isten nevével való visszaélés tilalma. Isten úgy sem köthető az emberhez, hogy az ember „megidézi” nevével fogva. Az istennél ilyen értelemben pogány: a JHVH név ilyen értelemben nem név, ilyen értelemben Izrael Istenének nincs neve.

Ennek a tilalomnak egyenes konzekvenciája a világban az, hogy nem a szabadság megtestesítője semmiféle olyan emberi rend, amely Isten nevével takarozik, — akár az „Isten kegyelméből való” uralkodók fikciójára gondolunk, akár a keresztyén állam, keresztyén kultúra, keresztyén Nyugat hazugságára. Tovább menve benne van a tilalomban minden olyan emberi álképlet ítélete is, amely az emberiség érdekében hivatkozva akarja rákényszeríteni az emberekre a maga embertelen céljait és programját („keresztes hadjáratok”, aljas hatalmi érdekekért folytatott ún. „eszmei háborúk” stb.).

5. A *negyedik parancsolat* Izrael életének egy sajátos lökötését adja meg: tágabb értelemben ebben gyökerezik a szombat-év és a jóbel-év rendje is. Így egyfelől a munkában biztosítja a szükséges pihenést, azután a további munkára való összeszedődés ígéretével jár: az Istennel intenzívebb közöségbe kerülő ember világosságot kap további útjának felismerésére. Végül óvja az embert a természet kizsákmányolásától: nem lehet kizsákmányolója a rábízott természetnek, hanem felelős gazdája Isten megbízásából. Jézus szombatértelmezése egy dialektikus ellenpólust is mutat: a szükség esetén, istentiszteletként végzett szombatnap munkája lehetőségét, mert a szombat az emberért van.

A világ viszonylatai közt e törvény konzekvenciája a szabad ember helyes munkaerőkölcse. A munkáját végző embernek biztosítani kell a pihenés lehetőségét, de ez nem zárja ki azt, hogy az ember kivételként belső szabadságból le is mondhat a köz javára erről a pihenőről — csak ez nem tehető rendszerré! A másik konzekvencia a munka és a pihenés helyes viszonya: mindegyiknek megvan a maga helye az igazi szabadság jegyében s egyik sem játszható ki a másik ellen. Rosszul értelmezi a munkát az, aki munkanapjain csak azért gürcöl kinlódva, hogy a hét többi részében joga legyen dologtalanul élni. Rosszul értelmezi a pihenést az, aki a nemes értelemben vett szórakozást nem tekintti önálló meggazdagodási lehetőségnek csak afféle „olajozásnak”, hogy tovább bírassa a robotot a gép. Végül a harmadik konzekvencia az, hogy az ember a természetnek a közösség érdekében felelős gazdája és okos ura, nem a maga önző hasznára kizsákmányoló zsarnoka. Gondoljunk a háborús gazdálkodás rablógazdálkodás-jellegére vagy a túlfeszített fegyverkezés gazdasági tragikumára.

6. Az *ötödik parancsolat* a szülők, általában az előttünk járók iránt való kötelezettségeinkre int. Itt már közvetlenebb az összefüggés a szekuláris élet-

területtel. A parancsolat szekuláris konzekvenciája így fogalmazható: az igazi szabadságot képviselő emberi társadalom az emberi egyenlőséget nem téveszti össze az idősebbek kíméletlen elnyomásával. Tisztában van azzal, hogy a szabad emberek társadalmában a társadalom tagjainak a nevelése a családban kezdődik. Gondoljunk itt a gyermekeknek szüleik iránt való felelősségükre nevelő intézkedésekre, ahogyan ezeket a szocialista típusú társadalmakban ismerjük, vagy az emberséges nyugdíj-rendszerre, amelynek célja az, hogy a munkában töltött élet után nyugalmat érdemlő ember ne elkopott, ócska gépezetnek számítsón csupán, se kiirtandó tehernek a kannibálok törvénye szerint.

7. A hatodik parancsolatot, az ölés tilalmát nem szükséges éppen a Keresztény Békekonferencia összefüggésében részleteznünk. Két dolgot mégis kell jegyeznünk mostani témánk szemszögéből. Először: az ölés (tircach) jogát Isten kiveszi az ember kezéből s önmagának tartja fenn. Innen érthetők Istennek azok a kemény parancsai, amelyekkel eszközözvé teszi az embert ítéletesen öldöklő munkájában (az Ex 32:29 sajátos mondata mutatja, hogy ez nem valami hamis emberi biztonságban, hanem csak félelemmel és rettegéssel történhetik: mil'u jed<sup>e</sup>kem hajjom lajhwh: „Bár úgy volna, hogy kezetek ma az Úrnak volt szentelve”, másként: Noth, ATD, Ex 32:29-nél). Másodsorban: Jézus radikális értelmezése szekuláris irányban arra utal, hogy akár az egyéni gyilkolás, akár a háború tömegpusztító irtózata az emberi szívből feltörő indulattal kezdődik. Ezt a tényt az emberi együttélés területén sem kerülhetjük meg: ezen a ponton kell tehát kezdenünk az ölés ellen való harcot is. A szabadságot képviselő jogrendnek szabadabbá kell tennie az embert a másik ember élete ellen irányuló indulattól. — Az első kérdés egyébként azt a problémát is felveti, hogy van-e joga az emberi társadalomnak halálos ítélet meghozatalára és végrehajtására. A keresztyén válasz sem egyseges. A Dekalógus arra mutat, hogy Isten adhat parancsot az embernek ítélete végrehajtására. A Róm 13:4 nyomatékos és reális szót mond ki arról, hogy az *exousia* az emberi együttélés védelmében nem „tréfából” viseli a fegyvert: ezzel voltaképpen a *ius gladii* jogosultságát ismeri el. Ha nem akarunk egyszóval fogalmazni, akkor azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a minden jogrend alapjául szolgáló *ius talionis* az élet elvételének büntetéseként jogosan mondja ki a halálos ítéletet. De ez nem hatalmazza fel az embert arra, hogy könnyedén gondolkozzék ebben a kérdésben. Az igazán szabad társadalom azt látja végső célként maga előtt, hogy ne legyen benne szükség halálbüntetésre. Míg alkalmazza, addig sem valami hamis fölényrel és biztonsággal teszi, hanem az emberi élet iránt érzett mélyseges tisztelet felelős magatartásában. Nem is úton-útfélen, hanem csak a szándékos emberölés bűnének a példás megtorlására.

8. A hetedik parancsolat (lo' tin'af) a házasságtörés tilalma. Nem mehetünk bele Izráel házassági és szexuál-etikai viszonyainak az elemzésébe. Csak arra utalunk, hogy Jézus értelmezése szerint ez a bűn is a megkívánásnál kezdődik (to epithymesai: nincs jelzője, mint a Károlyi fordításában!). Ez a tilalom védi elsősorban a férfi és nő kapcsolatát a házasságban, ennek pedig paradigmaticus jelentősége van Izráelben Isten és a nép viszonya szempontjából (Ef). Ez érthető is, mert a teremtett világban ez az egyetlen pont, ahol Isten közösségi életet formáló szeretetének az érvénye a testi kapcsolat formájában is megmutatkozik, így az ember közösségre való alkalmasságának is alapvető próbája. De védi a parancsolat a házasság tisztaságát, így a családi életet is. Végül védi és adottságbeli különbségei ellenére egyenjogúvá teszi a férfival a nőt szemben azzal az ókorban is, ma is nagy kísértést jelentő felfogással, amely a nőt mintegy élvezeti cikknek tekintí, s kiszolgáltatja a férfi szennyes indulatainak. A szekuláris következtetések itt is köz-

vetlenül adódnak a jelzett pontokon. Férfi és nő kapcsolata általában a társadalomban is próbája a közösségre való alkalmasságnak. Aki szexuális kérdéseiben tisztázatlan, annak pervertáltsága rendszerint embertársaihoz való viszonyában is előbb-utóbb megmutatkozik. A társadalom rendjének szabadabbá kell tennie az embert a házasságra, ki kell küszöbölnie e terén mindenféle előítéletet és akadályt, mert csak így segítheti elő a szexualitás terén a normalizálódást, az embernek az önzéstől való mentességét. Ez a követelmény folytatódik a családi életnek a védelmében: férfi és nő egyenlő mértékben legyen a család terheinek a hordozója s a nő ne fizesse meg egyenjogúságát azzal, hogy végül a család minden terhe egyedül az ő nyakába szakad. A nő szabadságának ott kell betetőződnie, hogy a társadalom egyszerűen lehetetlenné teszi a kéj üzletszerű kiszolgálását, nem állítja ennek szolgálatába kultúráját és a szórakozást. Az emberi élet védelmére van itt szó s amelyik rend nem veszi ezt komolyan, azzal fizet érte, hogy elsősorban ifjúsága romlik meg, tehát a jövőt játssza el (Halbstarke, teenagers stb.).

9. A nyolcadik parancsolat (lo' tigenob), a személyi tulajdon egyszerű védelme — a tizedik parancsolattal (lo' tachmod) összefüggően nyeri el sajátos értelmét. Ez utóbbiban a *chamad* ige arra a magatartásra utal, amelyben a hatalmasabb, akinek ereje is van erre, megkívánja és elveszi a másiktól, akivel ezt meg is teheti. Tehát a *ganab* igéhez viszonyítva nem az a különbség, hogy ez magát a cselekvést, amaz pedig az alapjául szolgáló indulatot jelenti (így Luther, De Quervain, Volz, Beer); nem is az, hogy emez csak az emberrablásra, amaz minden lopásra vonatkozik (Alt). A tizedik parancsolat a hatalmasok önkényeskedését tiltja, a nyolcadik az egyszerű eltulajdonítást. A szövetségen belül a tizedik parancsolat akadályozza meg egyesek vétkes meggazdagodását s a kiszolgáltatottak nyomorba jutását. A tizedik parancsolat éppen azért szól a hatalmasokhoz, hogy azután a nyolcadik minden embertől joggal követelhesse meg a másik ember tulajdonának a tiszteletét.

Szekuláris következményei világosak. A társadalomnak lehetetlenné kell tennie embernek ember által való kizsákmányolását, mert csak ebben az esetben van joga megkövetelni mindenkitől a személyi tulajdon tiszteletét. Gondoljunk arra, hogy a „szocialer Diebstahl” milyen óriási probléma a kapitalista társadalmi rendben (Hauptmann). Emlékeztünk arra a megdöbbentő illusztrációra, amelyet az amerikai viszonyokra nézve Steinbeck The Grapes of Wrath című regénye ad a mi századunk harmadik éveiből. Még csak egyet: a személyi tulajdon védelme természetesen nem folytatódhat abban, hogy a magántulajdon szentségéről prédikálunk. Az egyház a kijelentés alapján ebben semmiképpen nem nyújthat segédkezet a társadalom ilyen hamis igényének.

10. A kilencedik parancsolat a hamis tanúskodás tilalma (Ex: <sup>e</sup>ed saqär, hazug tanúskodás; Dt: <sup>e</sup>ed save, hiábavaló, semmis, tartalmatlan tanúskodás). Elsősorban a törvény előtti tanúskodás magatartásáról szól: ahol sorsdöntő az igazság elhangzása, ott nem hazugságnak (Ex), sem kibúvót kereső, semmitmondó szónak (Dt) nem szabad elhangzania. Általánosabban vonatkozik minden olyan helyzetre, amelyben egyik embernek a másiktól mondott szava ennek az életére döntő befolyással van. A szabad és szabadságra nevelő társadalom nem csábítja hamis állításokra tagjait: nemcsak hogy nem jutalmazza, de meg sem tűri az ilyesmit. A társadalomban az ember és ember viszonyának a szabadság jegyében történő rendezése a cél: ezért semmiféle más cél vagy szempont nem igazolja az ember megfélemlítését, vagy személyiségének bármilyen befolyásolását! A felebarát (rea<sup>c</sup>) egyrészt semmiféle korlátozást nem ismerő fogalom, másrészt konkrétan éppen azt az embertársat jelenti, aki az én segítségemre rá van utalva. Segítség helyett rontani a

másik ember helyzetén vagy kitérni a kötelezettség elől — az emberi közösségvállalás megcsúfolása a szabad lelkiismeretű emberek közösségében.

#### IV. BÉKE ÉS SZABADSÁG ÖSSZEFÜGGÉSE A DEKALÓGUS TÜKRÉBEN

A Dekalógust Isten akkor adta népének, amikor a pusztai vándorlás végeztével azt a feladatot bízta rá, hogy telepedjék le a megígért földön s vessen ott véget a kanaánita népek erőszakoskodásának: a szüntelen háborúk és zűrzavarok után teremtsen ott a szó politikai értelmében is békés viszonyokat s élje meg a szomszédos népek között Isten uralkodásának a rendjét. Erre a szolgálatra teszi szabaddá népét, amikor kihozza a rabszolgaság házából s e szabadtítás megpecsételéseként kapja élete új rendjének a szabályozóját, a törvényt. Izráel életének a további időszakai azt mutatják, hogy amikor a nép hűtlenné válik a szövetséghez, lépten-nyomon megszegi a törvényt, akkor ön maga körén belül is mindig felcsapnak a háború lángjai, de a szomszédos népekre nézve sem áldássá, hanem átokká válik az élete. Háborút háborúra kezd és folytat s ezek a háborúk a próféták értékelése szerint nem egyszerűen a hadiszerencse szeszélyes váltakozását mutatják, hanem a népnek a szövetséghez való hűségét vagy hűtlenségét regisztrálják kérlelhetetlen tárgyilagossággal.

A Dekalógus ebben az összefoglaló mondanivalójában is következtetéseket vonat le velünk az emberi történelem tényeire nézve. Amikor egy társadalmi rend már a pusztá létének fogva, társadalmi alkata következtében, csupán azzal, hogy fenn akarja tartani a hatalmát, háborúk kiváltó okává válik, akkor a történelemben eltűnésre, megsemmisülésre van ítélve. Ilyenkor a történelemben új társadalmi rendnek kell következnie, amely alkotásában a megelőzővel ellentétben az emberi szabadság alapjaira épül. Történelmi küldetése az, hogy megszabadítsa az emberiséget a háború rémétől: szabadsága alkalmassá teszi a béke megvalósítására. Itt válik végsőképpen világossá előttünk az, hogy a formális szabadságnak e tekintetben semmi jelentősége nincsen, csak annak a tartalmi vonatkozásban hiteles szabadságnak, amely célként az emberiség életének és jövőjének, egészséges irányú fejlődésének a biztosítását tűzi maga elé.

#### A HIDEGHÁBORÚ PROBLÉMÁI

##### 3. munkacsoport

#### BEVEZETÉS

A Prágai Keresztyén Békekonferencia megalakulásától kezdve tudatosan foglalkozott a világi és egyházi hidegháború kérdésével. Ebből a célból külön állandó tanulmányi bizottságot is hozott létre, amely korunknak ezt az égető problémáját merészen meg tudta ragadni, gyökereiben feltárni. Ez a körülmény rendkívül fontos, mert ugyanakkor más nemzetközi egyházi szervezetek mindig megkerülték ezt a kérdést, vagy felületesen kezelték.

Mint hogy az újjáalakított bizottságnak olyan tagjai is vannak, akik sem az eddigi bizottságnak, sem az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés ötvenes bizottságának nem voltak tagjai, feltétlenül szükséges az eddig végzett munka kiértékelése. De az eddigi út felmérése, a pozitívumok megállapítása és a konzekvenciák levonása nélkül nem lenne meg a szükséges kontinuitás és nem volna lehetséges célszerű munkaprogram összeállítása sem.

#### I. A VÉGZETT MUNKA ÁTTEKINTÉSE

1. Mindjárt a Prágai Keresztyén Békekonferencia második ülésén (Prága, 1959. április 16—19.) két előadás is elhangzott a hidegháború témaköréből: Dr. L. M. Pákozdy, Der Kalte Krieg als theologisches Problem és Dr. J. L. Hromádka, Die Kirche in der

Zeit des Kalten Krieges (Elige vitam 46. és 58. old.). A probléma élesen vetődött fel és általános érdeklődést váltott ki. Ennek nyomán az ülés elhatározta, hogy a hidegháború tanulmányozására egy munkaképes állandó teológiai bizottságot hoz létre.

A határozat értelmében megalakított bizottság 1959. október 21—23. napjain Prágában tartotta első ülését, amelyen a teológiai tisztánlátás érdekében azt a célt tűzte ki maga elé, hogy feltárja az egyházi hidegháború okait és megjelenési formáit. Ennek a célkitűzésnek a jegyében folyt le a második munkailés 1960 márciusában Drezdában. Az alábbi előadások hangzottak el és kerültek megtárgyalásra: Dr. D. Frielinghaus, Wie wird der Kalte Krieg in Predigt und Seelsorge bewuszt oder unbewuszt gefördert?; Dr. M. Pálffy, Wie kann das Weltchristentum die Versuchungen des kalten Krieges überwinden?; Dr. Zs. Varga, Der Reformierte Weltbund und der Kalte Krieg; Bassarak—Schröter, Kalter Krieg in der Kirchenpolitik; Dr. Lochman, Die Anstzsmöglichkeiten für den Kalten Krieg innerhalb der Theologie; Bredendiek, Über die Erscheinungsformen des Kalten Krieges. A Prágai Keresztyén Békekonferencia harmadik ülése 1960 szeptember 6—9. napjain a bizottság egyidejűleg tartott harmadik munkailésének a határozatai javaslatát magáévá tette és állást foglalt a hidegháború kérdésében (Einzige Zukunft 99. old.).

1961. március 7—14. napjain Mátraházán került sor a negyedik munkailésre. Ez az ülés összegezte az eddig végzett munkát (lásd: Pálffy, Hogyan készülünk az Összkeresztyén Béke-Világgyűlésre? Theol. Szemle, 1961. 104—107. l.) Az Első Keresztyén Béke-Világgyűlésen (Prága, 1961. június 13—18.) a hidegháború témaköréről R. K. Ullmann tartott referátumot, Vom Kalten Krieg zum wirklichen Frieden címen (... und Friede auf Erden, 85kk). Ennek a referátumnak, valamint az elnökség által készített alapiratnak az alapján végezte munkáját a Világgyűlésen egy ötven tagú bizottság, amely azután jelentést terjesztett a Világgyűlés plénuma elé.

Legutoljára H. Vogel, Der priesterliche Dienst der Kirche an der Welt als Überwindung des Kalten Krieges címmel tartott előadást Karlovy Varyban a Tanácsadó Bizottság 1962. évi ülésén.

2. A bizottság munkáját kezdettől fogva az a felismerés határozta meg, hogy a hidegháború a melegháború előkészítése és potenciális kezdete. A háború pedig az atomkorban megsemmisüléssel fenyegeti az egész teremtett világot.

Az egyházakat az a kísértés fenyegeti, hogy a hidegháborús politika szekértolóiává válnak. Eszközzeivé annak a hidegháborúnak, amely politikai, gazdasági, lélektani, katonai stb. eszközökkel dolgozik. Ezért a bizottság a hidegháború egyházon belül folytatott tevékenységét elemezte első sorban drezdai ülésén, ahol az előadások föltárták: hogyan jelentkezik a hidegháborús tevékenység vagy szándék a gyülekezeti munkában, az igehirdetésben és a lelkipásztori munkában, általában az egyház teológiájában, az egyházközi kapcsolatokban és az egyházpolitikában.

A hidegháború egyházi megnyilatkozásainak az elemzése után tért rá azoknak az összefüggéseknek az elemzésére, amelyek összekapcsolják, illetve részévé teszik a világi hidegháborúnak. Erre került sor a mátraházi munkailésen.

3. Az eddig végzett munka folyamán a következő felismerések kristályosodtak ki:

a) Teológiai felismerések

az evangélium, amely Isten feltétlen megbocsátó szeretetéről szól, összeegyeztethetetlen a hidegháború szellemével.

A háború általában ellenkezik a felebarát iránti szeretettel, amely pedig folyik Istennek abból a szeretetéből, amelyet Krisztusban jelentett ki számunkra.

A hidegháború akkor talál kedvező talajra az egyházban, ha megcsönkítjük az evangéliumot. Ha az evangélium ígérteit csönkítjük meg, akkor tör-



vénné tesszük és a magunk igazát védve frontot alkotunk a másik emberrel szemben. Ekkor teológiaiailag is igazoljuk a hidegháborút. Ha az isteni ígreteteket elsősorban a túlvilágra transzponáljuk, vagy csak az ember belső-lelki életére korlátozzuk, akkor elveszíti igényét az egész földi életre. S akkor az a veszély kísért, hogy politikai téren más tényezők határozzák meg egyoldalúan magatartásunkat.

És szerű politikai szolgálatot akkor tudnak végezni az egyházak az emberiség mai sorskérdéseiben, ha hűségesek maradnak az egész evangéliumhoz.

A Főpap Krisztus nyomdokain járó egyház ismeri fel küldetését a világrt. Extrovertált egyház ez, szemben az introvertált egyházzal, amely áldozatul esik a hidegháború egyházi és világi erőinek.

#### b) Feladatok az egyházban

Úrrá kell lennünk a politikai hatalomra való törekvés állandó kísértésein, amint azok elsősorban a politikai katolicizmus legújabb történetében, de egyes protestáns körökben megfigyelhetők. (Lásd: Dr. Pálffy M., A politikai katolicizmus és a hidegháború. Theol. Szemle, 1960. 160kk 1.)

Krisztus követésében meg kell tanulni, hogy a keresztyén szabadság nem valami egyházi privilégiumot jelent, hanem szabadságot a másik ember szolgálatára.

Kölcsönösen helyes és igazi képet kell alkotnunk magunknak a különböző társadalmi rendekben élő egyházakról. A bizalom és kölcsönös megértés lelkületét kell megteremtünk az egyházközi kapcsolatokban.

Meg kell gátolnunk, hogy bármiféle „anti”-ideológiát a keresztyén hit szerves részévé avassanak.

Teológiai felismeréseinket a hidegháborúval kapcsolatban aprópénzre kell váltanunk az igehirdetésben és minden lelkészi-egyházi munkánkban.

#### c) A politikai szolgálat feladatai

A politikai téren folyó hidegháború leküzdésében az egyházak segítő szolgálatot nyújtanak. Készeknek kell lenniük arra, hogy a keresztyén hit alapján állva együttműködjenek mindazokkal, akik politikai eszközökkel harcolnak a hidegháború ellen. Az egyházak és keresztyén emberek egyenként is imádkoznak az atomfegyverkísérletek beszüntetéséért, az általános és teljes leszerelésért, a ko- és proexisztenciáért, a német kérdés békés rendezéséért, a Kínai Népköztársaság fölvételéért az ENSZ-be, a gyarmati rendszer felszámolásáért, a gyarmati rendszer alól felszabadult és elmaradott országok gazdasági és kulturális megsegítéséért politikai feltételek nélkül, s általában minden vitás kérdés békés megoldásáért.

## II. A MUNKA FOLYTATÁSA

Az Első Keresztyén Béke-Világyülés határozata értelmében a hidegháború kérdéseivel foglalkozó bizottság tovább folytatja munkáját, most már a tíz munkabizottság egyikeként. Feladata elsősorban, hogy az eddig végzett munkát felhasználva, tovább ásson elsősorban az egyházban meglévő hidegháború teológiai összefüggései, támaszpontjai vagy kapcsolódási lehetőségei terén. A teológiai összefüggéseknek a föl-tárása után rá kell mutatni arra is, hogy *hogyan és hol kell végezniük egyházaknak a maguk küldetését az egyházon belül és a világban*, hogyan kell megélniük keresztyéneknek a maguk keresztyéniségét (vö. 2 Pét 1:1—11) a gyülekezetben és a „világban”, hogy pozitívan hozzájárulhassanak nemcsak az egyházon belül, hanem a világban is a hidegháború megszüntetéséhez, felszámolásához, tehát a békéhez?!

Figyelmünket tehát elsősorban arra kell fordítani, hogy maga a Prágai Keresztyén Békekonferencia teológiaiailag akarja elmélyíteni a maga munkáját és ebbe a nagy koncepcióba kell beledolgoznia minden egyes bizottságnak a részletp problémák alapos teológiai, politikai, társadalmi, gazdasági, erkölcsi, lélek-

tani stb. elemzésével! Mindez persze nem történhetik meg jól és célszerűen az eddigi eredmények felhasználása nélkül. Azokat tehát bármilyen formában rendelkezésére kell bocsátanunk azoknak, akik ennek a bizottságnak a tagjaiként részt kérnek a feladatok megoldásában!

A továbbiakban néhány feladatot, illetve szempontot részletesebben kívánok előterjeszteni, másokat a jövő feladataként vázlok.

#### 1. A hidegháború teológiai vonatkozásai

a) A hidegháború teológiai összefüggéseit vagy támaszpontjait vizsgálva egyetértés van abban, hogy „az Isten feltétel nélkül békéltető emberszeretetéről szóló evangélium a béke lelke és ereje, amely teljesen összeegyeztethetetlen a hidegháború szellemével.” (Lochman, 1960.)

b) Egyetértés van a tekintetben is, hogy a hidegháború fegyvertelen totális háború és a melegháború potenciális kezdete, amely kiterjed az emberi élet egész területére. Felhasználja tehát az egyház erőit is, és igénybe veszi a teológiát is céljainak és eszközeinek a szentesítésére, de gyökerében nem egyházi vagy teológiai jelenség. Ezért vigyáznunk kell arra, hogy ne teologizáljuk el a hidegháború kérdéseit és ne fokozzuk az ellentéteket kiélezett teológiai distinkciókkal vagy testvérietlen ítélezéssel. Inkább testvéri szellemben és a kölcsönös bizalom jegyében törekedjünk a kérdéses teológiai elemzése közben a megértésre, meggyőzésre, hogy így a gonoszt jóval győzzük le (Róm 12:21).

Ennek érdekében óvatosan kell elbírálnunk a hidegháború fölismert teológiai összefüggéseit. Nem szabad a hidegháború alapjának tekintenünk és maradéktalanul elvetnünk az olyan teológiai tételeket, amelyekkel hidegháborús visszaélés történik. Mások úi. sokszor éppen azokra a tételekre alapítják részvételüket a békemunkában, ezért az elharmarkodott ítélet a béke emberei között is feszültségeket idézhet elő. Nagyon egyszerű formulának látszik pl. az a megállapítás, hogy azok folytatnak hidegháborút, akik az igazság birtokosainak tartják magukat. (Vogel). A fölényes ítélezés lelkülete valóban jellemzi az egyházban folyó hidegháborút. De az is tény, hogy a béke táborában találunk olyam embereket, akik nagyon is meg vannak győződve saját hitvallásuk igazságáról. Egyszerű formula volna az is, hogy a meg nem csonkított evangélium kizárja a hidegháborút (Lochman). De ennek alapján ítélet alá kerül például a lutheri kettős birodalomról szóló tanítást valló teológia is, pedig nem kevés ember számára éppen ez ad teológiai igazolást a békemunkához.

c) A hidegháború teológiai összefüggéseit nem elvi alapon kell keresnünk. Azt a történeti alapot kell elemeznünk, amelyben a hidegháború létrejött és folyik. Látnunk kell, hogy a kapitalista renddel szemben egyre nagyobb politikai, gazdasági, társadalmi és tudományos erővel érvényesül a világban a szocializmust építő népek világa. A kapitalista rend hívei még nem látják elérkezettnek az időt a fegyveres leszámolásra és az időnyerés-felkészülés céljából folytatják a hidegháborút.

Minthogy a nyugati keresztyéniség létezését és szolgálatát el sem tudja képzelni nem keresztyén társadalomban, ezért Isten ügyének tünteti föl a harcot a nem keresztyén rendszerrel szemben és az itt élő egyházak keresztyéniségét csak akkor tudná elfogadni, ha azok ellenállásban lennének a nem keresztyén vezetéssel szemben. Így válik eszközévé az egyház és teológiája a világi hidegháborúnak és azon túl az egyházak közötti hidegháborúnak is.

Teológiai feladatunk ezzel a hidegháborúval szemben az, hogy egyrészt rámutassunk a keresztyén állam és a keresztyén társadalom nemcsak hibás, hanem idejétmúlt teológiai fogalmára, másrészt rámutassunk azokra a teológiai alapokra, amelyek nemcsak lehetővé, hanem kötelezővé is teszik a keresztyén ember számára az aktív építő munkát a nem keresztyén szocialista társadalomban.

A keresztyén társadalom, illetve a keresztyén állam eszméje minden felekezetről meghonosodott. Ez bizonyítja, hogy nem teológiai, hanem történelmi szükségességek alakították ki. Két teológiai elvet szoktunk vele szemben felhozni:

a) az evangélium és az egyház nincs kötve egy bizonyos társadalmi vagy állami rendszerhez. A keresztyénségnek kapcsolódása és összefonódása a nyugati kultúrával tehát olyan történelmi jelenség, amelyhez megváltozott történelmi viszonyok között éppen Krisztus ügye és az evangélium érdekében nem szabad ragaszkodnunk.

b) Az evangélium érvényessége kiterjed ugyan az egész földre és annak minden vonatkozására, de az evangélium nem uralkodásra, hanem engedelmes szolgálatra kötelezi a keresztyénséget.

Ezek a teológiai tételek alkalmasak arra, hogy a keresztyénség függetlenítsen magát a nyugati rendszertől. De arra is alkalmasak, hogy meglássuk és megragadjuk a keresztyén szolgálat lehetőségeit és alkalmasak a nem keresztyén államban, s ezzel hatékony ellenérvet szolgáltatnak a hidegháborúval szemben. Ezek a teológiai tételek azonban még nem adnak elég alapot arra, hogy a nem keresztyén társadalmak és államok munkáját teológiai szempontból is pozitívan értékeljük.

c) A fenti krisztológiai, tehát a második Hitágazathoz tartozó tételeken kívül szükséges ehhez az első Hitágazat is. Tehát érvényesítenünk kell azt a szempontot, hogy a világot irgalmasan fenntartó Istentől van a világi hatalom, s ez az evangéliumtól függetlenül, a teremtő Istentől kapott emberi értelem alapján is képes arra, hogy a társadalmi rendjét kialakítsa és a történelmi feltételek változásának megfelelően újra is formálja. Eddigi munkánkkal szemben több figyelmet kell tehát szentelnünk az ún. keresztyén társadalom felől jövő hidegháborús támadásokkal szemben a kettős birodalomról szóló tanításnak, mert ez alkalmas arra, hogy keresztyén vezetés nélkül is teológiailag értékeljük a nem keresztyén állam és társadalom rendjét.

d) Nem csökkenteni fellességünket, de növelni szerénységünket, ha a hidegháború teológiai elemzésekor számon tartjuk, hogy a harc vele szemben egyházi és teológiai hozzájárulás nélkül is nagy eredményeket ért el. Következetes békepolitika, gazdasági, technikai és tudományos eredmények, a békés együttélés és a békés verseny elvének proklamálása, sőt már az a tény is, hogy a nyugatiak szabadon ismerkedhetnek a szocializmust építő népek életével, — megrendítette a hidegháborús propaganda alapjait.

Ezt látva óvakodunk olyan szerénytelen és teológiai szempontból is helytelen gondolatoktól, hogy csak Isten Igéje vagy Krisztus evangéliuma szabadít meg a hidegháborútól.

Ez más szóval azt jelenti, hogy nagyobb figyelmet kell szentelnünk az ember értelmi és erkölcsi erőinek, amelyeket szembe helyez a háborúval és ezeket mint a világot szerelő és fenntartó Isten ajándékait teológiai szempontból is pozitívan kell értékelnünk. Teológiai körökben közkeletű az a tévedés, hogy ha az élet valamely területét az emberi ész érvényessége alá rendeltük, akkor azt az emberi önkénynek szolgáltattuk ki, mert korlátoztuk az evangélium érvényességének a területét, s így szabad teret nyitottunk a hidegháborúnak (Lochman). Azonban nemcsak teológiai tételként valljuk, hanem a tapasztalat is mutatja, hogy a mindennapi élet és a közélet dolgaiiban az emberi értelem — ha nem is egy ember egyedül, hanem az emberi közösségben folytatott vita és eszmecsere — nagyon is jól meg tudja állapítani, hogy mi a jó és mi a rossz. Ha komolyan vesszük az első Hitágazatot, akkor azt is látunk kell, hogy a mindennapi és közélet dolgaiiban a keresztyén embernek is ugyanúgy kell használnia az értelmét, mint a nem keresztyén embernek, s ez nem elvetendő, hanem Istennek tetsző dolog. S akkor megdől a hidegháborús tétel, hogy a nem keresztyén állam és társadalom nem lehet jó, s ezért a keresztyén ember csak kényszerűségből lehet engedelmes polgára. Más-

részt, teológiailag is megalapozza a keresztyénség építő részvételét a nem keresztyén társadalom munkájában.

## 2. A hidegháború és az egyházközi kapcsolatok

A hidegháború problémájáról nem vélekedhetünk érintetlen különállóként. Nem makkegészséges orvosként közeledhetünk a beteghez, a testvérietlenség görcsében vergődő világhoz: miközben látat mérünk, magunk is lázasak vagyunk, mikor pedig tanácsot adunk, úgy szólunk, mint beteg a beteghez.

A bűn rontása úi. az egyházban is érzeteti hatását és szüntelenül fenyegető veszélyt jelent, s így bennünket is be-beránthat a testvérietlenség boszorkánykörébe. A döntő csatát mindenkinek a szívében kell megvívnia, az *anakainosis tou noos* (Róm 12:2), a hitben megújult magatartás jegyében, naponként olyan mentalitásra térvén meg, amelyben a magunk feltésének vagy érvényesítésének indulata helyett a szolgáló szeretet erői, cselekedetei érvényesülnek. Kisebbség-nagyobb közösségekben is segítenünk kell egymásnak alázatosan, Isten félelmében, hogy tanuljunk meg egymásról jobban vélekedni. Ha pedig a testvéri nyíltság elkerülhetetlenné teszi a kritikát, az testvéri módon történjék, annak elfogadását is beleértve. Ebből a szempontból igen tanulságos lehet az egyházközi kapcsolatok vizsgálata. Krisztus megbékítő szeretetének, az „egészséges tudománynak” hordozói, letéteményesei, kell hogy legyünk. Egyéni és egyházi életünknek feltétlenül van valamilyen kisugárzása, s hogy az milyen, az szolgálatunk fokmérője. *Az egyházközi kapcsolatoknak is azt a célt kell szolgálniuk, hogy a hidegháború minél kevésbé fertőzhessen bennünket s ennek eredményeként Urunk békességszerző eszközeivé váljunk a halálosan fenyegetett világ mai inségében.*

Ezt a szolgálatot azonban az egyházon belül kell elkezdenünk. A hidegháború lényege az egyházban is a zártság, a gyanú, a félelem s következképpen a gyűlölködés. *A hidegháború a békétlenség anyanyelve.* Szövegében és „hangjában” — mivel „a szív teljességéből szól a száj” — „hamisnak ismertetik” bensőnk indulata, s kiderül, hogy elpártoltunk Istentől s ezért dül bennünk és közöttünk a meg nem értés és rossz-hiszeműség. A hidegháború lényege konzervens öngigazság, a testvér maradéktalan elmarasztalása. Egyházon belül: a tiszta látás és helyes cselekvés kisajátítása, az ítélkezési jog illúziójával. *A hidegháború mondanivalója ilyen módon mindig monológ.*

Az egyházak vétkekké tették magukat abban, hogy a világnak haragudni és bizalmatlannak lenni segítettek, nem pedig szeretni és megbocsátani. Sőt, ismételen előfordult, hogy az egyházak a másik politikai rendszerben élő egyházzal olyan módon vitatkoztak, illetve gyakoroltak kritikát működésével kapcsolatban, amely azt a benyomást keltette, hogy bírálatukat megfellebbezhetetlennek tartják s fölöttébb alkalmasnak vélik magukat a szerintük tévúton járó testvér kiigazítására. S ebből az is kitűnik, hogy az „egyházi hidegháború” lényegében nem is különbözik a „világi hidegháborútól”, még ha megnyilvánulási formái leplezetesebbek, vagy éppen „szentesek” is.

Saját engedetlenségeinknek a felismerése, szolgálatunk múlt- és jelenbeli fogyatékoságainak meglátása szerénységre és alázatosságra jőzanít, a bűnbocsánat kegyelme pedig végképp feloldja a testvérietlenség hidegháborús görcsét, hogy ne legyünk részesei a mások bűneiben, hanem gyógyítóan hassunk azokra.

Isten iránti hálával konstatáljuk, hogy az egyházközi jobb megértésnek az utóbbi időben *ígéretes jelei* mutatkoznak. Ez azt is jelenti, hogy javultak közös szolgálatunk feltételei és Urunk szeretetének az erejével jobban szolgálhatunk annak a világnak is, amelylyt hitünk alapján felelősek vagyunk. Egyre többen ismerik fel, hogy az egyháznak a hit szerepét kell betöltenie a blokkpolitika szakadékaik fölött (N. D. 121. o.). Hogy ezt és más szolgálatunkat jobban elláthassuk, s hogy egymást is jobban megértsük és egymás hite által épüljünk s egymás testvéri bírálatában részesülhessünk, az egyházközi kapcsolatok erősítésére van szükség (N. D. 249. o.).

S végül, hogyan érthetjük meg jobban egymást? Egy-más helyzetének, körülményeinek gondos tanulmányozásával, jobb információval, különböző jellegű és szintű találkozások lehetővé tételével, egyházaink népének intenzív és a valóságnak megfelelő tájékoztató-sával.

Igy válunk alkalmasakká arra is, hogy a világban a só és világosság szerepét betöltsük és a nemzetközi kapcsolatokban konstruktív erő legyünk. Nem szabad szerénytelennek lennünk saját jelentőségünk felbecsülésében, de — a mustármag példázatára gondolva — komolyan kell vennünk a legkisebb szolgálót is. A közeledést a következő területeken segíthetjük elő: ha testvéri szellemben nyilatkozunk más népek, fajok, más világnézetű emberek erőfeszítéseiről, problémáiról; ha nyíltan szembeszállunk minden előítélettel és öngigazsággal, ha békés megoldások szükségét hangsúlyozzuk s azok megvalósítását konkrétan elősegítjük, ha kormányainkat igyekszünk rábírni, hogy szükség esetén bizonyos észszerű békés megoldást találjanak kölcsönös engedmények alapján is a felmerült kérdésekben.

Az ígéretes lehetőségek egész sora fog feltárulni, ha az élenkülő egyházközi kapcsolatokba odaadással és hittel viszünk szint és lelkesedést. Hiszen nem volt még kor, amelyben nagyobb szükség lett volna bölcs és önfeláldozó felebarátok tömeges, összehangolt cselekvésére, mint századunkban.

### 3. A hidegháború és az igehirdetés.

### 4. A hidegháború és a lelkiigondozói munka.

A fenti kérdésekkel foglalkozott ugyan már a drezdai munkaülés (1960) dr. *Frielinghaus* referátuma alapján. A kérdést fontossága miatt azonban nem szabad levennünk a napirendről.

### 5. A hidegháború egzisztenciális gyökerei.

Ez a téma ilyen megfogalmazásban új. A társadalmi, gazdasági, politikai, lélektani, filozófiai, általában az egzisztenciális félelem okairól, eredőiről és kihatásairól van itt szó, amikor például a „jómód” a „gazdasági jólét” fokozza az egzisztenciális félelmet és akarva nem akarva szembeállítja az embert korunk szociális törekvéseivel.

De beletartozik ebbe a témába az a jelenség is, amikor az ember az élet realitásaival szemben az egzisztencialista filozófiával védekezik, vagy egzisztencialista „életformát” vesz fel (ifjúság kérdése stb.). Absztrak-tizmus és közöny, csömör és pesszimizmus mind beletorkollik a hidegháborús „lesz ami lesz”-be vagy éppen „anti”-ideológiával harcol a szülői tekintély, a társadalmi morál és az emberiség életakarása ellen.

### 6. Az egyházi és világi koexisztencia feltételei és követelményei.

Már a bizottság mátraházi ülésén élesen vetődött fel ez a kérdés, kapcsolódva a „proexisztencia” pozitív tartalmával. Akkor a bizottság kifejtette álláspontját ebben a kérdésben. Viszont *Ullmann* testvérünk prágai előadásában (1961) megint sok kérdés vetődött fel és *Schmauch* professzor véleményt osztva tovább kell dolgoznunk a ko- és proexisztencia fogalmának a megértésén és tisztázásán.

### 7. A hidegháború politikai morfológiája.

### 8. A hidegháború legyőzésének eszközei a keresztyén etika alapján.

Ezek volnának azok a kérdések, amelyeknek a feldolgozása feladata lesz ennek a bizottságnak. S ha jól oldja meg feladatát, értékes munkát fog végezni a Második Keresztyén Béke-Világgyűlés előkészítése szempontjából is.

## ÚJ ÁLLAMOK — SZÍNES NÉPEK

### 4. munkacsoport

Az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés „Béke és az új államok” albizottságának munkája során több igen lényeges ponton és kérdésben teljes egyetértéssel megfogalmazott nyilatkozat született meg. Az albizottságnak a Világgyűlés plénuma elé terjesztett jelentése három fejezetben sorolja fel azokat a tényeket, amelyekben teljes egyetértés volt az albizottság tagjai

között (I. Reue und Verständnis, II. Gefahren für den Frieden, III. Christliche Verantwortung).

1. A feladatot a második Világgyűlésre készülés idején elsősorban abban látjuk, hogy a probléma megközelítését teológiai elmélyítsük, majd a második Világgyűlésre tekintettel azokon a pontokon konkretizáljuk, ahol ezek a legszükségesebbek. Szeretnénk azonban hangsúlyozni az előrelépés feltételének ezt a kétösszét: a teológiai munka elmélyítését, másrészt azt az igényt, hogy a teológiai megállapítások ne maradjanak az elvont teológiai síkon. A béke és az új államok vonatkozásait és problematikáját keresztyén felelősségünk szempontjából csak az új államok területén élő keresztyénekkal, keresztyén egyházakkal való közösségben vizsgálhatjuk eredményesen, helyesen és igazán s ugyanígy a felismert felelősségből fakadó feladatok, a közösen meglátott szempontok konkretizálása is csak e keresztyén testvéreinkkel, e keresztyén egyházakkal való szolgáló közösségben, a velük együtt való szolgálat útján lehet eredményes, célravezető és igazán gyümölcsöző. — Ez nemcsak azért evidens, mert egyetemes keresztyén felelősségről csak mint az egyház, a Krisztus „egy teste” felelősségéről lehet beszélni s e felelősség semmilyen vonatkozásában sem lehet az „egy testből” bizonyos részeket kirekeszteni, hanem azért is, mert a béke és az új államok vonatkozásában külön nyomatékkal azokról a népekről van szó, amelyekkel e keresztyének és az egyházak sorsa összefonódott. Elsőrendben fontos a keresztyén egyházak közösségében vizsgálat alá venni a színes és a fehér egyházak múlt századbeli kapcsolatait. Ezeket a kérdéseket a fehér keresztyénség nem közelítheti meg a bűnbánat lelkiülete nélkül. Ebből a lelkiületből viszont az a konkrét feladat adódik, hogy a misszió bűneit, az új államokban élő keresztyén egyházak szolgálatát meghatározó, sokszor nyomasztó örökséget komoly teológiai vizsgálat alá vegyük.

2. A legutóbbi események azt mutatják, hogy a gyarmati népek felszabadulásának és független, új államok alkotásának folyamata, mint folyamat és mint tény, a mai nemzedék életében a béke és háború kérdésének igen lényeges, mondhatni egyik döntő tényezőjévé vált. Ez a megállapítás azonban még túl általános a keresztyén felelősség felismeréséhez és konkrét gyakorlásához. Gyökerében kell megragadnunk a problémát. S miben ragadható meg a probléma gyökere? Abban, hogy ez a folyamat, a gyarmati népek felszabadulásának és önállóságra jutásának folyamata a volt gyarmattartók burkolt vagy nyílt ellenszégülésébe ütközött és ütközik, s miután ma már nem kétséges, hogy ez a folyamat feltartóztathatatlan, ezért új módszerekkel és modern formában visszajára kívánják fordítani azt (neokolonializmus). Ezek a népek nem kívánnak fegyveres elégtételt venni a gyarmattartókon s erre nemcsak a gyarmati uralom következményeként jelentkező mérhetetlen gazdasági, de főként haditechnikai fejlettségük teszi képtelenné őket, hanem egyszerűen nem is ez az indulatuk. Szabadságot, függetlenséget akarnak s ezt őszintén megmondják. Más oldalról viszont azoknak az államoknak a döntő többsége, amelyek egykor, vagy részben ma is gyarmattartók, súlyosan szenvednek a fel nem számolt múlt erkölcsi tehertétele és önző gazdasági érdekek kísértése miatt. Nyilván ebből a szembenállásból következik, hogy sokan hivatkoznak arra, mintha az új államok népeinek a szívét gyűlölet töltené el a fehér ember iránt. Sok esetben némelyek a legenyhébb kritikai hangot is ennek minősítik, amelyet egyházi nemzetközi együttesek fórumain az e népek körében levő egyházak képviselői használnak az ún. fehér keresztyén egyházakkal szemben. Felmerül a kérdés, vajon e népek körében a fehér ember iránti teljesen egyértelmű megvetésről vagy gyűlöletről van-e szó. Sokkal inkább úgy kell értékelnünk és hallanunk a fiatal egyházak kritikái hangját, mint Istennek általuk elmondott bűnbánatra hívó szavát. A bűnbánatra hívó szó sohasem a gyűlölet, hanem mindig a szeretet szava. Isten nem a bűnbánatra hívókra mondott jajt a prófétával, hanem azokra, „akik a gonoszt jónak mondják és a jót gonosznak; akik a sötétséget világossággá s a

világosságot sötétséggé teszik, és teszik a keserűt édessé s az édest keserűvé" (És 5:20).

3. A fehér ember és a színes ember, az új államok és a régi államok, sőt ezek egyházainak kapcsolatait helyes irányba véleményünk szerint csak akkor terelhetjük, ha nem tévesztjük szem elől a bűnbánat és bűnbocsánat törvényeit. Az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés Béke és az új államok albizottsága jelentésében a *Reue und Verständnis* című fejezetben felismerte azokat a tényeket, amelyek bűnbánatra kell hogy indítsák a keresztyén egyházakat. Felmutatta a bűnbocsánat és a megértés lehetőségeit és áldásait. Ennek a felismerésnek a konkretizálása most a soronkövetkező és legsürgetőbb feladat. Ebben a vonatkozásban Isten Kijelentésének ismeretében nem tudunk szabadulni attól a gondolatától, hogy csak a teljes bűnbánat nyit kapukat a jövő, a megértés, az egymással való kiengesztelődés felé. Az emberiség történetében a béke érdekében ezt a szakaszt le kell zárni. De le kell zárni az egyház történetében is. Az Isten Kijelentésének világosságában élő keresztyének, egyház számára egy megítélt szakasz lezárását Istennek a töredelmes bűnbánatra adott ama szava jelentheti csupán: „Bűnéiről nem emlékezem”. Döbbenetessé kell válnia ennek ígértéseinkben, az egyház prófétái szolgálatában.

A bűnbánat törvénye az, hogy nem lehet vápmítetni a bűnt. Az, hogy a bűn mellett néha-néha valami jó is jelentkezett, vagy jelentkezik, semmit sem szépít a bűnön, semmit sem változtat annak lényegén. — Valljuk, hogy nem lehet a bűnbánat szükségességét megkerülni. Kétségtelenül igaz az, hogy a rabszolgakereskedelemnek a fehérek vetettek véget, de az is igaz, hogy emberöltőkön keresztül keresztyén népek üzték ezt az istentelenséget. S ha igaz az, hogy kipusztulóban lévő s környezetüktől halálra ítélt népeket mentett meg a gyarmatosítók civilizációja, az is igaz, hogy nem annyit, de sokkal többet küldött halálba, ítélt pusztulásra kapzsisága. S vajon mit kellene felelni komoly önvizsgálat esetén ezeknek a népeknek arra a kérdésére: vajon tényleg többet adtak a civilizáció áldásaiból a gyarmati népeknek annál, mint amennyi e népek és földjük még teljesebb és még gazdaságosabb kihasználásához szükséges volt? Vagy legfeljebb csak ennyit?!

De nem lehet a bűnbánat szükségességét megkerülni azzal a napjainkban sokak által hangoztatott nézettel sem, hogy a békét az új államoknak a századforduló idejétől kezdve mind gyakrabban fellángoló s napjainkban eluralkodott nacionalizmusa veszélyezteti. Itt az a kísértés fenyegeti az egyházakat, hogy támogatják, vagy hallgatólagosan jóváhagyják azt a politikát, amely az új államok körében jelentkező törzsi ellentéteket, a gyarmati uralom örökségéből származó nacionalizmust a további „gyámkodás” és „vezetés” indokolására használja fel.

A világbéke szempontjából is jelentős, hogy a keresztyén egyházak bűnbánatban érlelődő bizonyágtétele, keresztyén emberek magatartása és cselekedete komoly segítséget tud-e nyújtani abban, hogy a „múlt” lezárása e jó határozatnak megfelelően minél kevesebb szenvedéssel és véráldozattal menjen végbe?! Az elkésés veszedelmét ma még le lehet küzdeni. El kell kezdeni a bűnbánatot!

De valljuk, hogy az egyházaknak szembe kell nézniük a keresztyén misszió történetének tárgyilagos elemzése során adódó eredményekkel és tanulságokkal is. Az e téren kapott felismerésünk konkretizálásának is csak ezt a módját látjuk gyümölcsözőnek: azért, ami az ún. „pogány-misszióban” valóban Isten szerint való volt, hálát kell adni az egyház Urának, azért pedig, ami nem volt méltó a Krisztus gyermekeihez és anyaszentegyházához, bűnbánatot kell tartani. Kétségtelen áldás volt a misszió történetében az a tény, hogy a Krisztus válságának evangéliuma hirdettetett afrikai és ázsiai testvéreink között, s hogy az evangélium megtermette gyümölcsét — hogy voltak áldozatos életű misszionáriusok, gyógyítók és nevelők, akik életük odaszánásával szolgálták. A bűnbánatra keserítő szóznak ebben a vonatkozásában is az egyházak, a keresztyének velejéig kell hatni: „... az Istennek neve

miattatok káromoltatik a pogányok között...” (Róm 2:24). Csak a hálaadásban és bűnbánatban magukat gyakorló és megtisztuló egyházak tudnak a megtért Zákus indulatával visszanyúlni az új államokhoz és a bennük élő fiatal egyházakhoz. S az elkésés veszedelme itt is kísért. Az alapmagatartás sürgősen tisztázandó, s ha mai helyzetünkben nem történik meg, holnap talán késő lesz, mert ezek a népek valóban „in raschem Umbruch” élnek.

Sok keresztyén ember ma „politikai” indokokból fél ettől a bűnbánattól és bűnvallástól. A bűnbánat és a bűnbocsánat bibliai szabályait ismerve valljuk: nem kell félni a keresztyén misszió bűnei miatti bűnbánattartástól. Isten nem enged senkit visszaélni az őszinte szívvel bűnbánatot tartóval szemben. Éppen a bűnbánat és a bűnbocsánat bibliai szabályainak ismeretében mondjuk: mindaddig, amíg az e népek körében misszionált, vagy még ma is misszionáló egyház a fehér keresztyénség bűnvallásának esetleges „világpolitikai” vagy egyéb kihatásait kutatja ahelyett, hogy gyakorolná magát a bűnbánatban, csak tovább gyengíti a keresztyénség hitelét és bénítja az új államok területén lévő fiatal egyházak gyümölcsöző, népük életére áldásos szolgálatának kibontakozását. Csak az Istentől nyert bűnbocsánat vezethet kölcsönös kiengesztelődésre s indíthat el bennünket azon az úton, amely a keresztyén misszionák manapság annyit — és méltán — emlegetett vakságából kivezet.

4. Örvedetesnek tartjuk azt aényt, hogy a misszió teológiájában világszerte egyre erőteljesebben jelentkezik az a hang, amely a múlt bűnbánatra indító tanulságait is kész bátran levonni s ugyanakkor kezdi felismerni, hogy a keresztyén misszionák a múlt század végén kialakult teológiája és gyakorlata elavulttá vált. Új helyzetet teremtett és kétségtelenül segít az együttes eszmélődésben a Nemzetközi Misszió Tanácsnak az Egyházak Világtanácsával történt egyesülése. A „keresztyén misszió válságából” kivezető utat sokan és sokféle módon keresik ma már. Sokan figyelembe veszik, de eltúlozzák, sokan nem veszik figyelembe és lekicsinylik azt a merőben megváltozott helyzetet, amelyben az egyháznak ma a küldetését be kell töltenie. Ebben a kérdésben — mi úgy látjuk — nem elég csak a hagyományos misszió fogalomhoz nyúlni. Mélyebbre kell hatolni. A keresztyén misszió ún. válsága nem elavult módszere miatt jelentkezik — persze az is hozzájárul — hanem elsősorban és mindennek fölött a keresztyén egyházak Krisztusba vetett hitének megértlenedésében és a Krisztus követésében való megrestülésekben és engedetlenségeikben. A gyógyulás útja: Krisztus válsága titkáinak mélyebb megértése: annak a titoknak újra való felismerése, hogy Krisztus az egész KOZMOSZ-ra kiható válságában részletetett egyházát ebben, az egész KOZMOSZ-ra kiható eseményben kívánja eszközül felhasználni (Kol 1). Ez alatt a feltétel alatt valljuk, hogy az egyháznak, ha küldetése gyakorlásában nem akar teljesen elszakadni mai világunk realitásaitól, újra át kell gondolnia az egyház (a küldött), a világ (a küldetés területe) és a misszió (a küldetés tartalma) fogalmát.

5. Az egyházfogalom tekintetében most két döntő szempontra szeretnénk rámutatni.

a) Az egész egyház Krisztus missziói parancsának a mandatáriusa. Az egy testnek időnként lehetnek olyan tagjai, amelyek erőtlenséggel, engedetlenkedve élnek ezzel a mandátummal s ez engedetlensége folytán Isten alkalmatlanabb eszközeinek látszanak, mint a többi tagok. Azonban ez a tény sem bontja meg a missziói parancsnak az egész testre, az egész egyházra vonatkozó érvényét. Témánk szempontjából azonban most különösképpen azon a ponton szeretnők ezt a bibliai igazságot hangsúlyozni, amely éppen a misszionáló egyházak és az ún. „fiatal egyházak” viszonyára vonatkozik. — Kétségtelen, hogy ezek az egyházak a keresztyén egyházak missziója nyomán toborzódtak egybe a Szentlélek-Isten és a közöttük hirdett Ige által. Tehát ők is az egy és oszthatatlan Krisztus-test tagjai, s ezáltal Krisztus missziói parancsának az egy egyház közösségében mandatáriusai. Nem lehet őket a „küldöttek” közösségéből kizárni,

a végtelenségig csak a régi egyházak missziója tárgyának tekinteni és kiskorúságban tartani. Számátalan példa bizonyítja, hogy ez a „túlzott” gyámkodás nem vezetett jóra. Hála az Istennek, hogy ez egyházaknak népeik önállósulása folyamatával egyidejűleg adta a küldetésre való ráébredést és az önállóságra — ami jelen esetben azt jelenti — az érett férfiúságra való készség és képesség ajándékát. A csak „nekik való szolgálás” állandó hangoztatása sok tekintetben bénítólag hatott a misszióra, s igen sok kísértést rejtett magában és sok sebet ejtett az ún. fehér egyházak kormányzat szükségességének hangsúlyozása. — Nem kétséges, hogy a legtöbb esetben ez csak látszat-KOINONIA-hoz vezetett, ami abban állt, hogy a bennszülött egyház terhét hordozta az a fehér keresztyén egyház, amelynek népe az élet más területén elviselhetetlen terheléssel sújtotta a bennszülöttet. De ennek lett a következménye az is, hogy az új egyházak missziói tudata nem fejlődhetett ki igazában. Nos, a missziói parancsnak az egyház egészére való vonatkozása megértésében nyerhetjük el közösen azt a felismerést, hogy Isten a fiatal egyházaknak való szolgálás helyett a *velük együtt való szolgálás* idejét hozta el.

b) A másik szempont, amelyet az egyház titkának újból való és mélyebb megértésénél hangsúlyozunk: az *egyház szolgálai formája*. Az egyháznak csak ebben a létformában van küldetése ezen a világon. A Fil 2:5 kkt sokat idézett helyének a konzekvenciáját komolyabban és mélyebben le kell vonnunk. És ez jelenti azt is, hogy „mindeneknek... mindenné”, de jelenti azt is, hogy a keresztyén embernek, az egyháznak újra meg kell tanulnia nem az állam, nem a gyarmatosító „vasököl” és nem emberi eszközök védelme alatt, hanem egyedül Isten kegyelmére hagyatkozva küldetését betölteni ebben a világban.

6. A „világ” (a küldetés tere) fogalmát is újra át kell gondolni az egyházaknak. Itt is témánkra szorítkozva két szempontot szeretnénk hangsúlyozni:

a) Az egyháznak tudomásul kell vennie és el kell fogadnia Istentől, hogy küldetése területét nem határozhatja meg saját maga s körülményeit sem formálhatja át a saját kénye szerint. A szolgálata mindig kész egyház a szolgálat Istentől előre elkészített alkalmait ismerheti fel mindenütt és minduntalan, s szolgálatát és létét nem köti általa jónak látott, kedvezőbbnek tartott, vagy megszokott körülményekhez. Megtanul a végső kifejtése felé haladó emberi történelem folyamatában PAROIKOS-ként élni és szolgálni.

b) A másik szempontunk az, hogy a világellenes, a világtól elhúzódozó, vagy az elvilágiasodó egyház helyett Isten a világgal, környezetével, az ember-sorssal, az ember földi életével szolidaritást vállaló egyházat akar. Az Inkarnáció kegyelmes tettét s annak az egyház küldetésére vonatkozó következményeit mélyebben kellene felismernünk és elfogadnunk. Ez az a pont, amelyen talán éppen a misszió területén vétkeztünk a legtöbbet, annak ellenére, hogy a misszió története sok-sok megható példáját sorakoztatja fel annak, ahogyan keresztyén emberek sorsközösséget vállaltak azokkal az emberekkel, akik között az evangéliumot hirdették. Az új népek körében élő fiatal egyházak még mindig a misszió terhes örökségét hordozzák és emiatt szüntelenül küzdeniök kell azzal a körülménnyel, hogy izolálttá váltak, elidegenedtek saját népük körében. Ennek a problémának a teológiai feldolgozásában éppen a szocialista országokban élő keresztyén egyházak tudnak sokat mondani. Nagyon hasznos lenne, ha a kívülről befelé munkálkodó kegyelem, az általános és különös kegyelem viszonyát például a magyar protestáns egyházak legutóbbi másfél évtizedes teológiai küzdelmeinek fényében közelíthetnénk ezekhez a fiatal egyházakhoz. E vonatkozásban sokat mondhatunk arról, hogy Isten a közelmúlt évtized alatt hogyan alakította és alakítja most is egyházunk életét ebben a kettős felismerésben: az egyházon kívüli erőknél működő isteni kegyelem óvó és vezető munkája az egyházra nézve szoros összefüggésben áll azzal a

ténnyel, hogy a Jézus Krisztusban megjelent különös kegyelemről szóló biztonyságtételünk is éppen ebben az időben vált erősebbé, mint az előtti nemzedékekben. Fel kell tehát vetnünk a kérdést egész konkrétan: vajon mindaz, ami az egyházon kívülről felénk hangzik és reánk hat, idegen dolog-e a világteremtő, világmegteremtő és megváltó Isten munkájától? Nem volna más választásunk, mint elzárkózni előle, vagy ha ez nem lehetséges, akkor mindezt az ige „mellett”, mint „annak hiányosságait kiegészítí” másik kijelentés-forrását, elismerni — mely kísérletre oly tragikus példával szolgáltak a hitleri idők némely német teológusai?

Igen megszívlelendő lenne elmélyíteni tehát a különös kegyelem és az általános kegyelem mély összefüggését, éppen Isten emberszeretetének ma is kötelező parancsa szempontjából. Az ember „áron vétetett meg” (1 Kor 6:20). Tehát ugyanaz a tény, amely végső leleplezését adja az ember bűnös voltának, egyben az *Isten minden áldozatra kész emberszeretetének a fényében ragyogtatja fel az emberéletet*. A magunk és mások embervoltát megbecsülni és neki örvéndeni tudó szeretetnek úgyszólván a végső teherpróbáját kapjuk itt meg. Aki Pál apostol szemével úgy tudja nézni az embert, hogy az „a te atyádfia, akiért a Krisztus meghalt” (1 Kor 8:11 stb.), az eleve biztosítva van minden kiábrándulás megkeresítő mérge ellen, amely megrothathatná emberszemléletét. Jézus is abban mutatja fel a legnagyobbban Isten atyai szeretetét, amely mintául kell hogy szolgáljon a mi egymás közötti testvéri szeretetünknek, hogy különbséget nem téve „gonoszok” és „jóak” között, „igazak” és „hamisak”, között, „felhozza az ő napját” mindnyájunkra és „esőt ad” mindnyájunknak (Mt 5:45). Pál apostol is arról az Istenről tesz biztonyságot az ő listrai pogány hallgatói előtt, aki, „az elmúlt időkben hagyta a pogányokat mind a maguk útján haladni”, de ugyanakkor „nem hagyta magát tanúbizonyosság nélkül, mert jöltevőnk volt, adván mennyből esőket és termő időket nekünk és betöltvén eledellel és örömmel a mi szívünket” (Csel 14:16—17.).

7. Az egyház küldetésének tartalma az evangélium, Istennek Jézus Krisztus váltságahalálában véghezvitt kegyelmes tettéről szóló örömhír, de abban a teljes összefüggésében, ahogyan az a teljes emberéletet átfogja. — A misszió tehát, ha valóban engedelmes, nem az egyház expanziójának, önszaporításának az eszköze, hanem ennek az emberéletet teljes összefüggésében átfogó isteni szeretetnek a hírüladása és érzékeltetése. Hála Istennek, hogy az új utakat kereső misszió-teológia egyre világosabban kezdi felismerni, hogy a legengedelmesebb misszó a valódi Krisztus-követés s az, *amely az embert a maga egészében és szociális viszonylataiban szólítja meg*.

8. Miben és hogyan szolgálhatnak együtt a keresztyén egyházak a fiatal egyházakkal?

a) Legelsősorban is az *imádság* szolgálatát említjük. Az egyház eme legszentebb közbenjáró szolgálatában igen megerőtlenedett az utóbbi emberöltő során.

b) Az Isten ígéje jobb megértéséért folytatott fázadozásban való együttes szolgálatot említjük másodsorban. Eddig a misszionáló egyházak tanították őket a hit elemeire (megosztottságukkal sok sebet és megütközést fakasztva a szívükben). Az együtt-szolgálás ezen a téren azt jelenti, hogy hallgatnunk kell egymás biztonyságtételére s együtt kell keresnünk Isten egyházával való akaratát és hozzá szóló parancsát.

c) Harmadszor a szeretet cselekedeteinek gyakorlásában való együtt-szolgálás alkalmát említjük. Az ember-ügyben, amelyben a múltban éppen velük kapcsolatban is nem jól vizsgázott az egyház, kell a jóvátévő szeretet és a megbocsátás indulatával fogunk egymás kezét, együtt szolgálunk. A Szentlélek-Istenben kell megismernünk és felfedeznünk kölcsönösen egymást. Ő benne ismerhetjük meg egymást úgy, mint Krisztus megváltott gyermekeit és

az embervilágért együttesen szolgálatra elkötelezett testvért.

9. A Béke és az új államok albizottságának az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés plénuma elé terjesztett jelentésben a negyedik rész a további eszmecsere számára sorol fel témákat. Ezek közül kiemeljük a következőt: *Die Herausforderung nicht-christlicher Bekenntnisse und des Säkularismus*. Ezzel kapcsolatban mondanivalónkat az alábbiakban foglaljuk röviden össze:

Az ázsiai és afrikai új államok területén élő új egyházak számára igen komoly problémát jelent a világvallások újjáéledése és felvirágzása. A hinduizmus és buddhizmus kilépett sok évszázados stagnálásából, újra misszionáló vallássá lett. Ideológiailag tekintve: világmegvető vallásból világigenlő vallássá lett, lovetkezte a középkori filozófiájának emberellenes elemeit s legősibb gyökereihez nyúlva, mindkettő élet-szerető vallássá lett. Az izlám, amelyet a keresztyén misszió-tudomány a múlt században halálra ítéltnek vélt, különböző reformációs mozgalmak révén felvirágozott és új hódító útjára indult. Különösen Afrikában, a törzsi vallások bomlásának a területén fejt ki nagy hatást. Itt, Észak- és Közép-Afrikában különösen nehéz próba elé állítja a fiatal keresztyén egyházakat. Az izlám teológiailag is igyekszik legyőzni visszahúzó ókori és középkori örökségét. Afrikában vonzó erejének legfőbb oka a lényegéhez tartozó nacionalista szellem.

A fiatal egyházak olyan környezetben élnek, amelyben a gyarmati uralom ellenhatásaképpen hatalmas nacionalista mozgalmak indultak. A nacionalizmus főként a nép ősi vallásos szellemét használja hatóerőül. Ezt a szövetséget a nem keresztyén vallások fanatikusabb hívei úgy igyekeznek kihasználni, hogy kijelentik: a keresztyénség mindenestől fogva idegen a keleti népek lelkétől. *Radhakrisnan*, neves filozófus (India elnöke) szerint a keresztyénség a zsidó teokrácia és a Római Birodalom imperialista szellemének szövetségéből ered és türelmetlenségével rengeteg szenvedést zúdított a világra. A nacionalizmussal átitatott vallási légkörben a fiatal keresztyén egyházaknak két fronton kell harcolniuk, egyrészt a sinkretizmus ellen, másrészt a nyugati imperialista hatások ellen, s egyúttal teológiailag és szervezetenként úgy kell formálódniuk, hogy alkalmassá lehessenek népük szolgálatára, anélkül, hogy megtagadnák Krisztust.

A szekularizmus, bár a fiatal egyházak életében nem vetődik olyan élesen fel (az őket környező világban sem), mint a régi ún. keresztyén országokban, mégis egyre határozottabban jelentkezik és tért hódít.

Mind a világvallások esetében, mind a nacionalista és szekularis ideológiák esetében nem helyezkedhetünk többé arra a farizeusi álláspontra, hogy a „pogányok erényei is fénylő bűnök” csupán. De az a pozitívabbnak látszó szempont sem elég, hogy a nem keresztyén vallások csak a „PAIDAGOGOI EIS CHRISTON” szerepét töltik be. Mért kell a már *Augustinus* által is használt „totus Christus” kategóriájában gondolkodni és szolgálni, de hangsúlyozottan szeretnők hozzátenni: „toto homini”. A jövő útja a közös szolgálat, a közös emberszeretet útja.

## A NÉMET KÉRDÉS

### 5. munkacsoport

Az Első Keresztyén Béke-Világgyűlésen is általános volt az a megállapítás, hogy a munkabizottságok közül talán a Németország kérdéssel foglalkozó bizottságban folytak a leghevesebb viták. A magyarországi munkacsoport is kénytelen mostani hozzászólását azzal kezdeni, hogy megállapításait korántsem tekint véleg-geseknek és Isten különös kegyelmére van szükség, hogy ebben a kérdésben bármilyen szerény előrehaladást tudjon tenni. Az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés óta 1961 augusztus 13-án megtörtént a Német De-

okratikus Köztársaság nyugat-berlini határainak olyan rögzítése, amelyet sokan tévesen a kérdés végső kiélelésének minősítettek. Azóta más nemzetközi kérdések, elsősorban az atomháború közvetlen kirobbanásával fenyegető kubai válság, majd pedig annak kölcsönös engedmények útján végbevitt lecsillapítása lehetővé tette, hogy az aggódo emberiség több bizalommal tekintsen a német-kérdés megoldásának lehetőségeire is.

Ahógyan az idő múlik, egyre szélesebb körben válik általánossá a meggyőződés, hogy a megoldási kísérletek csak a valóságos helyzetből indulhatnak ki: Németország területén ma két — sőt Nyugat-Berlin tényleges és jogi helyzetét tekintve, inkább három — államalakulat létezik. Egyetemes emberi és ezen belül alapvető ökonomikus érdekek, hogy e három állam, amelyben egy nép lakik, egymáshoz való viszonyát a többi országok legmesszebbmenő segítségével békésen rendezze és az egész világnak példát adjon a világfeszültség többi kérdéseinek testvéri elrendezésére, annak az élő Istennek a dicsőségére, aki „az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette, hogy lakozzék a földnek egész színén, meghatározván eleve rendelt idejüket és lakásuknak határait” (Csel 17:26).

A Keresztyén Béke-Világgyűlésen (Prága, 1961 június) *Hromádka* professzor a főreferátumban hangsúlyozta, hogy a jelen helyzetben Németország problémája a legfontosabb nemzetközi kérdések egyike s a feszültség egyik főforrása. Fontosnak mondotta, hogy tisztázódjanak a mindkét német állammal kötendő békeszerződés előfeltételei; a német nép komoly együttműködése nélkül az európai és a világbékét elképzelhetetlennek mondotta (lásd: *Communio Viatorum*, 1961. 2. sz. 110. l.). A világgyűlés ötödik munkacsoportja zárójelentésében kifejezte, hogy Németország felelős két világháborúért, amit a német népnek nemcsak hogy bűnbánattal el kell ismernie, hanem a következményeket is le kell vonnia; Németország jelenlegi megosztottsága nemcsak vézetet, hanem feladatot is jelent; a németeknek mindkét államban feladatuk, hogy kiépítsék a kölcsönös kapcsolatokat. A Prágai Keresztyén Békekonzferencia külön össznémet szekciót is létesített s az egyházaknak feladatukká tette, hogy „politikai lekipásztorkodással”, „politikai diakóniával” és „politikai próféciával” segítsék a felelős államférfiaknak és a felelős állampolgároknak jó irányba való igazításával a német kérdés mielőbbi megoldását.

A magyar munkacsoport figyelemmel olvasta *Wolfgang Schweitzer* professzor -1962 szeptemberi téziseit; különösen azt a megállapítását, hogy a megoldás minden őszinte hívének „nagy érdeklődést kell tanúsítania a nagyhatalmak mielőbbi megegyezése iránt és azt konstruktív módon igyekezniük kell elősegíteni”. *Schweitzer* professzor szerint az a követelés, hogy a két német állam rendezze egymáshoz fűződő viszonyát, magában foglalja az újraegyesítésről való ideiglenes lemondást is és felveti a kérdést, hogy vajon nem éppen ezt az áldozatot kell-e meghoznia a német népnek Európa békéjéért. „A német családok érdekében, amelyek el vannak választva egymástól, de az összes Kelet-Európában élő népekhez fűződő jövő kapcsolatok érdekében is tényleg nagyon kívánatos a kapcsolatok normalizálása”.

A Prágai Keresztyén Békekonzferencia tehát kezdetől igen komolyan foglalkozott a német kérdéssel; sokokban tudatosította a kérdés fontosságát és felhívta rá az egyházak figyelmét. *Hromádka* professzor főreferátuma arra is rámutatott, hogy ebben a kérdésben különösen fontos „a hidegháború által évek óta mérgezett atmoszféra megtisztítása, több önvizsgálat, és személyről személyre, gyülekezetről gyülekezetre, egyházzól egyházra, nemzetről nemzetre menő türelmes munka... Ebben az értelemben munkánk harc az egyházzért és az egyházon keresztül a ma élő ember lelkéért.” (*Communio Viatorum*, 1961. 2. sz. 117. l.)

Egyetértünk *Schmauch* professzornak a további munkáról szóló javaslatával is: méltatnunk kell a német helyzet enyhítése érdekében tett politikai fáradozásokat és fokozottan fel kell hívunk felelősségükre az

egyházakat, amelyek között különleges felelőssége van a Német Evangéliumi Egyháznak, mint a német nép egészségének egybefogására vállalkozó egységes egyháznak. Ez az egyház, meggyőződésünk szerint, elsősorban arra volna ma hivatott, hogy a békéltetés szolgálatát végezze minden előítélet nélkül a megosztott német nép részei között.

A magyar munkacsoportban felmerült az a kérdés, hogy a Prágai Keresztyén Békekonferenciának a német kérdés megoldása érdekében több segítséget kellene adnia a gyakorló egyházi embereknek. *Bereczky Albert* fontos mondatára emlékeztetünk: „A keresztyén egyház nem állhat félre, pont ellenkezőleg az első frontvonalban kell állnia, hogy a saját fegyvereivel, amelyek nem testiek, harcoljon a gonoszság szellemi hatalmasságai ellen” (*Communio Viatorum*, 1961. 1. sz. 10. l.). A konkrét feladatban, a német kérdés békés megoldásáért folyó harcban, mit értsünk sajátos egyházi eszközökön, vagy fegyvereken, amelyek nem testiek? Hogyan lehetne valóban levinni a gyülekezeti tagok szívébe és fejébe azt a sok jót, amit a Konferencia keretében munkálkodó teológusok már megfogalmaztak? Mit kellene tenni a két, illetve három német államban lévő gyülekezetekben és azok tagjai között? Mik volnának a feladatok a Németországgal szomszédos államok meg a nagyhatalmak népét alkotó gyülekezetekben? Hogyan lehetne az egyházi tömegeket az eddiginél sikeresebben megmozgatni olyan világművelmény kialakítása érdekében, amely a német kérdés békés megoldását elősegíti?

Az a kérdés is felmerült munkacsoportunkban, hogy a *bűnbánatra* való felhíváson túl nem kellene-e inkább arra kérni a megrendítő Stuttgarti Nyilatkozatot már irattarába helyezett német gyülekezeteket: fogadják el a Krisztusban kijelentett és megvalósult *bűnbocsánatot* a két világháború bűneiért is, és a bűnbocsánat birtokában ébresztgetni és nevelni bennük a békés együttéléshöz szükséges emberszeretetet, ébresztetni a bizalmat, oszlatni a gyanakvást, a sovinizmust, más népek lenézését és megítélését. Nem kellene-e ez után a bűnbocsánat és kiengesztelődés jó híre után már figyelmeztetni őket arra, hogy várjuk tőlük a bűnbocsánat, a szeretet, az emberség jó gyümölcseit, a béke szeretetét, a békés együttélés hajlandóságát? Nem kellene-e ilyen, valóban egyházi, lelki lelkipásztori, evangéliumi, diakóniai munkát végezni a németek között, de a saját egyházainkban is, mutatis mutandis?

Ezúttal nem kívánjuk megismételni azt, amit a Prágai Keresztyén Békekonferencia a német kérdéssel igen helyesen elmondott, sem pedig világi politikusoknak azokat a helyes javaslatokat és álláspontjait amelyeket a Prágai Keresztyén Békekonferencia teológiai vizsgálat tárgyává tett és helyesnek minősített. Világos, hogy

1. a német kérdés változatlanul az európai és a világbéke egyik legfontosabb kérdése;

2. a német kérdés megnyugtató békés rendezése előfeltétele annak, hogy az általános és teljes leszerelés megvalósulhasson;

3. a német kérdés nyugvópontjára jutásának elengedhetetlen feltétele, hogy a németek örökre szakítsanak a fasizmus, a revansizmus, az imperializmus maradványaival;

4. a német kérdés rendezésének első lépéseiként jelenleg sem mutatkozik más út, mint a békeszerződés megkötése lehetőleg mindkét német állammal és Nyugat-Berlin szabad városá nyilvánítása;

5. az egységes német állam felé, amelyet Isten a német népnek visszaajándékozhat, az egyetlen józan, észszerű út: a konföderáció megvalósítása;

6. a német kérdés megoldásában döntő szerepük van a hitleri Németországot legyőző és a fegyverszüneti egyezményt létrehozó nagyhatalmaknak és az Egyesült Nemzetek Szervezetének;

7. a keresztyén békemozgalomnak abban lehet komoly szerepe, hogy segít a megfelelő lelki légkört kialakítani valamennyi érdekelt nép körében, a német kérdés békés megoldására. Valóban a békéltetés szolgálatára ez, amelyért Krisztusért követségben járunk. „Ó

a mi békességünk” — és ezt a békességet kell világosra az egyházi tömegek köztudatává tennünk.

## A KERESZTYÉNSÉGGEL VALÓ VISSZAÉLÉS

### 6. munkacsoport

Az Első Keresztyén Béke-Világyűlés hatodik bizottsága 1961 júniusában foglalkozott a „keresztyénséggel való visszaélés” kérdésével. Ez a munkacsoport olyan helyes elvi felismeréseket dolgozott ki, amelyek alkalmazására. A problémáknak ilyen megfogalmazása: „visszaélés Jézus Krisztus nevével” bizonyos tekintetben még élesebben tette fel a kérdést, mert ez a megfogalmazás sokkal világosabban tartalmazza a (keresztyén) ideológia vagy társadalomtan (ahogy azt sok keresztyén képviseli) és az Úr Jézus Krisztusba vetett keresztyén hit közötti különbségtételt. Nyilvánvalóvá vált, hogy elgondolhatatlan a békéért való munka és harc, a nélkül a tudományos teológiai részletmunka nélkül, amely gondos kutatással az evangélium érdekében leleplezi a „keresztyén” név jogtalan, hamis, káros és félrevezető használatát.

A keresztyén egyházak békeszolgálatát nemcsak abban áll — természetesen az is hozzatarozzik! —, hogy az ellenséges frontok között békes állapotot igyekszik létrehozni, hogy figyelmeztet: az ellentetek, a feszültségek, a tegyverkezés, a gyűlölet és a hidegháború útján végsősorban a meglegháborúhoz érkezünk el. — A mi békemunkánknak melyebbre kell hatolnia annál a békemunkánál, amelyet joakarátú és tárgyhoz értő emberek nélkülünk is el tudnának végezni, azaz az atomháború természetét, a politikai, gazdasági és társadalmi feszültségek okait feltáró felvilágosító munkánál. Többre vagyunk elkötelezve, mint az emberiség általános békemozgalmában való részvétel.

Mi keresztyének ugyanis főként azzal a félelmes ténnyel állunk szemben, hogy a háborúra törekvő erők között egyfajta „keresztyénség” is ott található háborús ideológiaiaként, hogy nagy egyházak, jelentős teológiai iskolák és egyházi emberek vannak, akik tekintélyes egyházi tömegektől támogatva, helyeslik az atomháborút, miközben a hit és a nemzetközi politikai élet kérdéseiben nagyon gyakran nyilvánvalóan félrevezető áldozatai. Ezen eltévelyedések következtében a keresztyénséget és az egyházat idegen tábor, olyan rossz ügy szolgálatába állítják, amely hitünk szerint az emberiség jövője szempontjából, de az egyház jövőjére nézve is végzetes.

Az a meggyőződésünk — és naponként látjuk ennek a megállapításnak a bizonyítékát —, hogy a világ kapitalista terében olyan erők vannak, amelyek ennek a rendszernek az életbenmaradását egyre inkább csak háború árán tudják elképzelni és ezért háborúra törekednek. A NATO szövetségi rendszerében és az azzal kapcsolatban álló más hasonló szövetségekben teljes iramban folyik az erre való készülőds. Ennek a rendszernek Nyugaton nyíltan bevallott és tárgyalt egyik gyengesége abban áll, hogy tulajdonképpen üres, formális szabadságfogalma van és ez már nem vonzza a szegény népeket, hogy nincs erőteljes, egységes „ideológiája”, ezért az ún. elmaradott népek egyre inkább más irányba tekintenek, mint „Nyugat” felé. Tulajdonképpen ezek a felébredő ázsiai, afrikai és dél-amerikai népek, amelyek a gyarmati és neo-kolonialista kizsákmányolás következtében a „nyugati népek” magas „életszínvonalához” a gazdasági alapokat szolgáltatják, a jogszerű birtokosai a tőlük elvett természeti kincseknek. E széteső világnak összetartó „ideológiára” van szüksége. E téren várják a keresztyénség és az egyházak szolgálatát. A keresztyénségnek kellene szolgálatnia az ideológiai fegyvereket a kapitalista világ megvédéséhez.

Különösen 1948 óta újra meg újra kísérleteket tesznek arra, hogy a nyugati, nyugat-európai egyházakat és a nemzetközi egyházi szervezeteket beállítsák ebbe a „szolgálatba”. Az Egyházak Világtanácsa sem kivétel. Gondoljunk pl. arra a kísérletre, amely néhány évvel

ezelőtt még az „ökumenikus” szót is az európai egyházak kitejézetten politikai és nyugati tájékozódású összefogására próbálta alkalmazni. Emlékezzünk továbbá az európai egyházak liselundi konferenciájának az oly ígéretes kezdeményezésére, amelyet azonban alá tudtak ásni és amely most megkerülni igyekszik az európai egyházak tulajdonképpeni problémáit, meglehetősen leplezetlenül a benne részt vevő egyházak kis- európai-nyugati befolyásolására törekszik. Nagyon erősen hatnak benne római katolikus társadalmi, politikai és kulturális eszmék is. A második vatikáni zsinatot sem minden félreismerhetetlen politikai célkitűzés nélkül hívták össze. Az egyházak sem egyenként, sem együttesen nem mondták ki a világos és feltétlen NEM-et a tömegpusztító fegyverekkel szemben, sőt több egyház egyenesen feltétlen nélkül („korszerű fegyverkezés”) vagy feltétellel („a keresztyén életrend, az egyház, a nyugat-európai vagy amerikai way of life védelme érdekében” stb.) igent mondott rá.

Ebben a helyzetben keresztyén hitünknek két dolgot kell világosan látnia: 1. Hogy a fennálló állam- és társadalmi rendek és rendszerek közül egy sem nevezheti magát „keresztyénnek”, és hogy az a rend, amelyben az egyházak az ún. „keleten” élnek, a szociális igazságosság, a munkaviszonyok és célkitűzések, a közösség előrelátása területén olyan új kezdeményezéseket tett és olyan sikereket ért el, hogy az itt élő egyházak — mindannak a világnézeti és ideológiai feszültségnek az ellenére, amelyben ugyanakkor élnek — ezt a rendet őszintén és jó lelkiismerettel jobbnak tudják tartani az előzőnél és — bár nem tartják a keresztyén eschatológiai reményések megvalósításának — az emberiség jövője felé vezető jobb útnak tartják. 2. Hogy nyíltan és kíméletlenül le kell leplezni azokat a hamis teológiai gondolatmeneteket és koncepciókat, amelyek a keresztyén hitet, Krisztus nevét, olyan ügyek szolgálatába állítják, amelyek, sajnálatos módon, nem a különböző rendszerek és társadalmi rendek békés kezisztenenciáján vagy proegzisztenenciáján, hanem az ellentétek és a veszélyes feszültségek fokozásán, sőt a háború kirobbantásán fáradoznak.

Ebből a helyzetből adódnak számunkra a teológiai feladatok:

a) Távlabbi célként: annak a pozitív kidolgozása, hogy mit jelent az evangélium örömmüzenete a mai világ és az emberiség együttélése számára, továbbá, harc az ún. „keresztyén társadalmi rend” ideológiája ellen, amint az a történelemben olyan sajnálatos módon megmutatkozott, a keresztes háború ideológiája ellen, a hamis egységítőrekvések, a keresztyén hit ideológizálódása ellen.

b) Közlebbi célként: a problémák mindennapi, a helyzetnek megfelelő megvilágítása keresztyén hitünk alapján.

A hitnek olyan érveit kell felmutatnunk, amelyekkel azokat az embereket is elérhetjük, akik politikailag már nem megszólíthatók, mert ideológiailag görcsös magatartást („liber tot, als rot”) vettek fel. — Az ilyen teológiai munkára példa a „keresztyénség ideológizálódása — vallástörténeti és egyháztörténeti szempontból” című irat.

A Prágai Keresztyén Békekonferenciának rövid néhány év alatt a keresztyén egyházak béke-világkonferenciájává való kifejlődése egyfelől, valamint annak ellenzése bizonyos egyházi és politikai körökben másfelől, mutatja, hogy ezeken a konferenciákon, mind teológiaiailag, mind politikailag élesen megfogalmazott kihívó dolgokat mondtak. Keresztyének jöttek ott össze azért, hogy legmélyebb meggyőződésükből, hitükből kiindulva állást foglaljanak a mai emberiség békéjének kérdéseiben és elmondják bizonyágtételüket, amely politikai ügyeket is átfog. Ez az a pont, ahol a Prágai Keresztyén Békekonferenciát egyes egyházi körökben megtámadták, sőt hazug állításokkal hamis fénybe állították. Ha ez a konferencia középkori társadalmi nézeteket védelmezett volna, ha tekintetét visszafelé és nem előre felé irányította volna, akkor dícsérték volna. Tényleg tett olyan kijelentéseket, amelyek átnyúlnak politikai területre azonban ezt a legmélyebb hitbeli meggyőződésből és jól megfontolt teo-

lógiai indokokból és döntésekből kiindulva tette. Munkája teológiai szempontból legalább olyan lelkiismeretes és alapos, mint bármely más keresztyén világszervezeté, vagy mozgalomé. A legfontosabb kérdések egyike éppen az volt — már a felhozott kifogások miatt is —, hogy tekintetbe vegyük a *keresztyén hit és az ideológia* összefüggéseit. Mert semmit sem akartunk kevesébbé, mint azt, hogy ezt a hitet bármely ideológia szolgátságába hajtjuk; éppen az ellenkezőjét akartuk: megmutatkozott, hogy mindnyájan egyetértettünk abban a kérdésben: az evangélium hirdetését — és ezzel együtt az egyházaknak a mai kérdésekkel kapcsolatos állásfoglalását — meg kell szabadítani az évszázados *ideológiai megkötöttségekből*, amelyeknek semmi közük az evangéliumhoz, beszenyeznek az evangélium tisztaságát és akadályozzák a keresztyén ember szabadságát és az egyházak szabad döntését. A jelenkori problémákkal való konfrontálódásunk a *dogmatika minden „loci”-jának újbóli és újszerű átgondolására* kényszerít bennünket, hogy lássuk, mi valóban *keresztyén hit* mindabban, amit ránk hagytak és mi bizonyul *ideológiának*, ami végsősorban — mint minden hamisítás és torzulás — az egyház életére veszélyes, vagy veszélyessé válhat. Prágában gyakran és különböző formában kimondtuk, hogy a *keresztyén hit minden ideológizálódása a Jézus Krisztus nevével való visszaélés*. Minden olyan ideológia, amely a kizárólagos keresztyén feleletnek adja ki magát, meghamisítja az evangéliumot és a keresztyén hitet. Döntéseink sohasem egészen végérvényesek, mert (először) mindig különböző lehetőségek között döntünk, (másodszor) döntéseinkbe nem tudunk előre belekalkulálni minden olyan jövőbeli helyzetet, amely elé az egyház csak később kerül. Ezért jár együtt az egyháztörténet egyháza- atyái iránti magatartásunkban, beleértve a tegnapiakat is, hála és kritika, igen és nem. A *hit kontinuitásában és a csak ma meghozható és meghozandó új hitbeli döntések diszkontinuitásában állunk velük*. Röviden: a teológia kritikailag vizsgálja a ránk hagyott döntéseket, hogy az evangéliumot újra meg újra „ideológiátlanítsa”. Az ige hirdetésre nézve ui. a mítosz nál veszélyesebb lehet a „keresztyén ideológia”. A keresztyén kérésigma fő tartalmát kívülállók mindig *mítosznak* fogják tartani; a történetileg fogható megállapítása után számukra mindig marad valami mitológiai maradvány: „Annak a számára, aki mitológiáról beszél, ha Isten tetteről, a döntő eschatológiai tetteről van szó, minden bizonnyal”, — mondja *Bultmann* (KuM I. 48 Neues Testament und Mythologie stb. kötet, vége). Az „ideológiátlanításban” arról van szó, hogy az evangélium üzenetét — legyen az mitológiai vagy nem —, amint arról az Újtestamentum a maga többszólamú harmóniájában (amit gyakori kontrapunktok és diszharmonikus akkordok díszítenek) bizonyoságot tesz, mindattól megkülönböztessük, ami evangéliumnak vagy keresztyén hitnek adja ki magát.

Jelenleg a keresztyénséget nagyon felületesen teljes mértékben azonosítják a múltból magával hozott társadalmi, világnézeti, szociológiai és egyházi képződményekkel. Ennek következtében, először, az evangéliumot meghamisítják, másodszor, a keresztyén hit ideológiává és ideológiai kiszolgálóvá vagy harci eszközzé válik. Ebből adódik a teológia, az őrálló tiszt és az útmutatás létfontosságú feladata. Ezzel olyan pontra érkezünk, ahol pontosabban meg kell határozunk fogalmainkat.

Mi a különbség a *keresztyény hit és az ideológia között*? Mit jelent ez: „ideológizálódott keresztyénség”. „visszaélés a keresztyénséggel”? — Teljes mértékben tudatában vagyunk annak, hogy a keresztyén hit a marxista vagy az atheista-polgári existencialista számára csak egy „ideológia” a többi között. Alapjában elhibázott minden „ideológiai” vita erről a kérdéstről kívülállókkal. Nekünk csak az adatott, hogy a belül valókkal közösségben és a kívül valók iránti szolidaritásban, megéljük az egyház teljes bizonyágtételét ige hirdetésben és külső formában, bizonyágtételben és szolgálatban, röviden: bizonyágot tegyünk az evangéliumról. Arról van szó, hogy az egyházon belül tisztázzuk ezt a kérdést és tudjuk,



mi az ideológia a hittel ellentétben. A keresztyén hit nem ideológia, nem zárt ideológiai rendszer, amely előre és tévedhetetlenül feleletet adna minden múltbeli, jelenlegi és jövőbeli kérdésre, a világkép kérdéseitől az ember technikai lehetőségeinek a kérdéseig. Hanem önmagáról való bizonyosságtétele szerint „hit”, az emberileg „bizonytalan” minden terhével, ami a „hit” szóban rejlik. A hit odaadás, önátadás a Jézus Krisztusban kijelentett üdvüzenetnek, amiből következnek az Isten és az ember melletti egzisztenciális döntések. A hit ótestamentumi fogalmában az Isten *igéjére, igazságára* (És 7:9 vö. Zsid 11, Jak 2:17kk) való hagyatkozás, mint *engedelmesség* is lényeges. Az Újtestamentumban is fontos ez a hitre nézve. Ennek az Istenre hagyatkozásnak az ember földi egzisztenciájának a nem-biztosítottága felel meg. Az ideológiák ilyen *biztosítást* adnak. A keresztyén ember, az egyház, Istenben, Istenből él, aki nem közvetlenül fogható, hanem szavai, ígéretei, ítéletei és kegyelmes cselekedetei mögött a „mi Atyánk” és minden dologban hitbeli engedelmségünkre vár. Ez a „bizonytalanság” akarta például a „törvényt” — ahogy azt a kortársak értették — Jézus és Pál idejében a maga rendszerével számúzni és ezzel ideológiává torzította az ótestamentumi prófétai hitet.

Az „ideológia” szó a felvilágosodás idején, a 18. század folyamán keletkezett, *Destutt de Tracy* alakította ki; ezzel a fogalommal, amelyet meg szeretnénk tartani, az idők folyamán egy lényeges vonás kapcsolódott össze, nevezetesen a „*hamis tudattartalom*” gondolata. Maradjunk ennél a pusztán fenomenológiai tartalomadásnál; hiszen minden gondolatrendszer olyan tartalmakat fedez fel más rendszerekben, amiket tévesnek nyilvánít, — hogy joggal vagy jogtalanul azt most ne kérdezzük. Hozzánk, keresztyénekhez nem illik, hogy gőgösen és leértékelően beszéljünk az ideológiáról, nemkeresztyén vallások és gondolatrendszerek esetében addig, amig kimutatható, hogy *keresztyén hitünket, keresztyén egyházainkat idegen gondolatok hatják át*. Belső teológiai használatra azonban elkerülhetetlen, hogy ne használjuk az ideológiai és az ideológizálódás fogalmát, éspedig a hamis tudattartalom már említett vonásával. Tudjuk, milyen történeten ment keresztül ez a szó a 19. és 20. században. Azt sem szükséges bővebben kifejtenem, hogy *Marx* Károly fejtegetései a szellem (tudat) és a társadalmi helyzet közötti összefüggésekről, igen nagyjelentőségűek a teológiára nézve, teljesen eltekintve attól, hogy ő a maga részéről milyen következtetéseket vont le a vallás eredetére és értékére nézve. Fejtegetései jelentősége abban van, hogy *az egyházat újfajta önvizsgálatra kényszerítik; amit sajnós évtizedeken át nem végeztek el és ami ma is legfeljebb személyes döntésekben történik meg*, ezek a fejtegetések azonban olcsó elutasításokra és elítélésekre készítettek az egyházakat. Éppen az önvizsgálat és az új társadalmi és technikai helyzettel kapcsolatos döntések elmaradása mutatja, hogy a keresztyénség, ahogy ma értelmezik, messzemenően ideológizálódott és mint *ideológia lép fel más ideológiákkal szemben*, ahelyett, hogy hitként értenék és a hitből kiindulva adna feleletet. Az önvizsgálat kérdéseinek ugyanis kb. így kellene hangzania: Vajon az egyházra bízott evangélium hirdetését nem hamisítják-e meg oly módon, hogy „Krisztust” és „keresztyénséget” mondanak, azonban a mögöttük igen könnyen kimutatható a csoport- és egyéb érdekek jelentkezése, kimutathatók olyan gondolatok, amelyek *nem tartoznak lényeg szerint a keresztyén hithez, hanem valamilyen idegen rendszerhez*. Az ilyen esetekben a keresztyénség a fontos kérdésekben valami idegen ideológiával kerül egy szintre; olyasmí történik, amit az UT a *me syschematizesthe* (Róm 12:12) kifejezéssel megtilt és ami egyenlő az evangélium meghamisításával.

A különbségtétel egyáltalán nem egyszerű. A hit *bizonyosságot akar tenni és alakot akar ölni*, ez hozzátartozik a lényegéhez. A hit megállapításai —

eltekintve attól, amit kívülálló mitológiának tartanak — bizonyos logikai összefüggéssel bírnak és egymással rendszert alkotnak, amelyben az elsődleges hitbeli döntésektől elkezdve, minden dolog gyakorlati értékeléséig, mindennek megvan a maga helye. A hit hanyatlása, eltűnése az egyéni, illetve gyülekezeti tudatban nem jelenti a keresztyén rendszer egyidejű összeomlását, a statikus *értékrendszert*, vagy annak egyes alkotó részeit, „értékeit” még soká, talán a teljes megüresedésről egyáltalán nem is tudva, „tartják”, keresztyén hitélet nélkül. A keresztyén hit helyére valami más ön- és világértelmezés lephet. (Üres csigaházakat birtokba vehetnek mérges pókok, amelyek házuk miatt még nem válnak bekés csigakká). A hit hanyatlása és a hitnek *idegen gondlattartalommal való pótlása* észrevétlenül odaig mehet, hogy a kvantitatív változások kvalitatívva és a „keresztyénség”, mint olyan, kérdéses új képződménnyé válik. Ideológizálódik, „ideológia” lesz belőle (a szó belső egyházi használatra szolgáló fentebb vizolt értelmében).

Az egyháztörténet bőségesen igazolja azt a megfigyelést, hogy *az egyháza egyszer beszívargott idegen ideológiai alkotórészek* ritkán tűnnek el; ideiglenesen sikerül visszaszorítani őket, búvó pataként a föld alá mennek, hogy azután újra előtörjenek. Így a mai egyháztörténelem, a látható Ökuméné, a legkülönlegesebb „vallási múzeum”, ahol a lehete-rogebb eszméket és gyakorlatokat lehet megcso-dáni. A reformációk alapjában véve olyan kísérle-tek, amelyek a deformált egyházból megújult, refor-mált egyházat akarnak csinálni. Az egyháztörténelem kezdettől fogva olyan ideológiai elemeket hurcol magával, amelyek a keresztyénség előtti korból, nemkeresztyén vallásokból és rendszerekből származ-nak (pl. a parsizmusból és a görög filozófiából). Ehhez jön még, hogy az egyház ma, mind Keleten, mind Nyugaton *keresztyénség utáni korban* él. A külső keret, az egyház közéleti jogi helyzete, még megvan a *keresztyén Nyugatról* való hangos beszéd azonban a világosan látó embert nem csahalhatja meg afelől, hogy egy keresztyénség utáni korba érkez-tünk el az ún. keresztyén Nyugaton is. Annál nagy-obb a veszély, hogy keresztyénséget mondanak és valami mást értenek rajta. Annál sürgetőbb elvégezni magunkon az említett „újszerű önvizsgálatot.”

Vegyünk elő egy próbakérdést. *Hogyan áll a dolog a szeretettel az egyházban és az egyház teremtés iránti szeretetével?* Az Isten szeretetéről szóló üzenet szerint — ahogy Jézus Krisztusban kijelentetett — a hitből szeretet következik. Ha eltűnik a hit, meg-fogyatkozik a szeretet, sőt el is tűnhet, a langymeleg szeretet diabolikus ellentétében, *gyűlöletbe* csaphat át. A gyűlöletnek különös *hajlama van a rendszere-zésre* és kész arra, hogy átvegyen üres kereteket, befészkelje magát rendszerekbe. Az egyháztörténelem nagy ellentmondása egyre világosabban láthatóan — legalábbis az egyház és az evangélium megvetői számára — abban a tényben áll, hogy a keresztyén hitet története folyamán újra meg újra és tulajdon-képpen növekvő mértékben *gyűlölet-ideológiává tor-zították*, és hogy ez az ideológia testvérháborúkat, inkvizíciót (ami nem korlátozódik a római katolikus egyházra) hívott létre. Növekvő mértékben! — mert egy nagyinkvizitor sem adta volna beleegyezését olyan mai tömegpusztító fegyverekhez, amelyek nem-csak a gonosz embereket, hanem az egész teremtést veszélyeztetik. Honnan van az, hogy az egyházak — jöllehet a technikai fejlődés a háborút mint az ember-ség kérdései megoldásának eszközt, értelmetlenné tette és vezetó államférfiakat arra kényszerít, hogy az általános leszerelést követeljük — a tömegpusztító fegyvereket még elméletileg (dogmatikailag-etikailag) és gyakorlatilag helyeselni tudják? Honnan van az, hogy a békeszerető keresztyénség Nagy Konstantin óta fő egyházi áramlatában harcias moz-galommal, és a megváltás jele harc jelvényé („in hoc signo...!”) vált? Az átmeneti idő dokumentum-gyűjteményét Adolf Harnack tette közzé, elfelejtett és kevésbé figyelembe vett „Militia Christi” (Tübin-

gen, 1905) című könyvében. A Vilmos császár korabeli tudós nem ütközött meg azon, hogy a kereszténység olyan rugalmasan alkalmazkodott ehhez a világhoz. Az apokaliptika gyűlölet-ideológiáját földi síkón anticipálták és az az egyre inkább keresztényé váló állam fontos ideológiai fegyverévé vált.

Jézus Krisztus evangéliuma, O maga, legyőzte ezt a gyűlölet-ideológiát, az egyház azonban bizonyos idő után megnyílt a gyűlölet idegen elemei előtt. *Régi környezetét át volt itatva a gyűlöletnek ezzel az ideológiájával, ami a régi keleti dualisztikus világnézetben gyökerezett.* Érdekes lenne utána járni és mindazokat a betörési helyeket felmutatni, amelyekén át ezek az egyházba behatoltak. A keresztényen apokaliptika még ismeri Jézus feleletét az ártatlanul elviselt szenvedés nagy kísértésére: nem a kard az, ami a keresztényen embert, az egyházat mint olyat védi; nekik csak a *hypomoné* útja adatott (Jel 13:10), a türelmes szenvedés az ellenséges világban. Két forrást mégis említsünk meg külön is.

A *Qumrani szekta* pusztulása után bizonyára annak sok követője talált új otthonra az egyházban. Mindenesetre, megfigyelhető, hogy az újtestamentumi irodalom későbbi rétegeiben több olyan dolog van, ami Qumranra emlékeztet, mint a valószínűleg korábbi rétegekben. Ez a dualista vonásoknak, háborús képek keresztényen életre való alkalmazásának és a barát-ellenség-gondolkodásnak a megerősödését jelentette. Ezt a még vitatott kérdést azonban éppen csak megemlítem.

Sokkal világosabban látunk azonban egy másik és lényegesen fontosabb betörési kaput a nagy nyugati egyházatyában, Szent *Augustinusban*. A manicheizmusból való „megtérésére” tekintettel évszázadokon át egyáltalán fel sem vetették a kérdést, hogy egyáltalán és mennyire hatottak tovább nála és bukkantak fel benne manicheista gondolati elemek. Igaz, hogy *Eclanumi Julianus* már életében megvádolta Augustinust manicheista gondolatok átplántálásával, azonban még *Harnack* *Lehrbuch der Dogmengeschichte* című könyvének különböző kiadásai is csak ingadozó álláspontot hoznak ebben a kérdésben (vö. 3. Auflage. 1897, III. 196 Anm. 8. igenlő; 4. Aufl. 1910, III. 211 Anm. bizonytalanul tagadó). A manicheista irodalom újabb kutatása lehetővé tette a dualista-ideológiai elemek manicheizmusból való eredetét Augustinus gondolkodásában.

E. *Buonaiuti* jogosnak érezte annak a megállapítást, hogy Augustinus De civitate Dei-je a történelemre alkalmazott manicheista dualizmus (Gesch. d. Christentums, Bd. 1. Altertum, Basel, 1948, 398, vö. A. Adam, Der manich. Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, ThLZ 1952 (77) 387. Sp.). Az újabb Augustinus-kutatás, a legfontosabb gnosztikus-manicheista iratok ismeretessé válásával elkezdődő kutatások, részletekben is megerősítették ezt a tételt. A nem németnyelvű irodalmat figyelmen kívül hagyom és csak két német tanulmányra utalok, mindkettő Alfred *Adam*, betheli egyháztörténész tollából való: 1. a már idézett, 2. „Das Fortwirken des Manichismus”, Zeitschrift f. Kirchengesch. 1958 (69) 1—25, ahol tájékozódni lehet a további irodalomról.

Vitathatatlan az orientalista szinkretizmusra anvnyira jellemző *dualista világszemlélet*, amely dogmatikai és etikai tételekben lényegbevágóan érvényesül. Ez a dualizmus már nem az UT korlátok közé szorított, látszólagos dualizmusa, amelynek elvették az életét. *Augustinus* fiatal korában tíz évig a manicheizmus követője volt (373—384), 386-ban történt megtérése után a manicheizmus ellenségévé vált. Később a római birodalom szélén fekvő észak-afrikai Hippo püspöke lett (395). Ez a terület két tekintetben is határgyáz határát. A sektákkal (donatistákkal, manicheusokkal, pelágiánusokkal) kellett harcolnia, akik egyben a birodalom ellenségei is voltak. Mert ezek a „barbárok” — mint a római birodalom szélén mindenütt — le akarták rázni a római igát: „Az egyházi ellentét összeolvadt a Róma

elleni gyűlölettel — mondja *Heussi*, *Kompendium*<sup>11</sup> S. 105, § 35 h. — és a római földesurak latifundiumai következtében kimondhatatlanul elszegényedett nép társadalmi elégedetlenségével együtt a punok nagy szociális-forradalmi felkelésébe torkollott, — miután 343 óta *Constans* császár erőszakkal próbálta elfojtani a donatizmust.” Augustinus nemcsak keresztényen volt, hanem testestől-lelkestől római polgár is. Politikai kérdésekben a római polgár magatartását tette magáévá, természetesen keresztényen színezettel, így lett a *nyugati kereszténység első kimondott ideológusa*, aki egy grandiózusz szintézishez, olyan rendszerhez jutott el, amit ma semmiképpen nem azonosíthatunk az újtestamentumi Krisztus-hittel. Említsük meg legalább a fő vonalakat és a legfontosabb fogalmakat.

A legismertebb fogalom: a *civitas Dei*, és a *civitas Diaboli*, semmiképpen nem företlen folytatása az UT Isten királyi uralmáról szóló üzenetének. Már *Traugott Hahn* több mint hatvan évvel ezelőtt felfedezte, hogy ezek a kifejezések már *Tyconius*-nál (4. század) is megvoltak. A manicheista liturgiai szövegek egész sor szinonimát szolgáltatottak ehhez, különösen az ördög birodalmát illetően: az ördög városa stb. (Vö. *Adam* ThLZ 1952. Sp. 389). A manicheista „Kephalaia”-ban az összes nem-manicheista vallásokat és az összes világi államot a *sötétség birodalmához számítják*: „Azok királyának a szelme, akik a sötétséghez tartoznak, uralkodik ma az ország és az egész kozmosz kormányában és hatalmaiban; azokra gondolok, akik az egész teremtesen uralkodnak, amennyiben az embereket tirannizmus-sal önkényük szerint megalázzák” (Keph. Hrg. v. C. *Schmidt*, I/1., Stuttgart, 1940. Seite 33., 5—8. idézve *Adam* fenti tanulmányából 389 Sp., vö. De civitate Dei XIV. 29). — *A világ két táborra van osztva*, amelyek között nem lehetséges tárgyalás, béke és koexistencia — mondanánk ma.

*Augustinus corpus-fogalmáról* kiderült, hogy a manicheista corpus-fogalommal függ össze; messze túlmege azon, amit Pál értett a soma Christu alatt; a későbbi *corpus Christianum* vonalába esik. Egyházfogalmát manicheista gondolatok árnyékolták be: a tanításában szereplő hierarchikus tagozódású *üdv-intézmény* nem az Újtestamentum egyháza. Kizárólagossági igénye és türelmetlensége a nem egészen vonalas kereszténynek, azaz heretikusok iránt, a manicheista türelmetlenségre emlékeztet. *Az egyház a látható Isten-országa*, a kegyelem birodalma. Az egyházon kívüli világ a gonosz birodalma. A *civitas terrena* a bűnnel van összefonódva. Mindkettőnek földöntúli eredete van és a kettő harcban áll egymással. A világtörténelem hat korszakban játszódik le és a két birodalom keveredéséből és harcából áll. *Az állam a bűnből érea*, ha azonban az egyházat szolgálja, lehet bizonyos értéke, így pl., ha a birodalom üldözi és megbünteti a heretikusokat és szolgál az egyháznak. Augustinus már az öskeresztény reménység és eschatologia jelentős részét „*mitológizáltlanította*” — saját ideológiája kedvéért, amelyben az apokaliptika ezeréves birodalmát olyan uralomként fogta fel amely már most jelen van és megvalósul az egyházban és a keresztényen rendszerben. Ennek a vulgarizálásnak és szekularizálásnak jelentős következményei lettek. Augustinus azt követelte a birodalomtól, hogy üldözze a heretikusokat és lázadókat. Luk 14:24-ről adott exegézise a karthagoi vitán (411) híressé vált ugyan, de semmiképpen nem lehet legitim keresztényen exegézisnek nevezni: „Cogite intrare...”

Az ő szemében a római birodalom egyre inkább olyan hatalomként jelenik meg, amely képes a káosz-hatalmakkal szembeállítani. Mint *római polgár* állam-polgári és társadalmi kérdésekben úgy gondolkozott, mint egy római. Átvette pl. a „bellum justum” jogi fogalmát. A rómaiak ezen olyan háborúkat értettek, amelyeket a *pax Romana* érdekében, a római birodalom, a gyarmati birodalom megvédéséért folytattak szabadságszerető gyarmati népek ellen, amelyek mint „barbárok” csak a sötétség gyermekei

lehetek. Meg kellett érnie Augustinusnak, hogy halála idején a barbárok ostromolták püspöki városát (430).

Ezt a római gondolatot még további kapcsolatba hozták a keresztyén gondlattal, ideológiává tették. Az egyházzal kapcsolatos fogalmi mint a *societas justa*, *societas unitatis*, *numerus sanctorum*, *numerus electorum*, illetve ezek ellentétei, mint a *massa perditionis*, *massa peccata*, *massa damnabilis*, *massa damnata*, — társadalmi kategóriákká is váltak, amelyek mélyen befolyásolták a kezdődő középkort. Hogy csak egyet emeljünk ki a fogalmak közül, a „*massa perditionis*”-t vizsgáljuk meg közelebbről. Augustinus a korábbi latin egyházi nyelvtől eltérő értelemben használja ezt a szót, manicheista gondolatokat kapcsol össze vele. A szó a gnosztikus *bolos* (földanyag) fordítása és a földrögre utal, ami a tüzes ítélet után a gonosz emberekből és szellemekből, a gonosz világból meg fog maradni. (E. *Buonaiuti*, *Manicheism and Augustine's Idea of 'Massa Perditionis'*, *Harv. Theol. Rev.* 1927 (20) 118; Adam, *ZKG* 1956 (77) 17k). Az egyház a világozság városa ebben a világban, feladata a gonosz világ elleni harc. A római polgár számára ez a gonosz világ a lázadó barbárokban és a heretikusokban volt kézzelfogható, akik megrendítették a birodalmat. Ezek ellen harcolni, fegyverrel is, keresztyén feladat. Bár az aszkéták élete magasabbrendű, amit azonban azok imádságaikkal és liturgiáikkal végeznek, ugyanazt teszik a katonák fegyvereikkel (Bonifatiushoz írt levele, c. 4—5.).

Ettől az ideológiai beállítottságtól vezetettve — ami nagyon eltávolodott az Újtestamentumtól — jut el azokhoz a háborúval kapcsolatos elképzelésű nyilatkozataikhoz, amelyeket ma olyan teológusok támasztanak fel, akik az egyház és a keresztyénség megmentését csak a világháború árán tudják elképzelni és ezért mindent megtesznek, hogy igazolják a háborút, az atomfegyverek korszakában is, a világ gonosz felével szemben. Amit mi ma már csak cinizmusnak tudunk nevezni, az nála még *valóság-idegen*, *ideológiai naivitásként* jelentkezik: „Mit is lehet felhozni a háború ellen? Azt talán, hogy elpusztulnak olyan emberek, akiknek egyszer úgy is meg kell halniuk? Ezt kifogásként csak a féltőkhöz illik, az istenfélőkhöz azonban nem...” Elítéli az erőszakos tetteket, a háborút azonban, ha a jók viselik a gonoszok ellen, Istennek tetsző munka (Contra Faustum, XXII, 74, idézve: Heering, *De zondeval van het Christendom*,<sup>4</sup> Utrecht, 1953, 47. old). A kutatások igen érdekes részleteket tárnak fel, amelyekre nem térhetünk ki. Hogy Krisztus a mitológiai *gigas gigantum*-má válik, hogy a *De civitate Dei* egy *gigantomachiát* akar leírni, hogy még a mű beosztása is manicheista példát követ, hogy az evangélium benne messzeemenő valami történetfilozófia dekorációjává vagy leplezőjévé válik, mindez jól jegyezzük meg: nem állott Augustinus szándékában. — Ezt egyre világosabban látja a kutatás.

Ezt a változást az Újtestamentummal összehasonlítva csak az evangélium ideológiává torzításának vagy szekularizálásának nevezhetjük. H. H. *Watz* (*Sinn und Unsinn der Weltgeschichte*, *Schriftenreihe der Ev. Akademie*, IV. 6. Tübingen, 1947. 16kk. — *Adam ZKG*, 1958 (69/...) helyesen ítél, amikor úgy véli, hogy az őskeresztyén eschatológiának történetfilozófiájává, vagy ahogy mi mondanánk, ideológiává való szekularizálásának ez a kezdete végül is a „*Hegel és Marx*” rendszerében fejeződött be, mint tiszta világszemlélet.” Hogyan jutottak el az egyházi fejlődés során a mitológiától, az eschatológiának a horizontálisból a vertikálisba való tolaság, a temporális eschatológia helyett az axiológikus eschatológiáig, ami tulajdonképpen már nem eschatológia, hanem axiomatica. — arról itt már nem beszélhetünk. A *világnézetté válás útja* volt ez. A világtörténelemnek a hegeli filozófiában megtalálható periodizálása, a valóságnak, Isten teremtésének két birodalomra való felosztása, a kettős predestináció

tanításának szigorú kálvini megfogalmazása és még olyan sok más tan már Augustinusnál megtalálható. Befolyása nyugaton nemcsak áldásos volt, hanem egyes vonatkozásokban súlyos következményekkel is járt.

A római impérium szétesése, az európai népeknek legtöbbször karddal való megterítése a keresztyénségre, a nyugati egyházaknak Róma felsősége alá történt összefogása, a pápai egyház előállása a maga egész keresztyén világra kiterjedő hatalmi igényével, az egyházi és világi erők harca a pápák világi hatalmi igényei miatt, a keresztes hadjáratok, amelyek elsősorban az egyházi hatalom növelését voltak hivatva szolgálni — az egyháztörténelemnek mindezek az eseményei mélyen összefüggnek a keresztyénség ideológizálásával, a Jézus Krisztus nevével való visszaéléssel.

Megint csak egy kérdést szeretnék kiragadni: a *keresztes hadjáratok* kérdését. Egyikünk se tudja elképzelni olyan Jézus-logiónt, olyan „missziói parancsot” az Újtestamentumban, amelyik igazolná a keresztyénség keresztes hadjárat által való terjesztését és védelmezését. A keresztes hadjáratok gondolata csak a keresztyénség növekvő ideológizálódása után volt elképzelhető, egyáltalában elgondolható. Említsük meg legalább a két legfontosabb rugót: 1. a római egyház és a pápák világhatalmi pozícióra való törekvését, 2. az újtestamentumi missziói gondolatnak a kard-gondolatra való cserélését: a hitetlen világ kérdésére, a harcias izlám kihívására, karddal akartak felelni. A *corpus Christi corpus Christianum* má vált, a szenvedő apostolokból keresztes lovagok és tábori lelkészek lettek. A keresztes hadjáratokat az egyház legfőbb méltóságai sugallták. (*militia S. Petri*), propagandistái papok és szerzetesek voltak. Olyan vállalkozó szellemű lovagok és fejedelmek vezették őket, akik a területeket nemcsak felszabadították, hanem le is igázták és kizsákmányolták. Jutalmuk az egyházi bűnbocsánat volt és mindaz, amit kalandokban, kincsgyűjtésben megszerzhettek. Könyörtelenek voltak. Majd csak Saláddinnál tanultak némi lovagiasságot. Aki ellenállt, az kiirtották. Az *idegen világ és az idegen vallás kihívására nem az újtestamentumi hittel adtak feleletet, hanem a manicheizált keresztyén ideológiával, átvették az izlám módszereit, amely a maga részéről szintén sokat kölcsönzött a manicheista ideológiából.*

A 10. századtól kezdve megjelennek az egyházilag felszentelt hadizászlók. Hamarosan nemcsak a „pogányokat”, hanem a más hitű vagy más kultúrájú keresztyéneket is kíméletlenül felszabadítják és leigázzák, „pogányokként” kezelik őket. Ugyanakkor kényszerű latinizálást és romanizálást végeznek. Már a negyedik keresztes hadjárat (1202—1204) sem látta egyáltalán a Szentföldet, hanem egy régebbi keresztyén ország romjain latin cosszárság véres létrehozásával foglalkozott és a Kelet egyházi leigázását végezte. Raboltak, gyarmatokat alapítottak a Balkánon, amelyek részben egész a török uralomig nyugati kezekben maradtak. És a legborzasztóbb az ún. gyermek-keresztes-hadjárat volt (1212). Végeredménye: az izlám óriási terjeszkedése és ősrégi keresztyén területek elmerülése ebben az árban.

Ezen ideológizálódási folyamatok során vált a pápaság *világi hatalommá*, az *egyház állammá*, más földi államok között Nyugat végzetesen átitatódott olyan gondolatokkal, amelyeknek semmi közük nem volt az evangéliumhoz. És ez az ideológia még ma is él, sőt új virágzását éli. Hogy lehetett ezt a gondolkodási rendszert, ezt a gondolkodási sémát röviden jellemezni? „Mivel a keresztyén vallás az egyetlen igazi vallás, így „abszolútságából” következik, hogy csak neki és követőinek van teljes létjoga. Az e vallás nyomán előállott kultúra és társadalmi rend terjesztésére igénybe lehet venni ennek a világnak minden hatalmi eszközeit, megtartása érdekében pedig még sokkal inkább. Aki nem tartozik az igazi — „nyugati” — egyházhoz, az a gonosz világhoz tartozik. A látható istenországa a földön az egyház és a keresztyén állam, amennyiben az utóbbi aláveti

magát az egyháznak. A sötétség világával szemben minden eszköz megengedett és jó, ha hatékony (az ABC-preventív háború is), egyébként el kellene pusztulnia a keresztyén világnak. De nem fog elpusztulni, mert azt az ígéretet bírja, hogy győzedelmeskedik a pokol kapuin. Tehát reménységgel nyúlhat az atomfegyverekhez, minden érték védelme érdekében.”

Nos, ez egy kicsit eltúlzottnak, karikírozottnak hangzik, legalábbis hallgatóink előtt. Aki azonban olvasta azt az iratot, amelyet hónapokkal ezelőtt csaknem minden nyugat-európai családnak megküldtek, az tudja, hogy milyen tragikusan komoly és igaz ez. Az „Ideológia és koexistencia” című füzetre gondolok és az „Amerikának ideológiára van szüksége” (írta: P. Howard és Campbell) könyv formában megjelent kiadványra a *Moral Rearmament*, „Morális felfegyverzés” információs szolgálatából. Ebben a keresztyén hit elemeit, sőt az egész keresztyénséget, mint *megfelelő ideológiát* íqlajánlják a kapitalista társadalmi rend önfenntartásának szolgálatára. Ebben az áll: a harmadik világháború már megkezdődött. Két ideológia harcol. Az egyik azt mondja: hogy a világot *Isten Lelkének* kell uralnia. A másik ideológia, a kommunizmus, amely azt mondja, hogy az embernek kell uralnia a világot a *többi ember kizsákmányolása* által. A világnak nem háború és koexistencia között kell választania, hanem fegyverkezés vagy kommunizmus között. — Ez sem karikatúra, hanem a tények pontos visszaadása.

De elég a példák, foglaljuk össze a problémákat. Olyan világban élünk, amelyet állandóan az atomháború fenyeget. Ebben a helyzetben a keresztyén morál-teológia régi műfogásai nem elégségesek arra, hogy kiutat mutassanak ebből a helyzetből. Ebből a helyzetből csak egyetlenegy gyakorlati kivezető út van: az *általános leszerelés*. Ezzel nem kívánok tovább foglalkozni.

Számunkra, az egyház tagjai és teológusai számára ebből a világhelyzetből az egyház lényegét és megbízatását, alakját és ebben a világban való szolgálatát vizsgáló újszerű teológiai eszmélés követelménye adódik, mert nagyon úgy néz ki a dolog, hogy nem vagyunk világhosszág ebben a világban és nem vagyunk hegyen épített város. Kérdeznünk kell, hogy hol és miként tévesztettük el az utat mint egyház, hol és milyen rossz feleletet adtunk az emberiség nagy kérdéseire, jó feleletet pedig nem adtunk. Nem elég csak a reformáció egyházatyáit vagy az első századok egyházatyáit visszamenni. Az Újtestamentumig, sőt az egész Bibliához kell visszamennünk. Azt mondtam: „vissza.” Pontosabban kellett volna kifejezni magam: *előre* — a bibliai üzenet jobb megértése felé és az ennek az üzenetnek való jobb engedelmeskedés felé. Előre, olyan egyházként, amely nem uralkodik, hanem bizonyosságot tesz, nem parancsol, hanem engedelmeskedik, nem szolgáltatta magát, hanem szolgál, nem különíti el magát, hanem mint fény és só átjárja ezt a világot. El kell vetnünk a környezetünkkel szemben minden *exkluzív ellenséges magatartást* és a világ, és a város javát kell keresnünk.

Aki ismeri a *békeszerzés problematikáját* a jelenben, az tudja, hogy milyen nagy feladatok, milyen nagy munka vár ránk *saját egyházunkban*. Úgy kell élnünk egyházunkban, hogy az valóban soma Christu, olyan test legyen, amelyben Krisztus válik láthatóvá ebben a világban; hogy a világ ne mondhasa: az egyház nem más, mint egy letűnt társadalmi rend maradványa. Minél inkább sikerül a soma Christu megvalósítása, annál válogosabban hatnak azok az ígéretek, amelyek neki adtak.

A Prágai Keresztyén Békekonferencia ökumenikus jelentősége abban van, hogy az emberiség legfontosabb mai kérdései által (a béke megőrzése, az atomháború és a háború kiküszöbölése, a fegyverkezési kiadások óriási terhétől való megszabadulás stb.) felrátva, az egyház lényegét és feladatát vizsgáló újszerű öneszméléssel foglalkozik és minden egyházat

ilyen eszmélésre és az annak megfelelő tettekre hív fel a maga helyén. Nagyszerű teológiai munka ez, amely éppen csak elkezdődött.

## A TÖMEGPUSZTÍTÓ FEGYVEREK ÉS A LESZERELÉS

### 7. munkacsoport

A leszerelés, mégpedig az általános, teljes és nemzetközileg ellenőrzött leszerelés a népek közötti tartós béke és biztonság megvalósításának legrealisabb útja. A leszerelés csak a nagyhatalmak és az országok kormányainak közös megegyezése, az Egyesült Nemzetek Szervezete által biztosított és az államok törvényhozása útján ratifikált nemzetközi szerződés alapján jöhet létre. Ezért gyakorlati létrehozása a nemzeti és a nemzetközi fórum feladata. A társadalom, a társadalomban küzdő békeerők, az egyházak és az egyházak külön és együtttható békeszolgálat nem megvalósítói a leszerelésnek, mert nem ők szavazzák meg és nem ők kötik meg az erre vonatkozó nemzetközi szerződéseket, hanem annak létrehozásáért, a politikai fórumok által való megvalósításáért küzdő erők. Ezért kell külön is feltenni a kérdést: „Mit tehetnek a keresztyének és az egyházak a leszerelésért?”

1. A keresztyén békeszolgálat feladata a nemzetközi béke lehetőségeivel való beható és állandó foglalkozás. A keresztyénség a leszerelést, mint a nemzetközi béke megvalósításának leghathatósabb módját ismeri fel.

2. A keresztyén békeszolgálat a mikesai és az esaiási próféciák, valamint az evangéliumi tanítás iránti engedelmeskedésből és a nemzetközi helyzet realis ismeretéből helyesli és sürgeti az általános, teljes és ellenőrzött leszerelés megvalósítását. Ezért ahol erre lehetőség van, hazai és nemzetközi fórumokon, egyházi és társadalmi alkalmakon a leszerelés mellett nyilatkozik.

Bár a Szentírás vizsgálata inkább a béke teljes problematikájára nyújt eligazítást, — gondolhatunk itt az Ótestamentum tanításaira, a felebaráti szeretet parancsának megismétlődő közlésére, az élet és halál lehetőségei közötti választásra, illetve az élet pártján való isteni döntés megmutatására, vagy akár a zsoltár nagy tanítására: „A jövő a béke emberé”, — azonban a leszerelés kérdésében is eligazít bennünket az ótestamentumi prófécia: fegyverveikből kapákat és dárdákból metszőkéseket csinálnak (Mik 4:3—5, És 2:4, Hós 2:17, Ez 39:9—10, Ez 34:25). Az Újszövetségből, helyes ígértelmezéssel alkalmazni lehet Jézus Krisztus által a Gecsemáné kertjében Péternek adott parancsot: „Tedd helyére szabályadat, mert akik fegyvert fognak, fegyverrel kell veszniük” (Mt 26:52).

A prófétai kijelentéssel kapcsolatban leggyakrabban hangoztatott ellenérv az, hogy itt olyan isteni ígétről van szó, amely majd az idő végén, az eschatonban teljesedik be. Valóban igaz, hogy a prófétai ígéreteknek megvan az eschatonra vonatkozó perspektívája. Azonban az eschatonban beteljesedő isteni ígéretekre való engedelmes felkészülés Isten népétől, így az egyháztól is azt igényli, hogy már itt, az időben, a történelemben munkálkodjék azok beteljesedésén. A hit előrehozza az eschatont. Az egyház helyes engedelmeskedése az, hogy már itt úgy él, mintha az örökkévalóságban élne, vagyis az eschatonban kiteljesedő életrendje szerint igyekszik élni. Ami a mikesai és esaiási próféciák szerint azt jelenti: minden lehetőleg megtesz azért, hogy a fegyverekből már most kapák és a dárdákból metszőkések készüljenek.

A Jézus Gecsemáné-kerti tanítása helyes értelmezésénél figyelembe kell venni Luk 22:36-ot is, ahol az evangélista közli Jézusnak a Gecsemáné-kerti jelenet előtt elhangzott mondatát: „De most, akinek ersénye van kivegye, hasonlóképpen a táskát, és akinek nincs, adja el felső ruháját és vegyen szabályát!” Majd a tanítványok jelentésére, hogy van két szabályjuk, azt mondta: „elég.” (Luk 22:35—38.) Így

fellegyverkezve mentek a Gecsemáné kertjébe, ahol beteljesedett Jézus elfogatása. Miután használta Péter a szablyát és levágta a főpap szolgájának egyik fülét, azután mondta Jézus: „Tedd helyére a szablyádat!” — Ez a tanítás tehát semmiképpen sem a pacifizmust igazolja, helytelen ennek az igének ilyen pacifista értelmezést adni. Ennek az igének az összefüggéseire figyelő exegézis sokkal inkább a leszerelés kérdésében való teológiai állásfoglalásnak adja meg az igei alapját.

3. A keresztyén békeszolgálatnak foglalkoznia kell a leszereléssel kapcsolatos javaslatokkal, így a Szovjetunió, az Egyesült Államok és az el nem kötelezett államok javaslataival. A Szovjetunió javaslatánál különös gondot kell fordítani a javaslat indokolására. A leszerelés nem önmagáért megvalósítandó feladat. A népek békés egymás mellett élésének lehetőségét kell megvalósítani, s a fegyverkezésre fordított összegek felszabadulásából egyrészt a népgazdaságot kell erősíteni a nép jólétére, másrészt a gazdaságilag elmaradott népek megsegítését kell szolgálni. Az el nem kötelezett országok javaslataiból a nemzetközi ellenőrzés megvalósítására vonatkozó fáradozások érdemelnek nagyobb figyelmet.

4. A keresztyén békeszolgálat feladata a leszereléssel kapcsolatban támogatni a leszereléssel kapcsolatos társadalmi erők hatékonyságát. Ilyen első sorban a Moszkvai Leszerelési- és Béke-Világkongresszus. Ez kifejezésre juttatta, hogy valamennyi nép érdeke a leszerelés. Sőt itt az is nyilvánvalóvá lett, hogy a legkülönbözőbb világnézetek elvi alapon és a humánus érvényesülésében helyeslik, támogatják és sürgetik a leszerelést. A moszkvai kongresszuson részt vett keresztyének és különböző vallások hívői egyetemesen kifejezésre juttatták, hogy nemcsak a különböző hitvallású keresztyének, de valamennyi vallás hívői és követői helyeslik a leszerelés megvalósítását. A keresztyén egyházaknak és hívőknek propagálniuk kell a moszkvai kongresszus felhívását, mint az emberiség legegységesebb követelését.

5. A keresztyén békeszolgálat feladata a leszereléssel kapcsolatban megvizsgálni az egyes nemzeti hadseregeknél működő katonai és táborigyelmeztetés nem egyszerű problémakörét. A leszerelést, mint a béke megvalósítását helyeslő és támogató egyház lelkesze, vajon aktív tagja lehet-e valamelyik hadseregnek, amely hadsereg potenciálisan magában hordja a háborút, így az emberpusztítás lehetőségét? Ugyanaz az egyház szólhat-e kétféle nyelven? Követelheti-e a leszerelést, és áldhatja-e ugyanakkor a fegyvereket? Ez a konkrét kérdés együtt vizsgálandó a hitvallások és teológiai tanítások háborúra, hadkötelezettségre s általában a „fegyverre” és „hatalomra” vonatkozó tételeivel.

6. A keresztyén békeszolgálat feladata, hogy az egyházak gyülekezeti igehirdetését és lelképásztorkodását segítse olyan témák, teológiai kérdések kidolgozásával és egyházi szempontú nemzetközi tájékoztatások megadásával, amelyek révén a gyülekezetek leír az egyház helyes állásfoglalása, keresztyén magatartást és erkölcsi felfogást meghatározó döntése. Erre a keresztyén békeszolgálat a saját és különböző egyházi sajtót is felhasználhatja.

Az egyházak elsőrendű feladata ebben az, hogy a hatáskörükbe tartozó egyháztagok számára — nem politikai, hanem evangéliumi nyelven — tegyék világossá, hogy a béke nem jön létre magától, hanem azt megegyezés alapján, az általános és teljes leszereléssel kell és lehet megvalósítani.

Az egyházak egyik komoly feladata ebben feloldani a vallásos emberek között található feszültséget, amely abból adódik, hogy lényegében politikai célkitűzést kell támogatniuk, amelyek zászlóvivői között jórészt ateisták viszik a főszerepet. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a vallásos emberek helyenként más fogalmuk van a békességről — különösen az Isten békessége és a lelki békesség területén — s úgy vélik, hogy a leszereléssel létrehozandó földi békesség nem tartozik az egyházak feladatkörébe. Ezt a kérdést körültekintéssel és nagy

türelemmel kell kezelni, hogy a fogalmak helyes tisztázásával megnyerjük az Isten békességét kívánó egyháztagokat az ugyancsak Isten akarata szerinti evilági békességért való együttműködésre. (Mellékelnünk nyilatkozat-tervezetet e cél szolgálatára.)

7. A keresztyén békeszolgálat feladata, hogy felhívja az egyházakat, hogy különböző liturgiáikba, imádságaikba a leszerelésért való imát is foglalják be. Ugyancsak keresse meg a különböző egyházi és vallásos világszerveket, melyek imaheteket és imánapokat rendeznek, hogy imatémáik közé vegyék fel az általános és teljes leszerelésért való állhatatos könyörgést is.

### *Együttműködéssel a békéért és a leszerelésért*

(Nyilatkozattervezet az aggodalmaskodók felé)

Már sokszor kifejezésre juttattuk azt az álláspontunkat, hogy a béke mindnyájunk közös ügye. Békében és nyugalomban élni mindenkinek jobb, mint háborús feszültségben, örökös nyugtalanságban s az atomháborútól való félelemben élni, vagy az atomrobbantások pillanatok alatt elpusztulni.

A béke nem jön létre önmagától, azért komoly erőfeszítéseket kell tenni. A békeszolgálat végzése közben merül fel az a kérdés, hogy fenntartás nélkül együttműködhetnek-e olyan emberek egymással, akik világnézeti szempontból egész ellentétes póluson állnak. Helyes igazság: „Ne azt keressük, ami elválaszt egymástól, hanem azon munkálkodjunk, ami összeköt egymással.”

Vajon mit tesznek a józan gondolkodású emberek, amikor valahol tüzet kell oltani, vagy más szerencsétlenség esetén segítséget nyújtani bajba jutott embereknek? Eszükbe jut-e csak egy pillanatra is, hogy megkérdezzék egymást világnézeti hovatartozásuk felől? Nem fogja-e össze őket a veszély elhárításának és a bajba jutottak megmentésének közös célja, amelynek eléréséhez minden erőt összpontosítani kell? Akkor a legnagyobb szerencsétlenség, az atomháború elhárításának és a béke megszilárdításának ügyében ne tudnánk vállalni, hogy mindent félretéve, ami elválaszt bennünket, minden erőt összpontosítsunk arra, ami elválaszthatatlanul összeköt bennünket minden jószándékú emberrel?

A keresztyén egyházak és egyháztagok előtt egyre világosabbá lesz az a tény, hogy a béke útja, amely a teljes leszerelésen át vezet a cél felé, csak akkor lesz igazán megvalósítható, ha minden jószándékú ember őszinte becsületességgel összefog. A Biblia tanítása szerint „a jövőendő a béke emberé” és „boldogok a békességszerzők”. Akik ezeket az ígéretet hitben és reményességben hordozzák, tárják ki szívüket és nyújtják ki kezüket minden fenntartás nélkül azok felé, akik más indítékokból és más szemléletből nézik az életet és a jövő nagy kérdéseit, de ugyanolyan tiszta és becsületes szándékkal munkálkodnak az emberiség nagy kincse, a béke megőrzése és végső győzelme felé.

### **AZ IFJÚSÁG BÉKESZOLGÁLATA**

#### *8. munkacsoport*

Az evangéliumot azért hirdetteti Isten egyházában, mert meg akarja győzni szívünket arról, hogy ő minden ember mennyei édesatyja, mi pedig mindnyájan kedves gyermekei vagyunk Jézus Krisztusért. Bizalmatlanságunkat akarja leküzdeni és bizalmat akar támasztani maga iránt. Azt akarja, hogy így kiáltunk hozzá: Abbá! Mi Atyánk!

Az Isten iránti bizalom, amelyet az evangélium teremt meg szívünkben, testvérként öleli magához a többi embert, hívőket és hitetleneket egyaránt, nem választ el tőlük, hanem felelőssé tesz irántuk és szolgálatukra kötelez.

Ma, amikor a bizalmatlanság szelleme megrontja az emberi együttélést a különböző fajtájú, a különböző társadalmi, gazdasági rendben élő emberek és népek között, sőt az egyházak között is, odaadással kell figyelniük az evangélium szavára és meg kell gondol-

nunk az Ige figyelmeztetését: Ma, ha az Ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek szíveteket.

Mindebből következik, hogy csak olyan evangélium-hirdetésnek van érvénye és hatása, amely kiüzi a közönyt, a felelőtlenséget, a bizalmatlanságot és a félelem demónait Jézus nevével, mert egyszerre ébreszti fel bennünk Isten iránt a gyermeki bizalmat és a másik ember iránti testvéri felelősséget.

Ha a másik embert, akiért Jézus Krisztus szintén meghalt, nem tekintjük testvérünknek, ha felelőtlenséget tanúsítunk iránta, Kainokká válunk, hitünk valóságos fanatizmussá pervertálódik s az élő Isten helyébe Baál, Mammon vagy a Moloch kerül. Átokká válunk a helyett, hogy Isten áldása áradna szét gondolataink, szavaink és tetteink nyomán.

A keresztyén ifjúság nagy és szép feladata ma, hogy az ifjúság frissességével, nyíltságával, valóságérzékével vegye ki részét az egész egyházra bízott papi szolgálatból, a bizalom légkörének minél szélesebb területen való kialakításából és megerősítéséből. Mindez szorosan összefügg ma a fegyvermentes világ kérdésével is. Egy célhoz kell eljutnunk: Kain gyilkos botját — mindazt, ami ma annak megfelel —, el kell hajítani. A nemzetközi bizalmi légkör kialakítása szempontjából az általános és teljes leszerelés célja és eszköze is.

Nem korunk technikai fejlődése, nem a gyarmati népek felszabadulása, nem a mind nagyobb számban fellépő, új gazdasági és társadalmi rend kialakításán fáradozó népek teszik — Pál apostol szavával szólva — napjainkat gonoszakká, hanem a bizalmatlanság. Isten hosszútűrését kell felismernünk azonban — amikor a bizalmatlanság felhője vet árnyékot az egész emberiség életére — abban a tényben, hogy nyugtalan és fenyegetett napjainkban is ad jó alkalmat, amelyeket — ismét Pál apostol szavait használva — áron is meg kell vennünk.

Ilyen jó alkalom mind az egyházon belül, mind az egyházon kívül élő ifjúságnak valamennyi olyan mozdulása, találkozási pontja, ahol a béke ügyével odaadással foglalkoznak. Örömmel kell látnunk, hogy az ökumenikus mozgalmon belül a keresztyén ifjúság különböző szervezetek, konferenciák, regionális gyűlések keretében nyíltságáról, kezdeményezőképességéről tesz bizonyosságot. Örömmel értesültünk arról is, hogy 1962 nyarán Helsinkiben a Világifjúsági Találkozó alkalmával külön konferencián is tanácskoztak az ott megjelenő keresztyén ifjak s ebben őket a finnországi evangélikus egyház vendégszerető készsége is segítette. Örömet jelent számunkra az is, hogy a keresztyén ifjúság a maga külön tanácskozásain bizonyosságot tudott tenni az egész világ ifjúsága s annak békevágya iránti felelősségéről és együttérzéséről.

Drága és áldott alkalmaként szeretnénk élni a Prágai Keresztyén Békekonferencia keretén belül az ifjúság számára biztosított lehetőséggel is. Úgy látjuk, hogy a Prágai Keresztyén Békekonferencia mozgalmi jellegének megőrzéséhez, hatékonyá tételéhez jó segítséget nyújthat a fiatal keresztyének nemzedéke. Meg kell keresnünk minden módot, meg kell ragadnunk minden alkalmat arra, hogy a Prágai Keresztyén Békekonferencia törekvései a keresztyén ifjúság széles köreiben világszerte ismertté váljanak, a magánosan tusakodók az összetartozás és a testvéri segítség részesivé lehessenek. Mindezzel nem valami új mozgalom számára kívánjuk a keresztyén ifjúságot egyszerűen megnyerni, hanem egy alapvető, közös, mindnyájunkat érintő kérdés tisztázására és megragadására hívjuk őket: mit jelent a keresztyén ifjúság számára Jézus követése ma egy olyan világban, amelynek légkörét megfertőzi a bizalmatlanság, és amely kiált a béke után.

A hitnek mint bizalomnak az erejét mélységében és látványaiban egyaránt vallva és ezzel együtt a sablonos, dualisztikus gondolkodás kísértésétől őrizkedve, kívánunk néhány pontot felsorolni, amelyekben a Prágai Keresztyén Békekonferencia ifjúsági csoportja a hit nagyobb kockázatának bátrabb vállalásával vihetné tovább mind mélységében, mind pedig mélységében a Keresztyén Békekonferencia üzenetét.

1. A Keresztyén Békekonferencia egyértelműen ítéletet mond a hidegháború, különösen az egyházakon

belül nyíltan, vagy burkoltan, leplezetlenül, vagy leplezetlenül jelentkező hidegháború ellen. Ezt az ifjúsági csoport olyan irányban fejleszthetné tovább, hogy pozitív módon a népek barátságának a gondolatát és gyakorlatát törekszik erőteljesen előtérbe helyezni. Ezzel a nemzetközi bizalom légkörének erősítéséhez hathatósan hozzájárulhat.

2. A Keresztyén Békekonferencia az eddigiek során az egyetlen olyan keresztyén mozgalom, amely a két német államot elismerte. Az ifjúsági csoport az eddiginél még határozottabban munkálkodhat olyan irányban, hogy elvileg és gyakorlatilag maguk a német evangéliumi egyházak hivatalos vezetői és testületei is elismerjék a Német Demokratikus Köztársaság állami szuverenitását és így a két német állam vezetőit békés tárgyalásokra késztesse. Ez szintén a bizalom növekedését jelentené nemcsak a német nép körén belül, hanem nemzetközi méretekben is.

3. A keresztyén mozgalmak közül a Keresztyén Békekonferencia mondott leghatározottabban igent a gyarmati népek felszabadító harcaira. Az ifjúsági csoportnak az eddiginél nagyobb intenzitással kell keresnie az afrikai, ázsiai és latinamerikai népekkel, főként az ifjakkal a bensőséges és igazán testvéri találkozási lehetőséget. Még maradéktalanabban kell kifejezésre juttatni a velük való gyakorlati szolidaritást. Ide tartozik a lehető legaktívabban eszmei küzdelem a faji megkülönböztetés (diszkrimináció) elleni, amely küzdelemnek már eddig is sok ifjú keresztyén hőse volt. A háború irányában sohasem a kibontakozó és győzelmeskedő fordalmak, hanem a történelmi fejlődést erőszakkal gátló ellenfordalmak sodorják a népeket. Ezt keresztyén felelősséggel kell tudomásul vennünk és tudatosítanunk. A gyarmati sorból fölkelő népek iránti bizalom lényeges hozzájárulás a világ békéjéhez és biztonságához.

4. A Keresztyén Békekonferencia keresztyéni felelősséggel küzd az általános és teljes leszerelés programjának megvalósításáért. Az ifjúsági csoportnak nem lehet minimálisabb törekvése ennél: az ifjak nemzedéke minél előbb fegyvermentes és félelemmentes világban akar élni és munkálkodni. A bizalom növekedése egyenes arányú az erőszak tömegpusztító eszközeinek csökkentésével és megsemmisítésével. Az általános és teljes világégen ellen az általános és teljes leszerelés az emberileg leghatásosabb biztosíték. Ezt a Keresztyén Békekonferencia ifjúságának az idősebb nemzedéknél is erőteljesebben kell hangsúlyoznia.

5. A Keresztyén Békekonferencia ülésein többször szóba jött a generációs különbségek és bizalmatlanságok kérdése. Úgy látjuk: nem elég, ha az idősebb nemzedék egyszerűen felelőtlenséggel, huliganizmussal, cinizmussal vagy nihilizmussal vádolja az ifjakat. Örömmel látjuk, hogy a Keresztyén Békekonferencia mozgalmában keresztyén ifjak (teológusok és nem-teológusok) olyan iránymutatásra találtak, amely a mai korunk legégetőbb kérdéseire és legfőbb feladatára hívja fel a figyelmünket. Úgy látjuk, hogy erőteljesebb segítséget kellene nyújtanunk a keresztyén ifjaknak világszerte szellemileg, lelkiileg, existenciálisan, hogy ne rezignáljanak, hanem velünk együtt az Ige világosságában ismerjék fel a kor nehézségeit, de hősies feladatát; negatív fogalmazásban: a második világháború alatt a fasizmus rémével szemben kibontakozott ellenállási mozgalom hiteles örökösei kívánunk lenni egy összehasonlíthatatlanul mélyrehatóbb és szélesebbkörű világméretű ellenállási mozgalomban — a háború réme ellen. Pozitív fogalmazva: a semmi, a nihil helyett mindent meg akarunk tenni a felszabadulással és az élet teljességével ékeskedő evangélium valósulásáért a magunk idejében és a magunk helyén. Vajon mi az oka a világ ifjúságában sokhelyütt mutatkozó nihilizmusnak? Vajon nem éppen a forró vagy hidegháború tudatos, vagy tudatalatti igézete? Nem kell-e erősebben kiáltanunk éppen az ifjú emberek érdekében az összes jóakarató emberekkel együtt: mentsétek meg az emberiséget, mentsétek meg az ifjúságot! Atyák és fiak, idős és ifjú nemzedékek éppen a békéért való küzdelemben és éppen egy új, emberibb társadalmi forradalmi len-

dületű építésében találhatnak igazán egymásra. A generációs bizalmatlanságok áthidalása így szintén nemzetközi méretekben járulhat hozzá a bizalom légkörének növeléséhez.

6. A Keresztyén Békekonferencia foglalkozik a Krisztus nevével történő visszaélések kérdésével is. Nemcsak az ideológiai keresztes háború állítja lelkiismereti kérdés elé a keresztyén ifjakat sokhelyütt, hanem a keresztyénnek látszó jelszavakkal igazolt militarizmus és a háború elkerülhetetlenségének sok helyütt teológiailag támogatott eszméje is. A lelkiismereti kérdés akkor vetődik fel a keresztyén ifjakban, mikor fegyveres szolgálatra kell bevonulniok. Többen a fegyveres szolgálat megtagadása és a pacifizmus útján keresik a helyes döntés kialakítását. Ebben a kérdésben is segítséget nyújthat az ifjúsági bizottság munkája a Keresztyén Békekonferenciának a vélemények tisztázása tekintetében. Figyelembe veendő, hogy a katonai szolgálat megtagadása és a pacifista magatartás sok helyen elgondolkoztató és intő jellé tudott válni. Sok ifjú vállal komoly személyes áldozatot magatartásáért. Kérdésük alapjában véve lelkipásztori kérdés, ezért lelkipásztori módon és nem dogmatikus tételek útján kell feleletet adni rá. Nem hirdethetünk ki a hely és idő által meghatározott körülményeket figyelmen kívül hagyó, egyetemesen érvényes törvényt, mert ezzel csak fokoznánk és terjesztenénk a lelkiismereti válságot. Szeretettel kell a lelkükben vívódók oldalára állni. Döntésük megtételéhez segítséget nyújthat, ha a pacifista magatartásnak a gyökereit és indítékait vizsgáljuk meg. Megvizsgálandó pl., hogy az idealista, vagy pietista színezetű individualizmus — az egyéni üdvösségkeresés — hatékony válasz-e arra a kérdésre, ami a pacifista magatartást, a fegyveres szolgálat megtagadását váltja ki az ifjú keresztyénekből. A világméretű bizalom légkörének kialakítása lelkipásztori feladatok elé is állít.

7. A Keresztyén Békekonferencia foglalkozik a katolicizmus és a vatikáni zsinat kérdéseivel is. Az ifjúsági csoport itt felvetheti a kérdést: vajon az igazi katolicitás nem egyenértékű fogalom-e éppen az igazi ökumenicitással? És vajon ennek a fogalomnak nem kell-e inkluzívna lennie a merev exkluzivitások helyett. A feledkezettek között nagyobb bizalom helyes irányban való fejlődés áldásul lehet a világ számára, de a hamis érdekek diktálta hamis egység átokul. Örömmel vettük a pápa minden szavát, amelyben az igazi katolicitás és ökumenicitás, a megbékélés evangéliumának fénye az egyháztörténelemben hosszú idő óta úgy szólván először csillant meg. De egyre tovább szeretnénk jutni mind a teológiai párbeszédnek, mind a gyakorlati konzekvenciák vonalán, amilyenek például a felekezettek közötti bizalom, a reverzális-kérdés felszámolása, a klerikális lelkiismereti kényszer kiküszöbölése és főként éppen az emberiség béketörekvéseinek alázatos, Krisztustól vett szolgálata.

Rövid elaborátumunkból is kitűnik, hogy az ifjúsági csoport sajátos feladata a Keresztyén Békekonferencián belül nem annyira egy-egy problémának a kidolgozása, hanem sokkal inkább a Keresztyén Békekonferencia egész problematikájának az ifjúság legbensőségesebb érdekelttségével való továbbvitele. Gondolunk a béke ügyében tett összes világi (elsősorban a VIT) és egyházi (Világ-Diákszövetség, KIE stb.) ifjúsági nyilatkozatokra és azokat nagyra értékeljük. Tanulmányozásuk és feldolgozásuk folyamatban van. Amint az ökumenikus mozgalomban a század elejétől fogva Isten áldásos előrevívó szerepét bízott az ifjúságra, hisszük, hogy nem idegen tüzek, nem hamis lelkeseések vagy föllángolások lobognak a Keresztyén Békekonferencia ifjúságában, hanem igazán a Jézus Krisztusba, azaz az igaz Istenbe és emberbe vetett hit, mint olyan bizalom, amely valóságos erő: az élet feltétele és a halál leküzdője ezen a földön.

## AZ ÖKUMENIKUS MOZGALOM

### 9. munkacsoport

Az ezzel kapcsolatos vázlatok, csehszlovák, NDK és a Szovjetunió orosz orthodox egyháza részéről elkészített tételek alapján a magyar tanulmányi csoport

abban látja a „a béke és az ökumené” témakör legfontosabb feldolgozásra váró feladatát, hogy a Keresztyén Békekonferencia e bizottsága mutassa ki, munkálja tovább és lépésről lépésre váltsa valóra azokat a béke gondolatokat és törekvéseket, melyek már idáig is az egyházak ökumenikus törekvéseiben napvilágot láttak. A gondolatok felülvizsgálása, a megvalósítás lehetőségeinek tanulmányozása és koordinálása a bizottság elsődleges feladata.

Szükségesnek mutatkozik annak a kölcsönhatásnak az elemzése, mely az egyházak egységkeresésében a különböző ökumenikus erőfeszítések és az egyházak békeszolgálatok között fennáll. Kiderült, hogy az ökumenikus mozgalom elméleti-teológiai erőfeszítéseinek kutatásán túl a meglévő egyházzervezeti és dogmatikai különbségek ellenére is, lehetségesek közös akciók a keresztyén egyházak között. Az Egyházak Világtanácsa genfi központjának megfelelő osztályai végeznek ilyen közös keresztyén szolgálatokat. A hasznos és jó szolgálatok mellett szükséges azonban rámutatnunk arra, hogy az eddigi ökumenikus gyakorlati akciók mindig a nemzetközi politikai feszültségek, sőt háborúk *következményeinek* felszámolásából adódtak: algériai háború, menekültügyi szolgálat stb. A Keresztyén Békekonferencia és a benne találkozó különböző felekezetű egyházak olyan akció elindítását munkálják, mely a háborúra nézve *preventív* jellegű, tehát a háborús konfliktus okainak felderítését, azok kiküszöbölését és az egyházak ilyen irányú szolgálatát célozza. Miként a gyakorlati keresztyén hagyományait tovább ápoló közös keresztyén segélyakciók során, úgy a közös békeszolgálat talaján is különböző új formái jelentkezhetnek az elméleti és hitbeli egység előmozdításának.

Ezek után az általános meghatározások után két megjegyzést kívánatos még tenni a Keresztyén Békekonferencia és az ökumenikus mozgalom vonatkozásában:

1. A béke és ökumené problémák tárgyalásánál és tanulmányozásánál a Keresztyén Békekonferencia az univerzális, egyetemes egyházra tekint, vagyis a földkerekség, az oikoumené valamennyi egyházát tartja szem előtt.

2. A fenti meghatározás magában foglalja azt, hogy ökumenikus érdeklődésben nemcsak az Egyházak Világtanácsát érinti, sem tartalmilag, sem intézményesen tekintve. Mégis elsősorban az ökumenikus mozgalom par excellence kifejezési formáját, az Egyházak Világtanácsában megnyilvánuló egységstörékvést részesíti figyelemben. E mellett jó lenne, ha a csoport figyelmét más, felekezeti világszervezetekre is kiterjesztené. (Örvendetes tény, hogy a Keresztyén Békekonferencia Munkabizottsága elhatározta, hogy a római katolicizmus problémáival külön tanulmányi csoportot foglalkoztat).

Az ökumenikus mozgalom és a Keresztyén Békekonferencia viszonyában különösen két ponton tartja a magyar tanulmányi csoport elengedhetetlennek a Keresztyén Békekonferencia további munkáját.

a) A német testvérek által készített tanulmányi vázlat is tartalmazza már az ökumenikus önértelmezés szükségességét. Ez az önértelmezés a Keresztyén Békekonferencia részéről kezdettől fogva jelen volt, annyival is inkább, mert az Egyházak Világtanácsa és más nemzetközi egyházi szervezetek részéről különböző gyanúsítások tüzeiben állt a Keresztyén Békekonferencia kezdettől fogva. Ennek az ökumenikus önértelmezésnek számos példáját hozhatjuk fel. Most megelégszünk három idevonatkozó megnyilatkozással, melyek valamennyien a Keresztyén Békekonferencia legelső szakaszából származnak.

1. *Hromádka* dékán a prágai konferencia lényegéről és strukturájáról már 1958 júniusában, az Első Keresztyén Békekonferencia alkalmával nyilatkozott. Rámutatott arra a különbségre, mely fennáll az Egyházak Világtanácsa, mint „egy jól megszervezett intézmény” és a Keresztyén Békekonferencia között. Ez utóbbival kapcsolatban azt a máig is érvényes megjegyzést tette, hogy „örülünk annak, hogy a hivatalos formák nem korlátoznak bennünket”, majd — és ez rendkívül fontos a következőkre nézve — a már je-

lenlővő ortodox egyházak képviselői felé fordulva kifejtette, hogy a Keresztyén Békekonferencia milyen értelemben használja az ökumenikus jelzőt. Hangsúlyozta, hogy azt „nem a hivatalos ökumenikus intézményre, hanem az egyházak teológiai és lelki együttműködésére és közeledésére szeretné alkalmazni”. Majd így folytatta: „Számunkra az ökumenikus szónak igen nagy jelentősége van. A Jézus Krisztus egyháza egységének megvallása, a keresztyének találkozás, ahol ez szükséges, hogy *együttműködjenek és közös feladataikat betöltsék*”. Hromádka dékán már az első konferencia alkalmával meghatározta az Egyházak Világtanácsához fűződő viszonyt, amelyet a hűség és a testvériséggel szavakkal jellemezett. Ugyanakkor hangsúlyozta: „Az oikoumené szó azonban átlépi számunkra a meglévő ökumenikus szervezetek korlátait, e tekintetben konferenciánk az összes keresztyén egyházak együttműködésének kiegészítését jelenti” (Aufgabe und Zeugnis, 9—10. lap).

2. Tovább értelmezve az Egyházak Világtanácsához fűződő kapcsolatokat, a következőket mondotta Hromádka dékán szintén az első konferencián: „Azt a döntő szót szeretném kimondani, melynek éppen ma kell elhangzania. Igazságtalanok lennünk az Ökumené iránt, ha feltételeznénk, hogy az Egyházak Világtanácsa ebben a vonatkozásban semmit sem tett. Amsterdamban, Evanstonban és más konferenciákon sok leenyegest elmondottak. De éppen az, amit a ma igényel, határozottabb szót kíván, amely még nem hangzott el. Talán hozzá tudunk járulni ahhoz, hogy az Ökumené a határozott, az alkotó, a döntő szót kimondja a közeljövőben” (Aufgabe und Zeugnis, 14. lap).

3. A Második Keresztyén Békekonferencia után Pospisil főtitkár foglalta össze az ökumenikus mozgalmat és Prága viszonyát a következő szavakkal: „A Keresztyén Békekonferencia a legkevésbé sem akar útjában állni az egyházak egysége megvalósítását célul kitűzött törekvéseknek”. Ezekkel a szavakkal Pospisil főtitkár az ökumenikus mozgalomra és XXIII. János pápa zsinati kezdeményezésére célozott. Ezek mellett, hangsúlyozta, a konferencia egy gyakorlati kérdésben vállalt felelősséget. Majd ezeket írja: „A közös feladat közös betöltése közben tovább fejlődnek az előfeltételek a világos teológiai párbeszéd számára” (Elige Vitam, 116. lap).

b) Az Egyházak Világtanácsával és részben más felekezeti világszervezetekkel való kooperálás felé megnyílt a lehetőség. A Harmadik Keresztyén Békekonferencián s az Első Keresztyén Béke Világgyűlésen is jelen volt már az Egyházak Világtanácsa megfigyelője. Az Egyházak Világtanácsa harmadik nagygyűlésén Új-Delhiben jelentős lépés történt éppen az általános és teljes leszerelés és a világbéke kérdésében.

Sőt ezen túl a prágai konferencia és az ökumenikus mozgalom gyakorlati együttműködésének újabb jelei mutatkoztak. Létrejött a Keresztyén Békekonferencia és a Világtanács vezetői között a megbeszélés a múlt év márciusában, mely főleg három kérdést tisztázott: 1. A Keresztyén Békekonferencia világmozgalom, mely a keresztyén egyházak bizonyágtételét erősíti. 2. Mely teológiai felismerések készítetik a benne résztvevő egyházakat e mozgalom továbbfejlesztésére. 3. A gyülekezetek elérésére és tájékoztatására nagyobb súlyt helyez, mint az összes eddigi ökumenikus szervezetek.

A kooperáció első gyümölcsét a múlt év júniusában Genfben tartott leszerelési konzultációban kell látnunk. Ezen a megbeszélésen világossá lett a keresztyén egyházak felelőssége a leszerelés ügyében szükséges közvéleményformálás tekintetében. Nagyon hasznos lenne tehát az ehhez hasonló konzultáció és más területeken szükségesnek mutakozó együttműködés feltárása. Felvetjük, nem lenne-e jó a fenti konzultációhoz hasonlóan megbeszélést szervezni az Egyházak Világtanácsa és a Keresztyén Békekonferencia között a gyarmati kérdéstről és a keresztyén egyházak bizonyágtételéről Afrikában és Ázsiában.

Javasoljuk továbbá, hogy az elmúlt évi genfi megbeszéléshez hasonlóan a Keresztyén Békekonferencia kezdeményezzen kétoldalú megbeszéléseket a felekezeti világszervezetek és a Keresztyén Békekonferencia kö-

zött. Hasznos lenne például, ha ilyen megbeszélés jönne létre a pán-ortodox konferencia és Prága, a Lutheránus Világszövetség és Prága, a Református Világszövetség és Prága, a Lambeth Konferencia és Prága, valamint más felekezeti világszervezetek között.

## A RÓMAI KATOLICIZMUSSEL KAPCSOLATOS PROBLÉMÁK

### 10. munkacsoport

A római katolicizmussal kapcsolatos bonyolult, sokrétű problémák szükségessé tették, hogy tanulmányozásukra külön munkacsoport alakuljon. A második vatikáni zsinat első ülészakánának eseményei ezt az elhatározást még indokoltabbá teszik. Bár a tanulmányi munkának valóban csak kezdeténél tartunk még, máris szeretnénk hangsúlyozni, hogy ez a kérdéskomplexum szorosan összefügg a többi teológiai munkacsoportéval és külön is szükségessé teszi a velük való folyamatos együttműködést.

A magyar munkacsoport eddig a következő feladatokat tűzte maga elé:

1. A munkacsoportnak tanulmányozni kell a reformátor atyáknak és a korabeli ortodoxiának koruk római katolikus egyházával szemben gyakorolt bírálatait. Ismeretes, hogy amikor újabban német protestánsok *Luthernek* egyes tételeire emlékeztettek, milyen idegesen reagált erre a római katolikus sajtó. „Azt reméltük volna, hogy ilyesmitől már nem kell tartanunk” — írta az egyik legtekintélyesebb nyugatnémet katolikus folyóirat, felháborodva a Schmalkaldeni Cikkelyekkel kapcsolatos idézeteken.

Általában meg kell állapítanunk, hogy gyülekezetünk, de lelkipásztoraink és teológiai hallgatóink is jó ideje igen ritkán forgatják a reformátoroknak a római egyházat és különösen annak legsúlyosabb tévelygéseit ostromozó elemzéseit. Pedig ezeket a tévelygéseket most, a második vatikáni zsinat kezdetén teljes egészükben ismét felmelegítették azáltal, hogy a Professio Fidei Tridentina — az első vatikáni zsinat fő dogmájával megfejtelt — eskü alatti elmondására kötelezték a zsinati atyákat.

Tartozunk azzal a reformátorok emlékének, hogy — túl a reformációi emlékünnepeleken alkalmain — az ige fényében újra megvizsgáljuk mindazt, aminnek védelme érdekében hitük és lelkiismeretük parancsára szakítani voltak kénytelenek a római egyházzal.

2. Másfelől tartozunk az eddiginél még sokkal gondosabban megismerkedni a római katolicizmusnak azokkal az áramlataival, amelyek — legalább is eddig — súlyos nyomás alatt próbálták érvényesíteni az evangéliumi indításokat a római egyházban. Így részletesen tanulmányoznunk kell az ún. bibliai mozgalom eddigi eredményeit és jelenlegi helyzetét; a liturgikus mozgalom váltakozó sikerű próbálkozásait; az „új teológia” mozgalomnak nálunk alig ismert kezdeményezéseit. Tanulmányoznunk kell a római katolikus ökumenikusok különböző jelentkezéseit különösen a 19. és 20. században. Meg kell vizsgálnunk az eléggé váltakozó tisztaságú motívumokat és azokat a módszereket, amelyekkel a hivatalos Róma megfékezte és letörte őket. Foglalkoznunk kell a francia és az olasz „munkáspapok” sorsával. És nagyon komolyan kell foglalkoznunk a különböző országok ún. „békepapjainak” tragikus szerepével: lehetetlen addig eltüntetni a kérdőjelet Róma, illetve a második vatikáni zsinat — egyébként igen örvendetes — békeüzenetei és nyilatkozatai felől, amíg ezek az idézőjelekkel terhelt békepapok ma is különböző egyházi fenytékeknek és kiátkozásoknak a bélyegét hordozzák, amiért több mint tíz esztendője prédikálják azt, amit ma a zsinat proklamált.

3. Természetesen aprólékos tanulmányozást igényel mindaz, ami a második vatikáni zsinaton történik. Előszörben a zsinat határozatait, de a benne és körülötte zajló egyéb események is.

Fenntartás nélkül örvendezhetünk annak, hogy



XXIII. János pápa megnyitó beszéde és a zsinati atyák üzenete is állást foglalt a háború ellen, a béke ügye mellett. Ezzel a római katolikus egyház valóban szolgálatot tesz az atomhalál fenyegetése alatt élő emberiségnek. Ugyanakkor természetesnek kell minősítenünk azt, hogy a zsinat a béke pártjára áll, hiszen ezzel közvetlenül a katolikus hívők, a papok, a zsinati atyák életét is védelmezi a tömegpusztítás örültjeivel szemben. A pápa és a zsinat ezzel az állásfoglalásával a katolikus hívők óriási többségének az akaratát fejezte ki és elszigetelte volna magát tőlük, ha nem ezt tette volna. Azt sem hallgathatjuk el, hogy a római katolikus egyház elég későn ébredt erre az észszerű és az egyház küldetéséhez szervesen hozzátartozó álláspontra, miután előbb éveken át diszkriminálta a béke katolikus szószólóit.

Csak helyeselhetjük azt is, hogy a zsinat nem ismételte meg az eddigi átok-szitok magatartást a haladó irányzatokkal szemben és nem hirdette meg a sokfelől propagált kommunistaellenes hadjáratot. Csak örülhetünk annak is, hogy a pápa nem engedte hivatalosan diszkriminálni a szocialista országokból érkezett zsinati küldötteket, sőt kitüntetően fogadta és féltétlenül védelmébe vette őket. Ezzel a hidegháború egyik fontos fegyverét diszkvalifikálta, kihúzta a talajt a vallásos színezetű háborús úszítás lába alól.

Ebben a vonatkozásban is áll, hogy ez a fordulat elég későn történt; hogy létrejövételében nagy szerepe volt a béke erői szakadatlan növekedésének, amelyek egyre inkább meghatározzák a nemzetközi események — köztük a zsinati események — irányát is; hogy végül a római egyházban, de magában a Vatikánban is, még mindig szabadon garázdálkodnak a vallásos anti-kommunizmus hamis prófétái. Jellemző, hogy többekévé nyílt támadások érik katolikus lapokban magának a pápának a személyét is. És figyelemre méltó az a jelenetés, hogy a spanyol templomokban papok imádkoznak: „Térjen vissza a pápa a katolicizmushoz és szakítson a marxistákkal való kompromisszummal”.

4. Csak örömmel üdvözölhetjük azt a tényt is, hogy a pápa a zsinat meghirdetésekor kezdeményező lépést tett az „elszakadt testvérek” irányában és rokonszenvvel figyeljük „a keresztyén egység előmozdítására” létesített titkárság munkáját is. Meg kell azonban állapítanunk, hogy a titkárság vezetőinek eddig elhangzott előadásai és nyilatkozatai egyetlen ponton sem jelentenek kimozdulást abból a dogmatikai alapállásból, amely eddig is lehetetlenné tette a közeledést a római katolicizmus és a többi egyház között. Ugyanez áll a zsinati előkészítő bizottságok eddig nyilvánosságra került tervezeire is. Megpróbálják ugyan kevésbé durva papírba csomagolni, de változatlanul azt a tételt kínálják, hogy a római egyház maga a megvalósult ökumenikus egység, abba kell térniök az eretnekek és szakadók ivadékaik, ha igazi egyházba, valódi üdvösségbe, a kegyelem teljességébe akarnak jutni. Egyre inkább igazolódik az az aggodalom, hogy Róma nem is bocsájtkozhat komoly teológiai vitákba éppen a lényeges kérdésekről, mert a csalatkozhatatlanság tekintélyével kimondott vagy megerősített dogmák egyszerűen lehetetlenné teszik számára, hogy őszintén vitássá engedje tenni azokat a „hitigazságokat”, amelyeket mi a reformáció ideje óta változatlanul tévelygéseknek minősítünk, és megfordítva. Tartozunk a zsinati munkálatokat teljes komolysággal és nyílt szívvel tanulmányozni, de tartozunk őszintén feltárni velük kapcsolatos súlyos aggodalmainkat is.

5. Számos illetékes nyilatkozat utal arra, hogy „az igazi ökumenikus eszmecsere majd csak a zsinat után fog elkezdődni”. Erre kell alaposan, gondosan, módszeresen felkészülnünk. Döntő feladatnak tartjuk, hogy a Prágai Keresztyén Békekonzferencia egyházai a lehető legmélyebb teológiai elemzés tárgyává tegyék ennek az eszmecsereének jelenleg ismeretlen, de feltételezhető tematikáját és koordinálják egymással ezt a munkát.

6. Megállapítható, hogy a pápának a béke érdekében tett nyilatkozatai egyértelműen pozitívak, konstruktívak voltak; támogatást és egyetértést váltottak ki a bé-

ke-tábor vezetői részéről, nagy csalódást okoztak a hidegháborús körök számára. E pozitív nyilatkozatok által is tovább szélesedett az együttműködés alapja a béke ügyében érdekelt egyházi és egyházon kívüli erők között. Rá kell mutatnunk, hogy *Dibelius*, *Lilje* és az atomteológia más szóvivői soha nem tettek olyan világszerte, fenntartás nélküli nyilatkozatokat a béke ügye mellett, mint XXIII. János pápa.

7. A mai római egyház bírálatával egyidejűleg tartozunk a saját egyházvoltunkat is újra és újra kérdésessé tenni. Nem vált-e sokszorosan „természetessé” számunkra, hogy mi „az Ige egyháza” vagyunk; nem vált-e számunkra „már elintéztett ügyé” a bűnbánat a magunk és atyáink szörnyű nemzeti, társadalmi, faji stb. bűnei és mulasztásai felett; valóban „szent gyülekezetet” szólítunk-e meg vasárnaponként, amely a bűnbocsánatban megkapta a „másképpen csinálás készségét” az elnyomottak és megaláztatott felemelkedéséért folyó történelmi küzdelemben?! Egyházi életünk valóban olyan tiszta, egyszerű, igei alapon rendezett-e, amelyen a reformáció egyházaihoz illik; ökumenikus érzületünk valóban átöleli-e a teremtett világ, az emberiség és benne az egyház egyetemességét? Ilyen és ezekhez hasonló kérdéseket kell önmagunkhoz is intéznünk, hogy hitelesen intézhessük ezeket a katolikus egyházhoz és azokhoz a katolikus hívőkhöz, akikkel Krisztusban is, az emberiség békéjéért, népünk gazdasági és szellemi megújulásáért végzendő feladatainkban is egynek valljuk magunkat.

8. Egyes, a zsinaton résztvevő protestáns „megfigyelő delegátusoknak” az ülészakot értékelő nyilatkozataiban a fenntartások mellett sok naivnak tűnő optimizmus is kifejezésre jut. Kérdés, hogy mennyiben fejezik ki ezek a nyilatkozatok az illető delegátus magánvéleményét és mennyiben juttatják kifejezésre megbízóiknak, vagy éppen azoknak a protestáns tömegeknek az érzületét és gondolkodását, amelyek a jelek szerint messzemenő tartózkodással figyelték a Vatikánban végbement eseményeket.

Alapos vizsgálat nélkül nem tehetjük magunkéva például a Lutheránus Világszövetség megfigyelőjének a világszövetség sajtószolgálatában (1963. január 4.) közzétett felszólítását, amely szerint „el kell ismerni, hogy ebben az egyházban (a római katolikusban) működik és cselekszik a jelenlévő Krisztus”. Ezt a kérdést nagy komolysággal és felelősséggel a Szentlélek által kell megvizsgálnunk. („Sok isten van és sok úr...” — 1 Kor 8:5, — „Mert a Lélek mindeneket vizsgál, még az Istennek mélységeit is” 2 Kor 2:10).

A zsinaton valóban kialakult két „párt”, a) azoké, akik semmit sem akarnak megváltoztatni, sőt folytatni akarják a Mária-dogmák, a pápa-dogma, a Codex Juris Canonici által meghatározott elkülönülő, elzárkózó, anti-irányt (antireformáció, antiökumenizmus, anti-kommunizmus stb.), b) azoké, akik „a szent, örök, változtathatatlan katolikus szubsztancia” megfogalmazását — de csak a „megfogalmazását” — kívánatosnak tartják „korszerűsíteni”, a nem római hívők számára „elfogadhatóbbá” tenni. A két párt között a gyakorlatban nagy a különbség, elvileg azonban azonos a platformjuk, egyik sem adott fel semmit azokból a tévelygésekből, amelyek a reformációt szükségsszerűvé és elkerülhetetlenné tették.

9. A vatikáni zsinat legközelebbi ülészakája már aligha kerülheti el, hogy ne nyilatkozzék a vegyesházasságok, továbbá a vallásszabadság kérdéseiben. Több protestáns egyház ezeket a kérdéseket minősítette próbakönek, amelyen leméri majd Róma ökumenikus közeledésének komolyságát. Mindkét kérdésben tartozunk feldolgozni és feltárni köztelműlt és részben még jelenidejű hazai tapasztalatainkat és egyházunk meggyőződését. A zsinat meghirdetése óta sem enyhült nálunk a protestáns házasfelek zaklatása reverzálisok követelésével. Ami pedig a vallásszabadságot illeti, a történelem is arra tanít, hogy a vallásszabadságot valójában csak a tágabb szabadságnak, a lelkiismereti szabadságnak az elismerése biztosítja. Ezt kell megkívánnunk a római egyháztól is.

## Teológiai munkánk feladatai

A magyarországi protestantizmus egyházaiban az elmúlt két évtizedben kibontakozó teológiai kutatás nem közvetlen és egyenes folytatása a korábbi időszak teológiai munkájának. A háború, majd a társadalmi rend átalakulása új kérdések elé állították egyházainkat. Az elmúlt emberöltők során a nyugati — elsősorban a német — teológia befolyása érvényesült hazánkban. Abban az új szituációban azonban, amelyet a második világháború, illetve a társadalmi rend átalakulása idézett elő, egyházaink természetesen nem támaszkodhattak hagyományosan megszokott bázisokra. Ha jelentett is segítséget más egyházak teológusainak kutató munkája — mint ahogy mindig hálással elismertük azt a segítséget, amelyet például Barth Károly teológiai gondolatai jelentettek számunkra —, mégis egyházaink teológiai gondolkodása az elmúlt két évtizedben szükségképpen önállósult. Azt is mondhatjuk, hogy nagykorúsodott és megelevenedett. Ennek a megelevenedett teológiai munkának egyebek között két öröndetes vonását emelhetjük ki. Először is azt, hogy egyházaink teológiája a szó igazi értelmében egyre inkább *teológiai munkát* jelentett, egyházaink kérdések elé állítván, az Igéből keresték és keresik az eligazító üzenetet. Isten kegyelmét ismerjük fel ebben a tényben. Ugrásszerűen megnőtt a bibliai eredeti nyelv és a bibliai-teológia iránti érdeklődés. Bizonyossága ennek az érdeklődésnek a bibliafordítás komoly, szép munkája, amelyet egyházaink folyamatba tettek és évek óta rendszeresen munkálnak. Másodsorú öröndetes tény az, hogy egyházaink teológiai fáradozása valóban az *egyházak teológiája* lett a szónak amaz értelmében is, hogy nemcsak néhány professzionista teológus vállalta magára az egyház területén jelentkező kérdések elemzésének és a válaszok megfogalmazásának a feladatát. A teológiai munka a szó teljes értelmében egyházaink ügyévé vált, az egyházak igehirdetői munkájában, lelkipásztorok diskusszióiban haladt előre a teológiai kutatás a gyülekezetek érdeklődése, sőt aktív részvétele mellett.

Mivel lehet jellemezni e teológiai fáradozás irányát és miben lehetne összefoglalni eredményeit? Ezekre a kérdésekre próbáltam feleletet keresni a Református Egyház Egyetemes Konventje legutóbbi ülésén felolvasott elnöki jelentésében (A jó cselekvése... Református Egyház XV. 1.). Lényegileg az ott elmondottakat summázom az alábbiakban:

Egyházaink és teológiai gondolkodásunk történetében fordulatot hozott az a körülmény, hogy érdeklődésünk homlokterébe népünk társadalmi rendjének kérdései, szociál-etikai problémák kerültek. Egyházaink a szociál-etikai kérdésekkel való találkozásban arra a felismerésre kellett eljussanak, hogy az emberszeretet gyakorlásában messze alatta maradtak annak az igénynek, amelyet Isten kijelentése támaszt az egyházzal szemben. Hálát adunk Istennek azért, hogy ez a felismerés egyházainkban bűnbánat forrásává vált. A bűnbánat azon a ponton mélyült el, amely ponton egyházainkban tudatossá vált, hogy az emberszeretet gyakorlásában megmutatózó alkalmatlanság mélyen összefügg az egyházak istentiszteletének elerőtlenedésével. Egyházaink teológiai munkája ilyenformán elsősorban a bűnbánatra hívó bibliai üzenet meghallására, megfogalmazására és meg-

hirdetésére irányult. Ismeretes azonban, hogy ez a munka nem korlátozódott a bűnbánat körére. Isten kegyelméből a bűn felismerése és megvallása együtt jár az engedelmisséggel: azzal az Isten Lelke által munkált készséggel, amely egyházainkat is Krisztus útjának keresésére ösztönözte. Ezen az úton járva, egyházaink közvetlenül a magyar nép és az emberiség életében jelentkező kérdések összefüggésében keresték a Krisztus akarata szerint való engedelmes feleleteket. Közvetve mégis a szociál-etikai kérdésekkel való foglalkozás során feltárult nemcsak egyházaink, hanem az egyház életének és szolgálatának teljesebb problémaköre. Nyilvánvalóvá vált, hogy az egyház és a keresztyén élet súlyosabban és komolyabban kérdésessé lett, mint eddigi történetének során bármikor. Ezzel együtt nyilvánvalóvá vált az a tény is, hogy az egyház egyetlen és alapvető problémája abban áll, hogy Ura akaratával szemben értetlenné és engedetlenné vált. Ilyen módon a szociál-etikai kérdésekből kiinduló teológiai kutatás közvetve az egyházak Krisztust kereső és a bibliához visszaforduló törekvéseit munkálta.

Egyházaink teológiai munkáját a nemzetközi egyházi életben mindig élénk érdeklődés vette körül. Ez az érdeklődés kiváltképpen az ellenforradalmat megelőző időszakban sokszor heves ellentmondásokban nyilvánult. Túlmenne ennek az írásnak a keretein, ha az egyházaink teológiai megnyilatkozásaival kapcsolatos reakciót részletekbe menően ismertetni és elemezni kívánnám. (Valamikor sort is kell keríteniük erre, hiszen a más egyházakkal folytatandó párbeszéd elengedhetetlenül szükséges teszi az ellenvetések megválaszolását.) Általánosságban mégis azt mondhatjuk: sokan a teológia tárgykörén kívül eső, vagy túlhangsúlyozott vállalkozásnak tartották a szociális és etikai kérdésekkel való foglalkozást (tehát igazában az emberszeretet kérdéseivel való foglalkozást). Sokan elfogadhatatlannak tartották egyházaink ama teológiai álláspontját, amely a szocialista világregd törekvéseinek jogosultságát elismerte és emellett a szocializmus ideológiájával szembeni polémiát nem tekintette központi jelentőségű feladatának. (Annak ellenére, hogy egyházaink az ideológiai síkon meglevő különbözőségeket soha nem kívánták elkenőzni, ellenkezőleg, világosan rámutattak ezeknek a különbözőségekre a meglétére.) A legsúlyosabb kifogás úgy fogalmazódott meg, hogy egyházaink a könnyebb ellenállás vonalát követve egyszerűen kollarobálnak a kommunista társadalommal. Természetesen a nemzetközi egyházi életben kezdettől fogva sokan más mértékkel is mérték egyházaink teológiai fáradozásait. Akarva, nem akarva ugyanis az ökumené egyházai is egyre kikerülhetetlenbbül szemben találták magukat az emberiség súlyos életkérdéseivel. A szociális és etikai kérdések a világkeresztyénség érdeklődésének is a középpontjába kerültek, a kenyér igazságos elosztására, a társadalmi igazságosság érvényesítésére és a békés együttélés biztosítására irányuló törekvéseket egyre kevésbé lehetett ignorálni, vagy bibliai-teológiai indokolással elutasítani. Ennek következtében a magyar protestantizmus teológiai munkájának a visszhangja is módosult. Egyre kevesebben fogadják el fenntartás nélkül azt a szimplifikált megállapítást, amely teológiai munkánk bibliai bási-

sát kétségbe vonja és teológiánkat történetfilozófiának minősíti. Egyebek között hozzájárult a vélemények módosulásához az a tény is, hogy egyházaink egyre inkább abba a helyzetbe jutottak, hogy állásfoglalásukat rendszeresen kifejtették. E tekintetben különösen jelentős tényezővé vált a Keresztyén Békekonferencia mozgalma, amely lehetőséget adott arra, hogy egyházaink más egyházak, vallásos csoportok és teológusok hasonló felismeréseivel együtt közös munkában fejtsék ki álláspontjukat. Amíg a teológiai munka aktuális kérdése egyházainkban az új társadalmi rend teológiai megítélése és a hozzá való viszonyulás problémája volt — addig a Prágai Keresztyén Békekonferencia területén ezeknek a kérdéseknek a dimenziói megnövekedtek és a középpontba az egész emberiség problémávilága került: mindenek előtt a háború elhárításának és a békés együttélés biztosításának a kérdése. A Prágai Keresztyén Békekonferencia területén folytatott teológiai munkának is két aspektusa van: miközben a mozgalom az emberiség válságos kérdéseiben Krisztus indulatának megfelelő állásfoglalásokat vár az egyházaktól, aközben arra ad ösztönzést, hogy az egyházak a bibliáig visszamenve újra átgondolják életük és szolgálatuk minden kérdését.

*Hromádka* professor, a Prágai Keresztyén Békekonferencia elnöke, szinte minden megnyilatkozásában a mozgalom teológiai munkájának a jelentőségét hangsúlyozza, rámutat arra, hogy amikor a mozgalom a béke megőrzéséért küzdő erők támogatására hívja fel az egyházakat, ugyanakkor az egyházért folytat küzdelmet, még pedig nem az egyház egzisztenciájának a biztosításáért, hanem azért, hogy az egyházak Urukhoz megtérve Krisztus akarata szerint töltsék be küldetésüket.

Ha össze akarjuk foglalni a mögöttünk levő két évtized teológiai munkájának eredményeit, úgy azt mondhatnók, hogy ebben az időszakban egyházaink felismerték az egyház számára kijelölt egyetlen lehetséges utat: a szolgáló Krisztus útját. A teológiai kutatás ehhez a felismeréshez, tehát az egyházak eligazodásához nyújtott segítséget, kiváltképpen az időszak első felében. Az időszak második felében az ige szerinti eligazodás kérdése mellett egyre nagyobb hangsúly esett az egyházi szolgálatokból fakadó problémákra. Középpontba került a szolgálat teológiája és a szolgálat gyakorlására, végzésére irányult a figyelem. A feladatok nagyságrendjének megfelelően az első helyet a fegyverek kiiktatásának, a béke biztosításának a kérdése foglalja el. Emellett és ezzel együtt természetesen központi jelentőségű problémává vált a népegyházi formából a szolgáló egyház státusába való átmenet. Mindez ecclesiológiai és ecclesiastikai kérdés is.

Ha további teológiai feladatainkat számba kívánjuk venni, akkor a fentiek figyelembe vételével azt kell mondanunk, hogy továbbra is a fentebb körvonalazott munkákra kell összpontosítani figyelmünket, tehát:

1. továbbra is feladatunk az Ige szerinti eligazodás hathatós munkálása és

2. továbbra is, sőt egyre fokozottabb mértékben figyelmet kell szenteljünk a keresztyén szolgálat konkrét kérdéseinek.

Az Ige szerinti eligazodás a mi egyházaink területén ma már nem úgy jelentkezik, mintha bibliátlan és az Isten Igéjétől elszakadt teológiai nézetekkel kellene súlyos harcokat vívniunk. Isten kegyelméből a 40-es évek derekától az 50-es évek

derekáig eltelt időszakban olyan tisztázódás ment végbe egyházaink teológiai gondolkozásában, amelynek eredményeként egyházaink teológiai látása hálára indító egységet mutat, még pedig meggyőződésünk szerint bibliai egységet. (A tisztázódás eme folyamatában nagyon fájdalmas pedagógiai eszköz volt az ellenforradalom eseménye is, de mégis a tisztázódás eszköze volt, mert éppen ebben az eseménysorozatban lepleződtek le azok az egyházi és teológiai köntösbe öltöztetett indulatok és törekvések, amelyeknek gyökere végső elemzésben nagyon is az óember indulata és törekvése volt.) Az emberiség létkérdéseiben való ige szerinti eligazodás, mint teológiai feladat ma úgy jelentkezik egyházaink területén, mint az oikumené iránti felelősség. Egyházaink a nemzetközi egyházi élet területén jó szolgálatot végezhetnek azzal, ha felismeréseiket a nemzetközi egyházi fórumok elé viszik. Az a meggyőződésünk, hogy az Isten kegyelméből megértett üzenet hűséges továbbmondásával hozzá tudunk járulni az egyházak eligazodásának az ügyéhez. Emellett egyre nagyobb figyelmet kell szentelnünk az egyházi szolgálat konkrét kérdéseinek. Valóban a legfőbb ideje, hogy az egyházak állásfoglalása és magartása kérdéseiben folytatott elvi vitákon túl, teljes figyelmünket az emberiség kérdéseire fordítsuk. Teológiai munkánkat ez a két célkitűzés határozza meg.

Az alábbiakban vázlatosan rá szeretnék mutatni azokra a konkrét feladatokra, amelyeket a fent mondottak szem előtt tartásával munkálni tartozunk és egyidejűleg szeretnék rámutatni azokra a lehetőségekre is, amelyek rendelkezésünkre állanak a felismert feladatok munkálására.

## I.

1. Az egyházak eligazodásához való hozzájárulásunk érdekében immár tovább nem odázható köteleességünké vált az egyházainkban eddig végzett teológiai munka eredményeinek rendszeres kifejtése. A mögöttünk álló két évtized során első rendben a lelkipásztori közösségek konferenciái voltak a teológiai kutatás alkalmi. Ebben az időszakban a konferenciái előadás volt az uralkodó műfaj. Ez a műfaj éppen azért, mert rövidsége törekedett, változatos és sok esetben rapszodikus munkát eredményezett. Sok esetben elmaradt a felismerések részletes kifejtése, a más nézetekkel való konfrontálás. Szükség van tehát a magyar protestáns teológiai gondokozás alakulását és eredményeit ismertető és kifejtő, rendszerező munkálatokra. Általánosságban is és az egyes teológiai diszciplínák körén belül is. Miután megígértem, hogy nemcsak a feladatokra, hanem a feladatokkal együtt a munka végzésére, lehetőségére is felhívom a figyelmet, — már ezen a helyen is utalok ilyen lehetőségekre. Egyházaink sajtókiadási terve lehetővé teszi kisebb traktátusok publikálása mellett nagyobb igényű művek megjelentetését is. Ilyen vállalkozás kíván lenni például a református egyház ama törekvése, hogy a református reformáció négyszázados évfordulója alkalmából 1963—64 között egy terjedelmesebb kiadványsorozatot kíván megjeleníteni. Ennek a sorozatnak a célja egyfelől ugyan a magyarországi reformáció történeti kutatásainak továbbvitele, újabb eredmények publikálása, másfelől azonban teret kíván biztosítani ez a sorozat annak a célkitűzésnek is, amely az újabbkori magyar református, de általában a magyar protes-

táns teológia eredményeit summázni kívánja, annak felmutatásával, hogy korunk teológiai munkája a reformációi örökség értékesítését és továbbvitelét jelenti.

2. Az egyházak eligazításához való hozzájárulásunk szükségessé teszi a testvéregyházakkal való párbeszéd intenzívebb folytatását. Említettem már, hogy e párbeszéd folytatásának az érdekében behatóbban foglalkoznunk kell azzal a visszhanggal, melyet az elmúlt két évtizedben egyházaink teológiai munkája kiváltott. De ugyane célból — a már egyházainkban kialakult gyakorlatot folytatva — továbbra is be kell kapcsolódjunk a nemzetközi élet fórumain folyamatban levő eszmecsereibe. Nem törekszem most arra, hogy minden jelentősebb egyházi fórum témavilágát ismertessem, de példaként néhány fontosabb egyházi szervezet teológiai munkájára fel szeretném hívni a figyelmet, annak bizonyítására is, hogy a nemzetközi egyházi testületeket foglalkoztató kérdések megvitatásában való részvétel lehetőséget nyújt arra, hogy egyházaink bizonyágtételüket elmondhassák.

Az *Egyházak Világtanácsának* a területén komoly figyelemre kell méltassuk az EVT tanulmányi osztályának munkaprogramját. Az 1961-ben tartott III. nagygyűlés nagyszabású tanulmányi programot fogadott el, ezzel a témamegjelöléssel: Krisztus megváltó szolgálatának végérvényes jelentősége és Isten munkája az egyetemessé vált történelem időszakában.<sup>1</sup> A tanulmányi osztály, illetve a III. nagygyűlés e téma napirendre tűzését az alábbiakban indokolta: az emberiség jelenkori problémái közepette sok keresztyén embernek az a meggyőződése, hogy Isten kívülállóként szemléli a történelem alakulását. Ez a keresztyén meggyőződés erőfeszítéseket tesz avégre, hogy meg tudja fogalmazni: milyen módon tevékenykedik Isten a történelemben és a jelenkorban? Mit jelent Isten jelenléte az egyházra nézve az egyházak sajátos szituációjában: az Ázsiában, Afrikában, a nyugati világban és a keleten élő egyházak számára? Mit jelent Isten jelenléte az ember számára ma, amikor az embervilág egysége felismert tény? Egyetlen ember, egyetlen kormányzat, egyetlen kultúra sem élhet tovább izoláltan — mondja az indokolás. A természettudományos kutatás eredményei, a technikai civilizáció döntően befolyásolja, formálja a ma élő ember világát. Nos, ebben a világban és ennek a világnak a számára mit jelent Krisztus megváltó munkája, Isten jelenléte? A tanulmányi osztály azt javasolta, hogy új vizsgálódás tárgyává kell tenni mindenekelőtt a Biblia bizonyágtételét Jézus Krisztus megváltó munkájának végérvényes jelentőségéről. Behatóan tanulmányozni kell az ó- és újszövetségi bizonyágtétel jelentőségét, az eszchatologikus és apokaliptikus történet értelmezést azzal a céllal, hogy választ nyerjünk a kérdésre: mit jelent mindez a ma élő ember tudata szempontjából? Tanulmányozni kell a Szentlélek munkáját az egyházon belül, amely által pünkösöd és a paruzia között Krisztus szolgálata megy végbe. Végül tanulmányozni kell azt a kérdést, hogy a biblia szerint a történelem konfliktusai milyen módon tartoznak Isten megítélő és megváltó munkájához? A továbbiakban ajánlja a nagygyűlés, hogy a Biblia bizonyágtételének vizsgálata alapján tétessék megbeszélés tárgyává: mit mond a bibliai bizonyágtétel a ma élő vallásos embernek és mit a természeti embernek?

Ezt a tanulmányi munkatervet az EVT központi bizottsága 1962-ben, Párizsban tartott 16. ülésén továbbfejlesztette.<sup>2</sup> Megpróbálta megfogalmazni azokat a konkrét feladatokat, amelyeknek a megoldása a téma feldolgozásához közelebb vinné az egyházakat. A tanulmányozás az első időszakban a következő kérdések vizsgálatára kellene irányuljon.

a) A történelem területének tanulmányozása. E munkában történészek és teológusok egyaránt részt vehetnének. E tanulmánynak magában kellene foglalni az egyházatyák, a középkor, a reformáció és a jelenkori teológia történelemszemléletének az áttekintését.

b) Tanulmányozni kell a bibliai kijelentést Jézus Krisztus váltságmunkájának a végérvényes jelentőségét illetően. Fel kell dolgozni ilyen vonatkozásban úgy az ó-, mint az újszövetség bizonyágtételét. Tanulmányozni kell: mit jelent Krisztus végérvényessége az emberi történelem egészére és a kozmikus világra vonatkoztatva?

c) Tanulmányozni kell: mit jelent Krisztus végérvényessége ecclesiologiai vonatkozásban; mennyiben részesül az egyház Krisztus végérvényességében; milyen szempont figyelembe vételével; mi az egyház viszonya a világhoz? Hogyan viszonylik Krisztus váltságművének végérvényessége a világban szüntelenül munkálkodó Úrnak — aki az egyház Feje is — folyamatos jelenlétéhez?

d) Tanulmányozni kell azt a kérdést, hogy a keresztyén istentisztelet, különösen az úrvacsora mennyiben képesíti a történelemben élő keresztyéneket arra, hogy Krisztus váltságmunkájának a végérvényességéből következő helyzetüket megértsek?

e) Tanulmányozni kell azt a kérdést, hogy milyen ösztönzések származnak az evangelizációra vonatkozóan abból a tényből, hogy Krisztus váltságmunkájának végérvényes jelentősége van a történelem számára?

f) Feladat a mai kultúra elemzése és azoknak a gondolatoknak a tanulmányozása, amelyek szerint elfogadhatatlan Krisztus váltságmunkájának a végérvényessége. E tanulmányi munka szem előtt kell tartsa egyebek között a világ nagy vallásait, a jelenkor szinkretizmusát, valamint a szekuláris filozófiákat.

g) Figyelmet kell szentelni a világirodalomnak, tanulmányozni kell, hogy milyen kérdéseket vet fel a modern ember az irodalomban és milyen válaszokat ad?

Ebből a tanulmányi munkatervből kitűnik, hogy egyházaink a megadott témák megvitatásához hasznosan tudnának hozzájárulni. Kedvező körülménynek kell tartanunk azt a tényt, hogy ez a tanulmányi munkaterv Krisztus megváltó munkájának az egyház egészére, a történelemre, az emberiségre, sőt a teremtett világmindenségre kiható következtéseit kívánja vizsgálni, szemben a korábban általános individualista szemlélettel, amely a Krisztusban való hit áldásait csak az egyén hitéletének a síkján tudta számon tartani. A történelemben munkálkodó Isten jelenlétének a felismerése bizonyára több megértést fog támasztani egyházaink ama bizonyágtételével szemben, amely Isten ítéletének és kegyelmének megtapasztalásáról ad számot.

Hasonlóképpen komoly figyelmet kell fordítanunk továbbra is az EVT-nek a *vallásszabadság kérdésével* foglalkozó titkársága munkálataira. A folyamatba tett tanulmányi munkálatok a vallásszabadság bibliai alapjainak a vizsgálatára irányulnak elsősorban. Örömmel fogadjuk ezt a célkitűzést, hiszen egyházaink hozzászólásai az elmúlt évek során a vallásszabadság bibliai alapjainak a feltárását sürgették. Érdeklődésünkre tarthat számot a tanulmányi program második helyén említett célkitűzés, amely a vallásszabadság problémájának a történelemben való jelentkezését kívánja vizsgálat tárgyává tenni.<sup>3</sup>

Viszonylag kis teret foglal el az EVT tanulmányi célkitűzéseinek a sorában a *keresztyének békeszolgálatának* a problémája. A III. nagygyűlés megbízta a tanulmányi osztályt egy konzultáció egybe hívásával, amely konzultáció témája: „A keresztyének biztonságátétele a béke mellett” volna.

A *Hit és Egyházalkotmány Bizottság* IV. világkonferenciájának az előkészületei folynak most. Ez a konferencia még 1963-ban a kanadai Montrealban kerül megrendezésre. A Hit és Egyházalkotmány bizottság titkársága megkeresést küldött egyházainkhoz, amelyben különböző témákkal kapcsolatban kérnek egyházainktól hozzászólást. A megadott témák közül egy néhányat itt feljegyzek.

a) Európa integrációja és az európai egyházak. Az úgynevezett európai integráció milyen teológiai problémákat vet fel?

b) A szekták jelentősége. A szekták és a szektákhoz hasonló csoportok szaporodnak Európában. Mi ezeknek a csoportoknak az ecclesiológiai jelentősége? Mennyiben lehet ezeket keresztyén csoportoknak nevezni? Mit lehet tenni az egység megőrzéséért?

c) Írás és hagyomány. Hogyan kell az Írás és a tradíció viszonyát érteni?

d) A keleti hagyomány és a nyugati hagyomány. Már az első századokban elváltak egymástól a keleti és nyugati hagyományok. A különbözőségek meghatározták az egész azután következő fejlődést. Miben állnak ezek a különbözőségek? Hol vannak olyan érintkezési pontok, amelyeket ki lehetne fejteni?

e) Nők lelkesszé szentelése. Európa sok országában élénken vitatják ezt a kérdést. Az Egyházak Világtanácsa III. nagygyűlése új ösztönzést adott e problémával való foglalkozásra.

f) Keresztség és konfirmáció. Európában több egyház foglalkozik azzal a gondolattal, hogy revideálja keresztelési és konfirmációi gyakorlatát. Milyen álláspontot foglalnak el e kérdésekben egyházaink?

g) Intercommunio. Az intercommunio kérdése nagy jelentőségű az egyházak egymás közötti viszonyára nézve.

h) Bibliai exegézis és egyházi tan. Tény az, hogy az exegézis és az egyházi tan között feszültség van. Sok esetben az a veszély fenyeget, hogy a Biblia és az egyházi élet eltávolodik egymástól.

i) Annak az egységnek a körülírása, amelyet keresünk. Ezen a ponton különösen az egység kérdésével foglalkozó (EVT) szekció jelentésének a kritikai méltatását kéri a Hit és Egyházalkotmány Bizottság titkársága.

Az Európai Egyházak Konferenciájának leg-

utóbbi 1962 októberben tartott III. nagygyűlése a következő témákat vetette fel:

a) Európa felelőssége más kontinensek iránt.

b) Egyház és állam a mai Európában.

c) Közös feladatok, amelyek az európai fejlődésből adódnak.

d) A III. nyborgi konferencia főtémájának további tanulmányozása és elmélyítése.

e) A nemzedékek felelős együttműködése (az ifjúság integrációja).

A *Református Világszövetség* 1964-ben Frankfurtban tartandó nagygyűlésére készül, amelynek főtémája: „Jövel teremtő Szentlélek.” A szövetség teológiai osztálya komoly munkálatokat tett folyamatba a főtéma felosztására és megfelelő előkészítő tanulmányozására. Amint az előkészületekről szóló híradás hangsúlyozza, ez a tanulmányi munka első rendben az egyházak és gyülekezetek gyakorlati igényeit kívánja szem előtt tartani.<sup>4</sup> A főtéma szempontja alatt az egyház életét és különösen a gyülekezetek életét és hitét beható vizsgálódás tárgyává kívánják tenni. Emellett az egyházaknak a Szentlélekről vallott tradicionális hitvallását kívánják elemezni. Nagyarányú exegetikai és történelmi munkálatok végzésével is segítséget kívánnak nyújtani a tagegyházaknak ahhoz, hogy Krisztus Lelkének a jelenlétét és működését világosabban felismerhessék. A főtéma és az altémák a következőképpen alakultak. A főtémához kapcsolódva a következő alcímeket találjuk a világgyűlés bulletinjában:

„Jövel teremtő Szent Lélek”:

1. hogy az ember újjá szülessék;
2. hogy megújuljon közös szolgálatra;
3. hogy megújuljon az istentiszteletünk;
4. hogy megújuljunk az evangélium megértésében és hirdetésében;
5. hogy mindnyájan egyek legyenek;
6. hogy a világ megváltassék.

A *Lutheránus Világszövetség* ebben az esztendőben fogja tartani IV. nagygyűlését. A nagygyűlés főtémája: a megigazulás.

A tervek szerint a főtémáról négy referátum hangzik el. A tanulmányi munkálatok terve „Megigazulás és új élet” címmel a teológiai alapkérdéseket van hivatva tisztázni. Tartalmilag az Ágostai Hitvallás I—VI. fejezeteit kívánják magyarázni és bemutatni annak jelentőségét a keresztyénség mai helyzetében.

A Lutheránus Világszövetség az 1963-as esztendő első harmadában küldi szét a tagegyházaknak a tanulmányi munka tervezetét. A nagygyűlés tehermentesítése érdekében egy sor előkonferenciát szerveznek egy sor fontos kérdés tisztázására. Így például előkonferenciát fognak tartani a szociális felelősség kérdésének vizsgálatára.<sup>5</sup>

Ebben az összefüggésben tehát az egyházak eligazodásához való hozzájárulás szolgálatával kapcsolatban említtem meg, hogy a *Prágai Keresztyén Békekonferencia* vezetősége az 1962 szeptember havi moszkvai ülészakán néhány olyan témát ajánlott tanulmányozásra, amelyeket a testvéregyházakkal folytatandó párbeszédben megvitatás tárgyává kellene tenni. Ezek a témák:

1. A történetfilozófia és teológia problémája.
2. Az egyház prófétai szolgálata.

3. Az ó- és újszövetség egymáshoz való viszonyának kérdése.

4. Az eschatologia érvényesülése a keresztyén ember történetiszemléletében.

Különösen sürgetőnek tartjuk az első helyen jelölt téma vizsgálatát és megvitatását. Tíz-tizenöt éve többen kifejezték azt az aggodalmat, hogy a társadalmi haladást helyeslő egyházaink teológiátlanul valamilyen történelmi determinizmus bővületébe kerültek. Az ilyen és ehhez hasonló megnyilatkozások abban a feltételezésben születtek meg, hogy egyházaink bibliai kijelentés helyett a történelmi eseményeket tekintik valamilyen módon kijelentésnek és a történelmi eseményekhez igazodnak. Kedvezőnek kell tartanunk az időt és a feltételeket ahhoz, hogy ezeket a feltételezéseket és vádakot szennvedélyektől mentesen beható megbeszélés tárgyává tegyük. Ha egy ilyen párbeszédnek a feltételeit kedvezőbbnek tartjuk, mint korábban, úgy ez a helyzetváltozás nem annak a következménye, mintha egyházaink valamiben is változtattak volna korábban kifejtett álláspontjukon, sokkal inkább joggal hihetjük, hogy a testvéregházak tettek bizonyos előhaladást a problémák felismerése és tárgyilagos megítélése felé.

A többi, hasonlóképpen fontos téma közül kiemelem az *egyház prófétai szolgálatának* a kérdését. Egyházaink egyre mélyebben felismerik azt a megbízatást, amely ma is prófétai szolgálat végzésére kötelezi az Igével szemben engedelmes egyházakat. Ennek a prófétai szolgálatnak a fő tartalma ma a hitében meghidegült intézményes nép-egyház és a tradicionális keresztyénség elleni prófécia, valamint a társadalmi igazságtalanságot fegyveresen is védelmezni kívánó kiváltságosok elleni ítélet meghirdetése. Súlyos üzenet ez, amelyet nem lehet elhallgatni és nem lehet elhalgattatni. Ez a prófétai szó az egyházakat Krisztushoz való megtérésre hívja, a kiváltságosokat pedig önzetlenségre, a kenyér igazságos elosztására és az erőszak alkalmazásáról való lemondásra szólítja fel. Tragikus tény az, hogy ezt a prófétai szolgálatot Krisztus egyházaiban sokan ignorálják, sőt egy olyan kritikai magatartással próbálják behelyettesíteni, amely az egyházakat bírói székbe helyezné, hogy ítéljenek elevenek és holtak felett. Legfőbb ideje annak, hogy az e kérdésben világszerte jelentkező zűrzavart párbeszédnek folytatásával tisztuláshoz segítsük.

Végül teológiai feladataink még ilyen vázlatos felsorolásából sem maradhat ki a *vatikáni zsinat* egybehívásából adódó kötelességünk, amely a zsinat munkálatainak gondos, lelkiismeretes elemzését teszi feladatunkká.

## II.

Egyházaink teológiai munkájának másik aspektusáról röviden szólhatok. Az eligazodás problematikáján túl a Krisztus útját vállaló egyház figyelme azokra a kérdésekre és ügyekre irányul, amely kérdésekben és ügyekben Krisztus nevében jót cselekedhet. A szolgálatra való készség indulata nem pótolhatja ezeknek az ügyeknek a pontos, tárgyilagos ismeretét és nem pótolhatja az ez ügyekben való határozott állásfoglalást. Ezért meggyőződésünk szerint egyházaink nem tévednek idegen területekre akkor, amikor a közélet kérdéseit népünk körében éppenúgy, mint az egész lakott föld arányaiban állandó és beható vizsgálódás tárgyá-

vá teszik. Igen nagy segítséget nyújt egyházainknak ezen a téren is a prágai *Keresztyén Békekonferencia*. Ebben a mozgalomban valóban a keresztyén szolgálat gyakorlásának a kérdései dominálnak. Ebben a közösségben az érdeklődés homlokterében a béke megőrzésével összefüggő kérdések állanak. A mozgalom 10 állandó tanulmányi bizottsága ezeknek a kérdéseknek az elemzésével foglalkozik. A 10 állandó tanulmányi bizottság munkáját meggazdagítja a csatlakozott egyházak körén belül folytatott stúdium. Lapunk e számában egyházaink Ökumenikus Tanácsának a Keresztyén Békekonferencia anyagával foglalkozó munkálatait veszi kezébe az olvasó. Ezen a ponton tehát nemcsak a feladatokra hívhatom fel a figyelmet, az olvasó betekintést nyerhet abba a műhelybe is, ahol a munka valósággal folyik. Ökumenikus Tanácsunk *Káldy* Zoltán püspök vezetésével külön tanulmányi bizottságot működtet a Prágai Békekonferencia célkitűzéseinek a támogatására. Ennek a tanulmányi bizottságnak 10 csoportja van. Ezek a munkacsoportok készítették a most közölt anyagot. Örvendetes az a tény, hogy a magyar protestáns teológusok viszonylag igen nagy számban kaptak igen megismerhető lehetőséget arra, hogy a Keresztyén Békekonferencia munkájában részt vegyenek. A központi 10 állandó bizottságban összesen 24 teológusunk működik. A mozgalom előtt áll a második keresztyén béke világggyűlés megszervezésének a feladata. Ez az 1964-re tervezett nagygyűlés a felelősségre ébredt egyházak és keresztyén emberek határozott fellépése kell legyen a béke ügye és a béke erői mellett.

Nyilvánvaló, hogy nemcsak a béke megmentése, hanem a fegyverek alkalmazásáról lemondó embervilág békés együttlakozása is olyan feladat, amelynek a megoldásában az egyházaknak is további szolgálatokra kell felkészülni. A teljes lestereléshez szükséges világgközvélemény megteremtésén túl és abból fakadóan a népek egymás iránti megbecsülése, egy nemzetközi ethosz kialakítása, a haladás ügyének támogatása — további jó szolgálatokra nyújt alkalmat. Ma már nem illuzionista az, aki hisz a fegyvermentes világ megvalósulásában. Éppen ezért segítenünk kell azoknak, akik ezt a világot már ma előkészítik.

A jó cselekvésének az útján járó egyház feladatai közül külön ki szeretném még emelni az igehirdetés területén jelentkező feladatokat. Általános tapasztalat az, hogy a nemzetközi egyházi testületeket foglalkoztató témák meglepően kis mértékben jelentkeznek az egyházak igehirdetői szolgálatában. Különösen erőteljesen érvényesülnek a jó és pozitív állásfoglalások, annál inkább az Igével szembeni engedetlenség. A magyar protestantizmus vezető testületei az elmúlt két évtized alatt sokat fáradoztak azért, hogy Isten Igéjének parancsát a gyülekezetek megértsék s a gyülekezetek engedelmesskedjenek az Ige Urának. Igehirdetői és tanítói szolgálatunk sok értékes tapasztalatra tett szert. Megtapasztaltuk, hogy a szolgáló egyház újból kell tanulja az igehirdetést. Erre a tanulásra — magunk és az oikumené javára — továbbra is nagy súlyt kell helyeznünk.

Íme, a közvetlenül előttünk álló teológiai feladataink vázlatos felsorolása is milyen hosszú listát eredményezett. Viszont a feladatok sokaságával szemben áll az az örvendetes tény, hogy gazdagok vagyunk teológiailag művelt, munka vég-

zesere alkalmas egyházi szolgálókban. Ökumenikus Tanácsunkat terheli az a kötelesség, hogy a munka megszervezésével biztosítsa a komoly, elmélyedő stúdium folytatását. Ökumenikus Tanácsunk a tag-egyházakkal együttműködve ezekben a napokban alakítja ki a tanulmányi munkák végzésének további rendjét. Szeretnők a munkában résztvevők körét minél szélesebbre tágítani. E mellett kívánatos az is, hogy a tagegyházak lelkipásztori munkaközösségei, lelkésztestületei és konferenciái csoportjai tovább is és fokozottan részt vegyenek egy-

házaink bizonyoságtételének kialakításában és megfogalmazásában.

Dr. Bartha Tibor

Jegyzetek:

1. *The New Delhi Report*. 164 kk. 1.; 2. *Minutes and Reports of the Sixteenth Meeting of the Central Committee*. 1962. 58. kk. 1.; 3) *The New Delhi Report 167—168. l. 4. Bulletin der Theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes*. 1962. III. 2.; 5. *Informationsschreiben an die Delegierten und offiziellen Besucher*. Dokument Nr. 2.

## Érvényes igehirdetés

— Berczky Albert új könyvének homiletikai vonatkozásairól —

Ernst Lerle az újtestamentumi prédikációról írott könyve befejező soraiban azt panaszolja, hogy a modern teológiában, közelebbről pedig a homiletikában nem sok szó esik az *érvényes prédikáció* problémájáról. Szerinte ez azért baj, mert a keresztyén prédikációt a prófétai és apostoli igehirdetés óta mindig kísérte egy hozzájuk hasonló igehirdetés, amelyet azonban a Biblia a legélesebb módon *érvénytelennek* bélyegez. A prédikációtörténet azt mutatja, hogy az ilyen nemérvényes üzenet prédikálástól sem a személyes kegyesség, sem a prédikátori öntudat nem menti meg az igehirdetőt akkor, ha Isten üzenete helyett a maga véleményét mondja. Ezek szerint tehát az egyházban történő minden homiletikai fáradozás alapvető problémája: a prédikációban megszólaló üzenet érvényessége.

Dehát milyen az érvényes prédikáció? Melyik mondható érvényesnek azok közül a prédikáció fajták közül, amelyek forgalomban vannak ma világ-szerre az egyházban, közelebbről nálunk is? Hiszen van lapos bibliamagyarázat, van morálprédikáció, van vigasztaló beszéd, van pietista prédikáció és van pszichologizáló igehirdetés. Ezekkel bővebben azért nem is foglalkozunk a felsoroláson kívül, mert prédikációtermelésünk vulgáris fajtájának tartjuk. Nagy közös hibájuk, hogy hiányzik alóluk a *teológiai alapvetés*, éspedig abban az értelemben, hogy az igehirdetőnek Isten előtti felelősségben kell beszélni és cselekedni, tehát nemcsak egyszerűen beszélni és cselekedni (Trillhaas).

Az említett prédikációkon kívül van azonban két olyan prédikáció, amelynek van teológiai alapvetése. Az egyik az ún. evangélizáció. Alapvető teológiai szemlélete szerint az emberek a bűn álmát alusszák. Az ilyen embernek nem lehet mást hirdetni csak ezt: „Serkenj fel, aki aluszol, támadj fel a halálból és felragyog tenéked a Krisztus!” (Ef 5, 14). A másik prédikációt a modern ember intellektusa foglalkoztatja. Feladatát abban látja, hogy elvegye a modern ember hite útjából az intellektuális akadályokat. Ezért előszeretettel beszél az őstörténetekről, csodákról, predestinációról, a keresztyén tanítás logikai kérdőjeleiről. A kettő közül melyik az érvényes igehirdetés?

A harmadik! Az a prédikáció, amelyikkel *Berczky Albert* új könyvében „A hitben való engedelmisségben” találkozunk. Amint a könyv előszavából kiderül, közel hét esztendő igehirdetéseinek, előadásainak és írásainak irodalmi lecsapódását veszi itt kézbe az olvasó. Könyvünk anyaga négy

nagy fejezetben rendeződik el. Az I. rész *Kegyelem és Békesség* c. alatt igehirdetéseket hoz. A II. fejezet konferenciái előadásokat gyűjt csokorba „Állhatatosan a változó események között” címmel. „Ökumené és Béke” címet viseli a III. fejezet, míg a IV. rész a püspöki jelentésekből ad részleteket „Egyházunk őrhelyén” cím alatt. Maga az előszó azzal a megállapítással kezdődik, hogy általában szükségtelen „előszót” írni egy-egy könyv elé, mert vagy beszél a könyv magáért, s akkor fölösleges az előszó, vagy nem beszél, akkor pedig úgyis hiábavaló az előszó. Berczky Albert új könyve elé felesleges az előszó! Ez a könyv beszél magáért, mert beszél benne az az Isten, akinek titkait szomjazva veszi kézbe e könyvet az igére vágyó olvasó. Tanulni kész, alázatos igehirdetőnek azért nagy segítség ez a könyv, mert ezzel nem jár úgy, mint könyvtára sok tekintélyes kötetével, melyeket izgalommal emel le a polcra a készülés során, hogy azután családva hamar vissza is tegye. Berczky Albert új könyvét olvasva *Spurgeon* híres szállóigéje jut az eszünkbe: „A prédikátor könyvtára = a gyülekezet magtára!” Valóban, Berczky Albert könyve nekünk igehirdetőknak egy kis magtár. Magtár a *tematikája miatt*, hiszen alig van a hitben való életnek olyan földi és mennyei vonatkozású problémája (imádság, hazaszeretet, ébredés, eleveelrendelés, emberszeretet, a hit hitele, a hit harca, békemozgalom, ökumené stb.), amiről ne beszélne. Magtár ez a könyv sugárzó *hite miatt* is, ami a gondolatok segítségével valami egészen sajtóságon inspiráló hatással van az olvasóra. Különösképpen azonban *homiletikai szempontból* magtár, mert a modern református igehirdetés sok gyötrő kérdésre találunk e könyvben valóságos, tehát normatív megoldást! Ezért nem is tudok vállalkozni arra, hogy „globális” ismertetését adjam ennek a grandiózus műnek. Írásomban kifejezetten csak a *könyv homiletikai vonatkozásaira* szeretném ráterelni a figyelmet. Így nemcsak a könyvbe magába fogunk mélyebben behatolni, hanem arra is feleletet kapunk, milyen hát valójában az érvényes igehirdetés?

A Szentlélek primátusa

Péter apostol azt mondja, hogy a mindenkori prófétai szó döntő vonása abban van, hogy az sohasem ember akaratából származott, hanem mindig a Szentlélek indítására (II. 1, 21). Péter ezzel azt a homiletikai axiomát állítja fel, hogy az érvényes

igehirdetés a Szentlélek munkája! Ezek szerint az egyház mindenfajta homiletikai fáradozása csak másodlagos a Szentlélek munkájához képest. Ezek szerint az egyház igehirdetői munkája nem autonóm szolgálat, hanem csak részesedés a Szentlélek munkájában. Az egyház igehirdetése tehát csak annyiban érvényes, amennyiben a Szentlélek munkája.

Bereczky Albert „homiletikájának” is ez a kiindulási pontja, hogy az igehirdetésben a Kulcsszemély sohasem az igehirdető-ember, hanem mindig az igehirdető Isten, aki a Szentlélek. Egyik legmélyebb írásában, „Az igehirdető az ige uralma alatt” címűben így tanít e kérdéssel: „Az igehirdetés tisztulásának, mélyülésének és gazdagodásának egyetlen titka van, a Szentlélek teheti és teszi az Igét élővé és hatóvá, az élő Isten élő szavává a gyülekezet és benne közösséget gyakorló emberek számára. A Szentlélek teszi az Igét Igévé s nélküle az igehirdetés, mégha teológiailag precíz és emberileg bölcs is, üres és erőtlenséggel... a jó és gyümölcsöző igehirdetés a Szentlélek ajándéka a gyülekezet számára...” (221. lap). Ez a gondolat a kiinduló pontja az „Imé az egész föld vesztegel és nyugodt” c. prédikációnak is: „...Jézus Krisztusnak mindig van szava az ő népéhez. Ez a szó a próféták és apostolok bizonyágtételében van elrejtve és kijelentve a számunkra s ezt a szót mindig a Szentlélek-Isten tárja fel és teszi eleven erővé az őreá figyelők számára...” (74). Még direkter fogalmazza meg ezt az igazságot a „Szentlélek és ébredés” c. beszédében: „Senki sem hallja meg addig Isten szavát, senki sem érti meg addig Isten hívását... amíg a Szentlélek le nem győzi hitetlen és engedetlen szíve ellenállását és meg nem tanítja az Igét érteni, hallani, befogadni és az Igének engedelmeskedni” (128). Hasonló gondolat jó elő a kálvintéri beiktató igehirdetésben is, ami nyilván azt mutatja, hogy az igehirdető Bereczky Albert állandóan tudatában van a Szentlélek nélkülözhetlenségének. Ebben az igehirdetésben ugyanis többek között azt mondja, hogy az igehallgatás nagy nyomorúsága az, hogy az unalom pora ül a lelkeken: „De a csoda megtörténhetik most is, velünk is. Nem kell hozzá más, csak egyetlenegy: a Szentlélek! Az Ő zúgó szele lefújhatja rólunk a vallásos megszokottság fojtó porrétegét és az Ő hatalmas ereje eltávolíthatja szívünkbelől az összes egyéb bennünk levő akadályokat is” (21). Az igehirdetésben döntő szerepe van tehát a Szentléleknek.

Természetesen ez távolról sem jelenti az emberi oldalnak, tehát az igehirdető-ember felelőségének kisebbedését. Sőt! Ami világossá akkor lesz igazán, ha meggondoljuk, hogy Bereczky Albert hite szerint az igehirdetés emberileg nézve mindig az egész gyülekezet szolgálata. A Szentlélek Isten a gyülekezetet részelteti a maga igehirdetői munkájában. A gyülekezeti igehirdetés „gyülekezeti” jellege tehát nemcsak annyit jelent, hogy gyülekezetben hangzik és hogy tekintettel van az egész gyülekezetre, s nemcsak egy kis közösségre, tehát gyülekezetszerű. Hanem sokkal inkább azt jelenti, hogy az igehirdetés, mint olyan, sohasem egy magános igehirdető egyéni vállalkozása, hanem a gyülekezet „közös felelősége” (221). Az igehirdető felelőségéről csak a gyülekezet felelőségének körén belül lehet beszélni, ott azonban lehet. Ezen a körön belül ki meri mondani ezt a tételt is: „Igehirdetésünk megújulásának, elmélyülésének és meggazdagodásának kritikus pontja — az igehirdető személye. Gyülekezeteink mai valóságos helyzetét ismerve...

az igehirdetőn áll vagy esik az igehirdetés ügyé. Nekünk nincs kiváltságos papi rendünk, de van kiváltságunk az igehirdetői szolgálatra... Ezt a szolgálatot ugyanolyan ember végzi, mint amilyenek a gyülekezet többi tagjai. Csak éppen megadatott neki Isten kedvező kegyelméből, hogy az egyház életének erre a központi szolgálatára hosszú esztendőket tanulásával és holtig való tanulással felkészüljön és állandóan készüljön” (221).

Mi a legfontosabb Bereczky Albert szerint az igehirdető életében? Ugyanis fontosnak tartja, hogy az igehirdető „becsületes ember” legyen (221), hogy otthon legyen Isten országában (uo.), hogy az ige uralma alatt újra meg újra átélje a maga szegénységét, tehát azt, hogy nem tud prédikálni (222), hogy megbecsülje az Igét (222), hogy az embereket Isten szeretetével szeresse és szolgálja (223). Ám a legfontosabb mégiscsak az, hogy az igehirdető Isten Szentlelkének a vezetése alatt álljon! Egyik konferenciái beszédében így kiált a papokra: „Ne aludj olyan nyugodtan lelkipásztori elhivatásod birtokában! Lehet, hogy már régen a *rutin* nyomorult snjjein fut életed vonatja és már régen elhagyott a Szentlélek és csak a saját gőzöd hajt...” (217). És ezen a ponton lesz érthető az is, amit az igehirdető „szegénységéről” mond. Ez ugyanis abban áll, hogy az igehirdetés szolgálatát mindig *előlről* kell kezdeni. A *rutin* nem segítség, hanem gyilkos! Bereczky Albert előtt csak ez a két út van: *rutin vagy Szentlélek?* „Avas prédikáció akkor születik — írja — amikor a Szentlélek nem tüzesíti át a Biblia szavait, nem változtatja át az emberi szót olyan világossággá, amely lábainknak szövéténeke — s helyette megjelenik az ún. papos beszéd s minden igehirdetés rettentő kísértője, a frázis!” (222).

Mindebből leszűrhetjük a legelső konzekvenciát, az érvényes igehirdetés első feltétele a Szentlélek uralkodása az igehirdető életében.

#### A nagy I

A Szentlélek uralma az igehirdető életében mindig az ige által lesz konkrét. Azaz a Szentlélek uralma az ige uralmát jelenti. Ami még közelebről annyit jelent, hogy a Szentlélek uralma alatt élő igehirdető megtapasztalja az ige dinamizmusát. Kiderül, hogy az „ige” nemcsak egyszerűen „isteni gondolatokat”, „mennyei igazságokat” jelent, amelyek mindig minden helyzetben mindenkinek ugyanazt és ugyanúgy mondják. Ez, hogy „ige” valami sokkal többet jelent ennél, s ezt a többletet Bereczky Albert úgy fejezi ki, hogy az ige szót következetesen mindig nagy I-betűvel írja. Mi minden van e nagy I mögött? Könyvében szétszórt vallomásai alapján, egy világos bibliai prófétai ige-teológia. Nagy I-vel írja az Igét Bereczky Albert, mert az ő megtapasztalásában: „Az Ige: erő! Az Ige nem egyszerűen tanácsokat és parancsokat ad, mert azt más is tud. A képességet adja, hogy az ember megcsinálja azt, amiről azt hiszi, hogy nem tudja megcsinálni” (216). Nagy I-vel írja az Igét, mert amint a Kegyelem és Békesség c. beszédben olvassuk: „Az Ige mindig elevenen, hatalmasan, világosságot és erőt árasztóan szól...” (21). Nagy I-vel írja, mert az ő életében: „Az Ige sohasem unalmas. Az Ige sohasem fárasztó. Az Ige mindig új, mindig izgalmas, mindig érdekes. Mindig szívbe markol, életet formál, mert az Ige mindig életet fakasztó és életet átalakító erő!” (178). Nagy I-vel írja Bereczky Albert az Igét, mert: „Isten Igéjének van egy csodálatos jellemző vonása, mindig éppen



azt mondja, amire szükségünk van. A Bibliánk azáltal lesz Isten hozzánk szóló szavává, olyan élő beszéddé, amelyik egyenesen hozzánk irányul, hogy a Szentlélek-Isten eszünkbe juttatja éppen azt, amit változó életkörülményeink új meg új helyzetében Isten mondani akar nekünk, hogy azt higgyük, elfogadjuk és cselekedjük..." (78). Ebben már az is benne van, hogy az Ige az embertől mindig „engedelmességet” kíván. Bereczky Albert igehirdetésében és „homiletikájában” itt van a nagy I magyarzata. Abban ti, amit úgy mond, hogy Isten egyszerűen lehetlenné tette számára azt, hogy a Bibliát megszokja: „Mindig el vagyok készülve valami fejbekölintő igazságra. Sokszor ér meglepetés, én nem így gondoltam!... Nem megnyugtató dolog, ha valakinek az Ige mindig passzol. Mert az Ige nemcsak újszerű, hanem úgy vigasztal mindig, hogy fedd...” (215). Ezek alapján tehát ígét hirdetni annyit jelent, mint ennek a fejbekölintő, engedelmességre szólító Igének a szolgálatába állni. Az érvényes igehirdetés második titka tehát ez a bizonyos nagy I.

#### A központi kérdés

Az eddigiek alapján magától értetődik, ha Bereczky Albert szemében az anyaszentegyház életének egyetlen központi kérdése van, s ez az *igehirdetés!* Központi kérdésnek látja mindenekelőtt azért, mert: „... az egyház csodája és titka: az Isten, aki szól! (2 Kor 4, 6). Minden igazi istentiszteleten az történik, hogy Isten szól, hozzánk szól, Önmagáról és rólunk beszél, közvetlenül és egyenesen nekünk beszél... Minden templomnak egyetlen értelme az, hogy benne *ige-hirdetés* hangzik...” (139). Ezért érthető, ha Bereczky Albertet lépten nyomon izgatja a kérdés „hogyan megy végbe az igazi igehirdetés.” (142). Továbbá az, „mennyre tud urrá lenni a gyülekezetekben az Ige, mennyire tudnak a gyülekezet tagjai hittel figyelni az Igére, mennyire tudnak engedelmeskedni az Igének?” (uo.) Az igehirdetés az egyház központi kérdése azért, mert: „Sohasem magától értetődő, hogy valaki Igét hirdessen. Ez éppen olyan rendkívüli és érthetetlen dolog, mint az, hogy valaki leül a templomban és Igét akar hallgatni” (143). És központi kérdés az igehirdetés azért, mert — amint a kelenföldi lelkipásztori beiktató beszédében olvassuk —: „A gyülekezetben nekünk igehirdető szolgálknak nem az a feladatunk, hogy a gyülekezet vagyait, kívánságait, reménységeit, esetleg nagyon is emberi és balgatag vágyait, és reménységeit, akarjuk kielégíteni, hanem egyesegyedül az, hogy a gyülekezettel együtt Isten akaratát keressük a hit engedelmességében...” (63). De végül is központi kérdés azért, mert a Victor János felett mondott igehirdetés első mondata szerint: „Az Igét mindig hirdetni kell, a bölcsönél és a koporsónál, a bölcsőtől a koporsóig” (67).

Ez a szolgálat azonban erők feletti feladat. Azért az, mert minden igehirdetésnek elengedhetetlen feltétele: a bölcsesség, és a kockázatot vállaló és szinte határtalan bátorság, amellyel — idézem —: „ki merjük nyitni a bűnös ajkunkat, hogy Isten üzenetét tolmácsoljuk” (78). Ebben a helyzetben a homiletikai kérdés így vetődik fel: milyen a *becsület*es igehirdetés? Bereczky Albert megdöbbenő felelete így hangzik: „... minden becsületes igehirdetésben van valami a megbotránkoztatásból és félreérthetőségéből!” (50). És éppen itt dől el, ezen a ponton, hogy egy igehirdetés valóban igehirdetés lesz-e: meri-e vállalni bizonyos igazságok el-

mondását a gyülekezetben „szép és szépítő szavak lágyító és gyöngítő zengése nélkül?” (uo.). Bereczky Albert igehirdetői és emberi nagyságát talán semmi sem méri úgy, mint ennek a becsületes igehirdetésnek vállalása a — *gyülekezetben!* Ugyanakkor azonban a legteljesebb félreértése volna az ő „homiletikájának”, ha ezen a címen valaki „mind megengedhetőnek” érezne az igehirdető számára a szószéken. Bereczky Albert prófétai egyéniség és mégis hangsúlyozza, hogy az igehirdetőnek a maga részéről mindent meg kell tennie arra nézve, hogy ne legyen félreérthető. Ezért mondja így egy szakemberek számára rendezett konferencián: „Felhívom a figyelmeteket, hogy az *akusztikai* hatásokra mennyire kell figyelni!” (213). S hogy mit értsünk „akusztikai hatáson” azt a „vigasztalás” példáján szemlélteti. Ezt a tételt ugyanis, hogy — a keresztyén ember vigasztalásra szorul, kétféleképpen lehet érteni. Lehet így: igen, mert üldöz a sors, az emberek rosszak, a világ olyan, amilyen. De lehet így is: igen, mert bűnös ember vagyok. A kétféle értelmezés között ég és föld a különbség. Erre maga Bereczky Albert figyelmeztet. S ez azt jelenti, hogy az a bizonyos „megbotránkozás és félreérthetőség” nem egy új igehirdetői módorság jele, hanem az az ár, amit olykor meg kell fizetni annak, aki érvényesen akarja hirdetni Isten beszédét, aki tehát az Ige uralma alatt áll, él, szól. Az érvényes igehirdetés harmadik vonása tehát teológiaiilag az igehirdetésnek ilyen módon történő középpontba állítása.

#### A friss manna

A szószéki igehirdetés szempontjából a homiléták mindig sokra becsülték az ún. homiletikai intuíciónak. Ezen a prédikátornak azt a képességét értik, melynek segítségével minden esetben fel tudja találni, ha Isten üzenetét nem is, de legalább önmagát, azaz azt a szerencés témát, amiről adott helyzetben beszélni lehet. A homiletikai intuíciónak elsőrenden tehát a *textusválasztás* szempontjából van jelentősége. Bereczky Albert új könyve a homiletikai intuíciónak szempontjából nézve is forradalmi alkotás. Ebben a könyvben ugyanis olyan igehirdető áll elénk, akit a *textusválasztás*ban nem az intuíciónak, hanem a naponkénti *bibliolvasása* vezet, s ezáltal maga a Szentlélek-Isten. Mindennek pedig a teológiai indoka abban van, hogy — amint írja —: „a *tegnapi manna* mindig bűzhöd és férges!” (222). Érvényes igehirdetéshez az igehirdetőnek „*friss eledelt* kell kapnia, hogy friss eledelt adhasson”. A Jer 1, 11—12 alapján mondott beszéde bevezetésében megkapó közvetlenséggel vall erről: „Sok bibliolvasó testvéremmel együtt az Ószövetség legmélyebb szívé... prófétájának, Jeremiásnak a könyvét kezdtük el ma olvasni. Legyen szabad egy szót, egy nagyon hangsúlyos szót előljáróban a rendszeres bibliolvasásról elmondanom. Több, mint negyven éve gyakorlom a bibliolvasást... Még ifjú koromban megkezdtem, a hajam megfehéřült és nem tudok az életben nagyobb áldást, csodálatosabb erőforrást, mint azt, hogy az Isten Igéje naponként kinyílik és naponként szól hozzám... Minden áldozatot, időt, kellemetlenséget legyőző magunk odaáldozását megér: csendesen hallgatni, mit mond az Úr.” (159.) Legtöbb textusát így nyeri, a csendes, naponkénti bibliolvasásból. Így nyerte pld. a „Keresik most is az élet” c. beszéde textusát, a Lk 24, 1—5-öt is egy közönséges februári vasárnapon. Bevezetéképpen a „szokatlan” *textusválasztás* magyarázatát mond-

ja el. Abból indul ki, hogy némelyek bizonyára csodálkoznak, miért húsvéti textus a textus, amikor nincs is húsvét. Akik azonban rendszeresen olvassák az Igét, azok nem csodálkoznak, mert a textus: — a napi ige. Ámde a dolog mégsem ilyen egyszerű! Itt egy mélyebben rejlő *teológiai* okról van szó. Arról, hogy a húsvéti textusnak az egyház igehirdetésében nemcsak húsvétkor van helye, nem is csak akkor, amikor a vezérfonal szerint következik, hanem *mindig*, mert az egyházban, ha csakugyan az, mindig húsvét van: „Minden vasárnap, minden igehirdetésben, ott áll feltámadott Urunk győzelmes alakja” (47). A húsvéti textus ezért szabad, hogy szokatlan legyen az egyházban. Ugyanakkor azonban a másik oldalára is rámutat a dolognak, mert azok felé, akik a bibliaolvasásuk miatt egyszerűen „természetesnek” tartják az igét, ezt mondja: „Az igehirdetésben soha sincs magától értetődő és természetes, hogy most ez következett soron... Vigyázzunk! Isten nem szereti, ha abba a hibába esünk, hogy birtokba vettük igéjét...” (48). Ime, Bereczky Albertet még a naponkénti bibliaolvasás sem ejti bele a „mechanikus textusválasztás” csapdájába. Az a bizonyos nagy I itt is érvényesül. Igihirdetése színes tematikájának itt van a magyarázata: sohasem tegnapi mannával táplálja gyülekezetét. Annyira nem, hogy a naponta kapott friss Ige olykor úgy eluralkodik felette, hogy egyszerre kénytelen prédikálni az Ó és ÚT-i Igéről. Ezt teszi pld. az „Imé az egész föld vesztegel és nyugodt”. c. beszédében, amelynek két textusa van, az Exodus szerinti aznapi két Ige: Zak 1, 7—17 és a Jak 3, 16—17. A kettős textus indoklása pedig hangzik eképpen: „Amikor kerestem, hogy a felolvasott két Ige közül, melyik szóljon ma a lelkipásztorok és igehirdetők gyülekezetében, *nem tudtam lemondani az újszövetségi Igéről sem...*” (77). S itt újabb lépéssel közeledünk az érvényes igehirdetés titkai felé, amennyiben világossá lesz: a textushoz való benső kötöttség kondíciója.

#### A hit szabálya szerint...

Mivel Isten szava számunkra mindig a próféták és apostolok bizonyosságtételében van adva, azért érvényes igehirdetés csak az a prédikáció lehet, amelyik módszerét tekintve — írásmagyarázat. Ezért a homiletika gyökérfkérdése a hermeneutikai probléma, melyik az érvényes írásmagyarázati módszer. A keresztyén prédikáció története az *Origenes* allegóriáitól kezdve a Hans Joachim Krauss — Gerhard von Raad — Pákozdy László Mátrón történet-kritikai módszeréig sok variációját mutatja fel az írásmagyarázati metódusoknak. Vajon Bereczky Albert írásmagyarázata melyik utat járja? Könyve azzal a meglepetéssel szolgál, hogy tulajdonképpen egyiket sem a sokat emlegetett módszerek közül. Az allegorizálás bűnébe még véletlenül sem esik bele. Nem kenyere a spiritalizáló textushasogatás sem. Az entmitologizálás túlzásaitól is mentes. Még legközelebb áll a történet-kritikai iskolához. Azonban:

A valóság az, hogy Bereczky Albert mint írásmagyarázó is egészen sajátos „keskeny úton” jár. Ezt az általa járt írásmagyarázói keskeny utat pedig igazán találó módon, úgy látom, csakis egy bibliai terminus technikussal ((ha van ilyen) lehet jellemezni. Éspedig azzal, amit a Rm 12, 6-ban így olvasunk: „kata tén analogian tés pisteos”. A magyarázók általában megegyeznek abban, hogy ennek a mondatnak az értelme az, hogy az ősegyházban gyakorolt „írásmagyarázat”, a prófétálás: az

őshitvallásnak megfelelően történjék. Legyen összhangban azzal a keresztyén hitvallással, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia, a Sótér és Kúrios! Amelyik magyarázat, bizonyosságtétel ezzel összhangban van, az történik kata tén analogian tés pisteos. Itt tehát tulajdonképpen egy homiletikai kánon van előttünk „in nuce”. Egy hermeneutikai szempont a legősibb időkből. A Szenírás magyarázásának, hasogatásának egyik, sőt mondhatjuk egyetlen döntő, azaz érvényes szempontja. Ennek a szempontnak a teljes félremagyarázása volna azt állítani, hogy ezen az alapon minden hívő ember érvényesen magyarázhatja az írást. Mert az az ismert tétel, hogy „a hit exegetikai tényező”, jól értve azt jelenti, hogy „többek között”, „ez is” „a grammatika mellett” exegetikai tényező. Tehát magában még nem elégséges! A többi tényezővel együtt valóban tényező a hit is. Az érvényes igehirdetés ezért nemcsak a grammatika szabályai szerint, hanem a hit szabályai szerint is történik. Hogy pedig milyen is a gyakorlatban a hit szabálya szerint történő írásmagyarázat, megmutatja Bereczky Albert új könyve. Kiderül ugyanis:

1. Ha az írásmagyarázat kata tén analogian tés pisteos történik, akkor a textus *többlete* tárul az igehirdető elé. Mindannyian prédikáltunk már bizonyára a gögös farizeusról aki mindenkinél különbnek tartotta magát. Száz esetből kilencvenkilencben valószínűleg a farizeusi lelki gögre tettük a hangsúlyt. Bereczky Albert azonban másképpen magyaráz. Ime: „Ne mondjuk rá egyszerűen csak azt, hogy gögös. Azt hiszem, *többről* is van itt szó... A farizeus tizedet ad mindenből, amit szerez. És ezzel — a farizeusi hitvallás szerint — igazolva és szentesítve van *minden, amit szerez* (itt a többlet!). Az Isten megkapja belőle a magáét, most már hallgasson, sőt viselje el, hogy egyenesen a szemébe imádkozza ezt. Hogyan szerezte meg a mindent, az nem tartozik Istenre és nem illik róla beszélni, pláne imádságban. (S most jön az alkalmazás:) Talán így is megfogalmazhatnánk: más a vallás és más az élet, más az imádság és más az üzlet. Itt nekünk először azt kell meglátnunk, hol van az egyik mély gyökere a farizeus imádsága és életgyakorlata szörnyű bűnének... Értjük, miről van szó? Az Istent nem lehet üzlettársnak bevenni még akkor sem, ha vallásos haszonrezesedést ajánlunk fel neki. Nincs-e a mi ügynevezett keresztyén világunkban példa arra, hogy valamilyen módon az imádságot kombináljuk nagyon is sötét indulatokkal, nagyon is önző, nagyon is haszonleső, esetleg éppen nagyon is a másik ember rovására menő szándékokkal?...” (156). Ehhez hasonló még sok példa van a könyvben.

2. Ha az írásmagyarázat kata tén analogian tés pisteos történik, akkor a prédikációra az „igeszerűség” (222) a jellemző. Az igeszerűséghez pedig Bereczky Albert az egyik utat a „komoly exegézisben” látja. Ime a hit szabálya szerint történő írásmagyarázat nem nélkülözi az exegézis segítségét. Egyik, igehirdetési problémákat boncoló írásában így beszél erről: „A lelkipásztor feladata az, hogy tudatos küzdelmet folytasson az Ige minél hívebb és teljesebb megértéséért, s így váljék szabaddá a sablonoktól, az allegorizálástól, az irányzatoktól stb. Sőt így válik szabaddá az *általánosságok kísértésétől*... A textus nagyon komoly dolog... A prédikáció igeszerűsége, ami egyben életszerűséget is jelent, nagymértékben függ attól, hogy megbecsüljük a textust s gondosan megharcoljuk a harcot a textus minél teljesebb megértéséért s a ben-

ne levő üzenetből szóljuk azt, amit Isten a gyülekezetnek mondani akar” (222). S hogy valóban saját maga is igazodik az itt felállított írásmagyarázati normához, mutatja a „Tied az ország, a hatalom és a dicsőség” c. beszéd. Ebben ugyanis szövegkritikai problémából indul ki, szóról szóra ezt mondván: „Közismert dolog, hogy a Miatyánk-nak kétféle szövege van az evangéliumokban feljegyezve. A Lukács evangéliumából ez a zárómondat hiányzik... Nemcsak a különböző egyházak, hanem a tudósok is vitatják ezt a befejezést” (123). Mégis nyugodtan prédikál erről az Igéről, mert — s itt újra kibújik a kata tén analogian tés pisteos — amint mondja: „Ebben a zárómondatban valóban olyan tisztán szól a Szentlélek, hogy *hitünk szerint* nem is lehet ezt az imádságot másként befejezni, csak így, —: Tied az ország, a hatalom és a dicsőség...” (124).

3. Ha az írásmagyarázat kata tén analogian tés pisteos történik, akkor nemcsak a törvény jut szóhoz benne, hanem az *evangélium* is! A hit szabálya szerint történő exegézis „örömhírt” keres az igében, ez egyik par excellence vonása Bereczky Albert igehirdetésének. Egyik karácsonyi levelében külön is figyelmezteti az igehirdetőket erre a szempontra: „Nemrég hallgattam egy szép rádiópredikációt. Elejétől végéig igent és áment mondtam rá. És aztán elkezdtem gondolkodni, hogy miért van mégis valami belső elégedetlenség bennem... Nem kellett sokáig gondolkodnom, hogy rájójjak, mi volt a hiány. A helyesen hirdetett erkölcsi követelmények mögött túlságosan háttérbe szorultak az Ige örömet és szabadulást hirdető kegyelmes üzenetei... Sohasem lehet az Evangélium szívét kihagyni: Isten eljött...” (191).

4. Ha az írásmagyarázat kata tén analogian tés pisteos történik, akkor az igehirdetésben az *egészséges tudomány* (Tit 2,1) szólal meg. „Egészséges tudomány — mondja a kelenföldi lelkipásztort beiktató beszéd — az a józan és egyszerű evangéliumhirdetés, amelynek mindig minden esetben a gyülekezet szívében azt a kérdést kell felébresztenie: „Mit akarsz Uram, hogy cselekedjem?” ... Az egészséges tudományt az jellemzi, hogy benne nem válik két felé a hit a cselekedettől, a hit a szeretettől... A meddő kegyességet, a gyümölcstelen érzélgést, a beteg kegyességet egyetlenegy módon gyógyíthatja Isten Igéjének hirdetője: ha azokat hirdeti, amelyek az egészséges tudományhoz ille- nek” (64). Bereczky Albert igehirdetése azért nagy ajándék, mert ennek az egészséges tudománynak a hirdetése egyházunkban. Ünnepi, közönséges vasárnapi és alkalmi prédikációiban ez az egészséges tudomány szólal meg.

5. Ha az írásmagyarázat kata tén analogian tés pisteos történik, akkor a szószéki igehirdetés nemcsak szavakat fog mondani, hanem meg is vizsgálja a *szavak tartalmát*. A Mt 1,23 alapján mondott karácsonyi beszédében azt mondja, hogy Jézus földrejövetele „mindent” meghozott a számunkra, majd így folytatja: „Itt egy pillanatra álljunk meg. Félelmes nagy szót mondtam ki, azt, hogy „mindent”. A szószéken elhangzó igehirdetésnek is megvan az a kísértése, ami minden emberi beszédnek, hogy kimond egy nagy szót és nem vizsgálja meg a tartalmát. Nekünk az a dolgom, hogy a ma adott Ige teljes világosságában megkeressük, mit is jelent a számunkra ez a minden?... Felbontom ezt a mindent!... Ez a minden azt jelenti: 1. Jézus Krisztusban kaptuk meg Isten stb...” (44).

Amikor az igehirdetés a Szentlélek munkája, amikor az Ige, amikor az egyház központi kérdése az igehirdetés, amikor a prédikáció nem tegnapi mannával táplál s amikor az írásmagyarázat kata tén analogian tés pisteos történik, akkor a szószéken mindig megszólal *Isten érvényes üzenete!* Bereczky Albert új könyvének tartalma ez az üzenet. Homiletikai szempontból a kérdést akkor közelítjük meg legtermékenyebben, ha megkíséreljük néhány gondolatban összesűriteni *ünnepi homiletikuma* anyagát.

1. *Karácsony*. (a) Mindenekelőtt arra mutat rá, hogy Isten ígéretei beteljesedtek, az ő szava megáll, ígéretei bizonyosak. Karácsony dicsősége abban van, hogy Isten örök gondolata, világkormányzó bölcsessége nem csupán emberi szavakban hangzott el, hanem egy valóságos emberi életben (147). A karácsonyi örömhír: Isten mérhetetlenül széles és mérhetetlenül mély szeretetét hirdeti (150). (b) Van református karácsony! A református karácsony részt vesz mindenkinek a karácsonyában, de úgy, hogy komolyan veszi a karácsony *tartalmát*. Tehát azt, hogy Jézus Krisztus „szolgai formában” jött el közeánk. Ahol pedig ezt komolyan vesszük, ott ilyen kérdések jelentkeznek: Te is szerető szívvel élsz. „szolgáló lélekkel mások javára, vagy ahogy ma igen helyesen mondják: közösségi emberként élsz?... Istennek az akarata nem áll meg a keresztyén embernél, a gyülekezetnél, még egy ország határánál sem. Ezt akarja a népek között is... (94). Karácsonykor az a titok lepleződött le, hogy Isten emberszerető Isten! Ez pedig nyilván *arra kötelezi* az egyházat, hogy Isten nevében szálljon szembe a háború pokoli erőivel (149). (c) A karácsonyi kérdés: nem veszett-e kárba nálunk, bennünk a Jézus Krisztus nagy és áldozatos szeretete? (152). A Krisztus szerint való új embernek az arcán a krisztusi vonás akkor ragyog fel, amikor a többi emberrel érintkezik (45). Szeretni annyit tesz: nem akarok kapni és boldog lenni, hanem adni és boldoggá tenni! (153). Ime, ez az egészséges karácsonyi tudomány! Summázzuk ezt a tudományt Bereczky Albert szavaival: „1. Jézus Krisztusban kaptuk meg Isten, 2. Jézus Krisztusban kaptuk meg az embert, 3. Jézus Krisztusban kaptuk meg az életet!” (44).

2. *Nagypéntek és húsvét*. Nagypénteki beszéde: mindössze egyet, húsvéti igehirdetést pedig kettőt találunk a könyvben. A nagypénteki beszéd textusa a Jn 19,30. A középpontban az „elvégeztetett” szó áll. Ebben a szóban az igehirdető három üzenetet lát: a) a tegnap megoldását, b) a jövődő megoldását és c) jelen életünk megoldását. A tegnap megoldását, azért, mert ott a kereszten elintéződött a bűn, le van zárva a múlt. A holnap megoldását, mert ott a kereszten elintéződött üdvösségünk dolga is. A jelen megoldását, mert a keresztes szolgálathoz állít. A kérdés az: „megértetted-e, hogy te is hasonló vagy a földbe vetett gabonamaghoz, ahogy Urunk mondta. A sok gyümölcsöt adó... és mások életét gazdagító, szabadon és boldogan szolgáló keresztyén élet útja megnyílt, amikor elhangzott a szó: elvégeztetett” (55). *Húsvét* kapcsolatban a legelső, amit hangsúlyoz az, hogy az egyházban *mindig* húsvét van! Az egész keresztyén élet öröme, békessége, reménysége onnan buzog: Jézus Krisztus feltámadásából (47). A másik hangsúlyos gondolat: az élő Krisztussal való személyes találkozás szükségessége. Azért, mert „Ez a fundamentum, amire

a gyülekezet, az egyház hite 2000 év óta épül... minden szolgálatunkat csak akkor végezzük jól... ha minden cselekedetünk, jó szavunk, munkánk mögött, a mindennapi kenyérért, a földi békességért való fáradozásunk mögött ott van *a személyes élő hit*...” (56). Harmadik előtérben álló gondolata az, hogy Jézus Krisztusért mi mindnyájan gyermekei vagyunk Istennek, éppen ezért testvérei egymásnak és minden embernek (58).

3. *Pünkösöd*. (a) Bereczky Albert első püskösi öröme, az, hogy ennek az ünnepnek mérhetetlenül gazdag tartalma van, mert mérhetetlenül gazdag Isten kegyelme. Pünkösöd az Isten üdvözítő munkájának a beteljesedése (9). Pünkösödkor arról teszünk bizonyosságot, hogy a Szentlélek — Isten. Tehát nem valami, hanem Valaki. Nem valamilyen erő, hanem uralkodó, teljes hatalommal bíró Isten (133). (b) Reá azért van szükségünk, mert a Szentlélek teszi 1. Jézust Urrá és Krisztussá. 2. Bibliánkat Isten élő és elevenítő szavává. 3. Az egyházat a Jézus Krisztusban békességet nyert és békességet árasztó gyülekezetté (27). 4. Az evangéliumot csak Ő tudja *érvényesen* elmondani nekünk (28). Azonban (c) akiket a Szentlélek megvilágosít és megerősít, azoknak mély és egész életüket eltöltő vágyuk az, hogy bent a szívben is az emberek egymásközötti életében is, az egész világon is, a békesség és az egymás javára való élés valóság legyen (11). Ezért érthető, ha az Ige az *egyházat* úgy rajzolja elénk a Csel 2, 41—47-ben, mint egységet. Éspedig három vonatkozásban: 1. Isten egyháza a hitnek és a szeretetnek az egysége, 2. a templom és a hétköznap egysége, 3. az Isten és emberek iránti szeretet egysége (99 kk). Pünkösöd ünnepén végül is alapvetően fontos dolog: tudunk-e hinni, tudunk-e szívből igent mondani Istennek a Jézus Krisztusban nyilvánvalóvá lett szeretetére? Tudjuk-e vallani, hogy Jézus Krisztusban életünk és üdvösségünk van? Emellé a döntő kérdés mellé sorakozik az is, hogy vajon hitünknek van-e hitele az emberek előtt... *A hit hitele a mi egyházi nemzedékünk döntő kérdése!* (61). Ime az érvényes püskösi üzenet.

Mindez pedig szolgáljon azzal a homiletikai tanulsággal, hogy az egyházban folyó igehirdetés csak akkor érvényes, ha meg tudja fogalmazni és ki meri mondani a jelen egyházi nemzedék döntő kérdését! Bereczky Albert igehirdetése azért érvényes ma is, mert a mi egyházi nemzedékünk döntő kérdése nem az, hogy a hívők előtt van-e hitele a hitünknek, hanem az, hogy a nem hívő emberek előtt van-e hitünknek becsülete? Bereczky Albert igehirdetése azért érvényes, mert a mi nemzedékünket Isten a Jakab igéjén méri meg: „A hit, ha cselekedetei nincsenek, megholt ő magában!” (Jak 2,17).

#### *Életszerűség*

A német homiletikai irodalomban sok szó esik az ún. „Die Sprache der Predigt” problémáról. A Die Welt c. német lap nemrégén adta hírül, hogy egy Eric Grönlund nevű svéd hitoktató odáig ment már, hogy a Márk evangéliumát lefordította svéd-huligán nyelvre. A problémával foglalkozik Pákozdy professzor is egyik nagyszabású exegetikai-homiletikai problémákat tárgyaló cikkében (Theol. Szle. IV. évf. 5—6. sz. 147). A modern prédikáció eleven kérdése tehát a közlés „quomodoja”. Mire tanít ebből a szempontból Bereczky Albert könyve?

Megtanít arra, hogyan lehet elmondani a modern

embernek megkapóan egy 2000 esztendő bibliai eseményt. Valahogy úgy, ahogyan a „szent éj” eseményeit mondja el: „... Egy este egy fáradt fiatal pár megérkezik(!) egy zsúfolt kicsi városba. A hatalmas római császár elrendelte, hogy egész birodalmában írják össze a népet... József és Mária ennek a parancsnak következtében érkezik(!) meg a kicsi Betlehembe. Hely már seholl nincs és így a fáradt ifjú pár meghúzódik egy istállóban, és ott megszületik az, akinek neve minden név felett való...” (43).

Megtanít azután arra, hogyan lehet ismerős témákról újszerűen beszélni. Ime egy beszédrészlet a sokat emlegetett „félelemről”: „Az a keresztyén ember, aki nyitott szemmel és érzékeny szívvel jár az emberek között, naponként láthatja, milyen mérgező, életkedvet megrontó hatása van annak az aggodalomnak... amely a holnapnak még be nem következett esetleges bajaitól összeszorult szívvel él a félelem megrögzöttségében. Ha a keresztyén ember becsületes, ha saját szívét és életét is őszintén megfigyeli, bevallhatja nyugodtan, hogy ő is olyan, mint a többi ember...” (119).

Megtanít arra is, hogyan lehet beszélni ún. kényes kérdésekről? Ime egy a családi élet kérdéseivel foglalkozó részlet: „Hogy vagy keresztyén otthon...? Otthon is csak prédikálni tudsz... és közben nem veszed észre, hogy mögötted sír az asszony, talán csendes, befelé hulló könnyekkel. Közben elkallódnak gyermekeid, a keserűség gyökerei ott vannak otthonod békétlenségében és te ébredésről beszélsz, a Szentlélek tüzeről áradozol... kezdjük otthon az ébredést! Ébredjétek fel imádkozók!...” (129).

De megtanít a gördülékeny „átmenetek” titkára is. Egyik húsvéti beszédében így megy át egyik részről a másikra: „Ez az evangéliumi történet első fele. És most néhány szóval próbáljuk megérteni a történet második felét...” (57). Öszentendi igehirdetésében ezt az átmenetet találjuk: „Most már rá kell térni erre a kérdésre is...” (116). Ugyanebben a prédikációban találjuk ezt a megoldást: „Nem szeretnék az Ige másik felével adós maradni” (117).

És megtanít a legcélravezetőbb igehirdetői stílusra, amelyikkel csakugyan lehet segíteni az igehallgatókon. Érdemes megfigyelni ezt a hangnemet, ezzel nem igen találkozunk prédikációirodalmunkban: „Ebben kell és lehet is egymáson és egymásnak segíteni. Engedjétek meg, hogy egy parányi, szerény segítséget felajánljak...” (106). Ez az alázatos, finom hangnem méltó a Jézus Krisztushoz. Ez az, amit az ember az „életben” is vár a másik embertől és ha kap, legtöbb esetben lebocsátja készséggel fegyvereit. Itt világosodik meg a titok, hogy az érvényes prédikáció „hangnemén” is megérzik a Szentlélek-Isten uralkodása.

#### *Robertson*

Homiletikai szempontból vizsgáltuk Bereczky Albert új könyvét. E szempontból pedig nem mellőzhetjük el azt a tényt, hogy miként a bűvő patlak elő-előző a földből, úgy jön elő Bereczky Albert igehirdetésében *Robertson* Frigyes Vilmos neve. *Kálvin és Barth* mellett őt idézi „A hit szép harca” c. előadásában: „A másik, akit idézek: Robertson, aki a keresztyén egyház egyik legnagyobb igehirdetője volt...” (195). Robertsonnal való kapcsolatáról szól egy homiletikai előadásában is: „Még teológiai hallgató koromban elmélyedhettem Robertson igehirdetéseiben s máig felejthetetlen ha-

tást gyakorolt rám többek között az a néhány pontba foglalt „eltökélése”, amelyeket Robertson a maga szolgálatára nézve életszabályul felállított. Ezek között az egyik úgy hangzott, hogy sohasem fog a szószékről olyat mondani, amiről ő maga nincs meggyőződve.” (221). A VI. Püspöki Jelentés pedig egy Robertson idézettel végződik, amiből a személyes rész így hangzik: „Ifjú éveimben megrendített, s mostanában újra olvastam a keresztyén egyház egyik legnagyobb igehirdetőjének, Robertson Frigyes Vilmosnak Bálámról szóló két prédikációját...” (319). Íme Berezky Albert igehirdetésének egyik *emberi* titka, alázatos szívvel forgatja a legnagyobbak beszédeit. Lám, Robertson igehirdetése eszköz volt a Szentlélek-Isten kezében Berezky

Albert igehirdetői jellemének formálására. Ilyen eszközöket Isten Szentleke ma is használ. Sok ajándéktól, inspirációtól és világhosságtól zárja el magát az a prédikátor, aki vagy kényelemből, vagy büszkeségből, de nem iszik azokból a kutakból, amelyeket Isten fakasztott a számunkra.

A mi kezünkben egy ilyen kút Berezky Albert új könyve, a Hitben való engedelmisség. Ezzel a könyvével Berezky Albert, a mi nemzedékünk prófétája, belépett abba a sorba, ahová ő Robertson Frigyes Vilmost sorolja, a legnagyobb keresztyén igehirdetők sorába. Olvasása közben azt érezzük: „a Lélek halk és szelíd szava szól meggyőző, megvilágosító és erősítő hatalmával.”

Boross Géza

## Az Ószövetség költői részeinek fordításáról

### I.

#### 1. Az ószövetségi költészet jellege, műformája

Az Úr oltárára bárminek is csak a java kerülhetett. Nyilvánvalóan érvényes volt ez az elv az istentiszteleti éneklésre és a kultikus költészetre is. A tartalom mindenkor fölötte állt ugyan a formának, de éppen a szent mondanivaló megbecsülése végett törekedtek tökéletes műformára. Jellemző, hogy a bibliai költészet igen magas színvonalát a világon minden szakértő elismeri, olyanok is, akik hívónek távolról sem mondhatók. Mi sem természetesebb, mint hogy a keresztyénségnek kell a legvilágosabban tisztában lenni öröksége ilyen vonatkozású értékeivel is, és féltékenyen ügyelni, hogy az arany alma ezüst tányérra kerüljön.

Az eddig megjelent magyar bibliafordításokat e tekintetben — a részlet-fordításokat is ideszámítva — általában jelentős mértékű vagylagosság jellemzi, amennyiben a költői részek fordításának egyik csoportja a grammatikai értelemben vett jelentés legpontosabb visszaadására törekszik, a poetikum egyidejű csillogtatására pedig nincs sok gondja; a másik pedig többé kevésbé szabad tolmácsolási anyagnak tekinti a szöveget, s nem egyszer annak parafrázisát adja költői fordítás gyanánt. Ez utóbbi értelemben persze szigorúbb értelemben vett hűségről szó sem lehet. Ily módon alakult ki az a teológiai berkeinkben általános vélemény, hogy az Ótestamentum költői részeit kétféleképpen lehet lefordítani: vagy a szöveget fordítjuk le pontosan, a poetikummal pedig lesz, ami lesz, vagy pedig műfordítást produkálunk, amely szép és zengzetes, de textusként, a szent szöveg hiteles tolmácsolásaként számba nem jöhet. Tehát: *vagy szöveghűség, vagy műfordítás*. Természetes, hogy a bibliafordításnak előbbi mellett kell döntenie, utóbbinak létjogosultságát pedig az egyházművészetben, nem utolsósorban a kultikus éneklésben betöltött szerepe igazolja, Pécsi Simontól és Szenczi Molnár Alberttől napjainkig.

Ez az alternatíva a bibliafordító számára feltétlenül kötelezővé tesz valamilyen lemondást, ami fájdalmas dolog, mert veszteséget jelent, mindekelőtt a bibliaolvasók számára.

Erdemes tehát utánanézni: milyen eredetű és jellegű az Ótestamentum korának költészete, ezen belül: mik annak anyagi és alaki ismérvei, s lehet-e új utat találni fordításához.

*Eredete* ősidők kódéba vész. A kultúrtörténet kétségtelen kapcsolatokat mutat ki Asszíria—Babilon és Egyiptom, valamint Izrael művészete, nem utolsósorban költészete között. Ebben pedig a közkeletű felfogás szerint előbbieké az elsődleges szerep, Izrael pedig a tanulékony átvevő. Kétségtelen ugyan, hogy a zsidó, illetve a zsidók elődjének számítható nomád törzsek aligha rendelkeztek olyan virágzó és szervezett művészettel, mint azok a városfejedelemségek, főként pedig birodalmak, amelyeket jövetelük kellemetlenül érintett, s kultikus hagyományuk sem lehetett olyan gazdag és fejlett, mint ezeké; de az is bizonyos, hogy a művészet, főként pedig a költészet nem volt számukra merőben új, ha volt is mit tanulniuk a többé-kevésbé fejlett gazdasági renddel és többértű kultusszal bíró államok hivatásos dalnokaitól. A *művészet ugyanis minden néppel egyidős*. Csírája az emberi alkotóöszön termőtalajában lappang, s egy-egy kiváló egyedben aztán kihajt, virágzásnak indul és széthinti magvait.

Tulajdonképpen pontosabbak lennének, ha az Ótestamentum korának héber költészetéről beszél-nénk, amennyiben az az ószövetségi szentiratok révén hozzáférhető. Nyilvánvalóan és bizonyíthatóan volt olyan kultikus költészet is, amely nem „került bele” az Ótestamentumba (csak Salamon „mondott 3000 példabeszédet és énekeinek száma 1005 volt”, 1 Kir 5,12), és volt olyan költészet is Izraelben, amelyet nem lehetne közvetlen értelemben kultikusnak neveznünk, ámbár *kezdetben a költészet nem lépte át a tágabb értelemben vett kultusz határát*; a későbbi mind nagyobb tárgyi és eszmei elkülönülés évezredek hullámvásának eredménye, s ennek ma sincs vége. A mitikus világszemlélet azonban lényegében nem ismert különbséget kultusz és nem-kultusz között. Tulajdonképpen minden a kultusz jegyében történt, s ez magától értődőnek számított. A mitikus képzetvilág olyan áthatolhatatlanul körülzárta az embert, mint a borostyán-cseppek az alájuk került bogarat. Hanem ami a költészet kezdetét illeti: világos, hogy a Szentírásban megőrzött költészetet megelőzően is költöttek már. Ennek jellegére — s egyben a kezdetre — elég biztonságosan következtethetünk azokból az őserőjű,

apodiktikus keménységű gondolat-párokból, amelyek olyan tömörök és úgy vallanak korukról, mint egy több ezer éves sírból előkerült dárdakegy, vagy cseréptábla, s amelyeket főként a Genézis őrzött meg számunkra. Vegyük először a homályos összefüggésű Lámek-mondást (Gen 4, 23—24). Bizonyos időmértékes, helyesebben szólva dallamos, ütemes lüktetésű versbeosztás figyelhető meg benne, a sor-tördelésben ezt követjük.

‘ádáh vecilláh  
sema’an qóli  
nesé lámák  
ha’zennáh ‘imráti  
ki ‘is háragti  
leface‘i  
vejäläd  
lechabbúrati

Ádá és Cillá!  
Hallgassatok szómra!  
Lámek asszonyai!  
Figyeljete beszédemre!  
Mert embert ölok,  
ha megsebez,  
gyermeket is,  
ha megüt.

A „vers” akusztikus egységekre tagozódik, köztük kisebb-nagyobb értelmi szünetekkel. Meghatározott szó- vagy szótagszám nincs, még kevésbé hosszú és rövid szótagok megszabott váltakozása, mint a klasszikus időmértékes verselésben (hexameter, alkaiosi stb.). A rím, mint formai követelmény, ismeretlen fogalom, s ha akad, inkább a gondolati párhuzamokból adódik ragrímként. Ez a párhuzam viszont — a *parallelismus membrorum*, gondolatritmusnak is nevezik — elengedhetetlen, olyannyira, hogy csak egy fontosabb nála: a tömör, átütő erejű tartalom.

Számos más példát is megvizsgálhatnánk: a vízözön utáni ígéretet és Gen 9 nem egy részletét, továbbiakról nem is szólva. Ezek jobbára az Úr kijelentései, vagy ósatyák mondásai. Nyilván kivételes tekintélyű szállóigék voltak ezek Izráelben, s közülük akárhány közel állt ahhoz, amit mi kinyilatkoztatásnak nevezünk, vagy éppen meg is felelt annak Izráel képzetkörében.

Költemények nyilván jóval előbb voltak, mint tudatosan megkülönböztetett költészet, mint ahogyan a gyermek is előbb létezik és csak azután ébered létének tudatára. Kockázatos dolog volna becslésekbe bocsátkozni arra nézve, hogy a költés — Izráelben, vagy általában — mikor lépett át csirázó állapotából a „gyermekkorba”, mikor „nőtt fel” s mindez közelebbről miképpen történt, a lényeg azonban elég jól kibogozható. Nyilván már az ősidőkben különbséget tudtak tenni általánosan megszokott, „köznapi” kifejezések és kivételes mondanivalójú, rendkívülien hangzó, üzenet-jellegű kevés szóval sokat mondó, néha ködös, de annál többet sejtető beszéd között. (Külön tanulmányok sora kutathatná ennek a legősibb költészetnek a viszonyát a kezdeti kultuszhoz, mágiához és a primitív zenéhez.) Később aztán az ilyen — gondolat tartalmában és szófüzésében egyaránt tekintélyt sugárzó, nyomatékos, méltóságteljesen hullámzó, vagy villámként fölfénylő — tömör gondolati termékeket nevezték ma‘aszeħ-nak, „alkotás”-nak.

A fejlődésnek új szakaszát jelentette a honfoglalás utáni megismerkedés a szomszéd országok magas színvonalú költészetével, amelynek azonban Izráel nem lett egyszerű másolójává; nemcsak azért, mert már rendelkezett önálló költészettel, hanem azért is, mert az átvett külső formát döntően új tartalommal töltötte meg: középponti mondanivalója annak az egy igaz Istennek a hirdetése volt, aki felszabadít a bálványok s különféle titokzatos hatalmak jármából, a természeti erők s a mítikus jelleggel felruházott emberfaló világmindenség rettegető

rabszolgaságából és általában mindattól, ami a párányi embert összeroppanással fenyegette, s amivel szemben az ember a kultuszba menekült, hogy égiek ellen égiek oltalmát keresse s az ismeretlen elől az ismeretlenségbe vesse magát. A természeti ember által létrehozott kultusz, s ennek keretében a költészet, mint az égiek befolyásolásának, jóindulatra hangolásának elsődrendű eszköze így nem volt más, mint a mítikus világkép emberének tétova esengése, vagy éppen halálsikolya. Ezt az embert ugyanis csupa ellenséges, vagy legalábbis rejtetten rosszindulatú hatalmasság vette körül, amelyekről sohasem lehetett tudni, mikor csapnak le kiszolgáltatott rabjukra. A kultusz a halálosan fenyegetett ember kegyelmi kérvénye volt a kiszámíthatatlan Fölségesekhez (elég pontosan a társadalmi viszonyok mintájára), jajongó tiltakozás az ember-telen immanencia és embertelen transzcendencia ellen.

Ezzel szemben viszont az ótestamentumi kinyilatkoztatásban — s ezen belül az ószövetségi költészetben — megnyilatkozó szellem velejéig anti-mitikus (hiszen eget és földet — azok minden „segével” együtt — az Úr teremtett, s ez nem kozmogónia, hanem merő vitába szállás a mítikus világszemlélettel) és a végveszélyben levő embernek Isten humanizmusát hirdeti. (A 8. zsoltár szerzőjének például a csillagos ég képe nem kiszolgáltatottságot jeleníti meg, hanem az őt magasra emelő Isten dicsőségét.) Ezen még az sem változtat, ha ennek a merőben új szellemnek a kifejezései és üzenet-megjelenítésének módja a mítikus világkép szótárából való. Más nem is lehetett, hiszen az emberi kutatás és társadalmi tudat akkor messze volt még attól, hogy a mítikus felfogás boszorkánycöréből kiléphessen. A lényeg azonban az, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatásban Isten az embert kivonta a mítikus világszemlélet bűvöletéből, vele kegyelmesen szövetséget kötő szeretetével munkatársává szólította, emberi méltóságának tudatára ébresztette. Ennek az isteni felszabadító igének formailag kiváltképpen való eszköze volt az ótestamentumi költészet. Keretét az ószövetségi kultusz képezte, de ez sem mond ellene annak, hogy ez a kultusz tulajdonképpen a kultusztalanság felé mutat előre, amennyiben lényege nem az emberalkotta vallásos üzem óriási papi gépezettel való üzembentartása s az üdv szakadatlan, intézményes biztosítása, hanem túl minden előírás, szabályon, egészen egyszerűen: az Isten tisztelete szívvel és valószággal. Erre nem győztek eléggé rámutatni a próféták s erre utal a Jelenések képe a templom nélküli Új Jeruzsálemről.

Az ótestamentumi költészet jellegét döntően határozza meg ez a hivatástudat, mint annak elsőrendű ismertetőjele. Minden egyéb, amit erről a poézisről mondhatunk, csak ez után következhet.

Mi tehát az ószövetségi költészet műformájának lényege? (Műformán az alkotás szellemi és alaki ismerveinek összességét értjük.) Küldetéstudat, mely Isten emberszeretetének ígét hirdeti jelen, múlt és jövő dolgaira nézve, nehéz veretű, harmonikus lüktetésű szó-egységekben, melyekben a gondolati elem dominál.

Mielőtt azonban rátérnénk a fordítás lehetőségének kutatására, kissé még vissza kell kanyarodnunk az alaki jellegzetességek vizsgálásához.

A fentebb idézett Lámek-énekben az első két sor szóképlete egyaránt 2:2. a másik kettő azonban korántsem tekinti ezt kötelezőnek 3:1. ill. 1:1 szóelosztásával. Az akusztikus egység mégsem szenved

különösebb törést, mert részint a hosszú magánhangzók, részint a kiegészítő szünet segítségével *hangzási egyensúlya megmarad*. (Nem túl közeli analógiaként megemlíthető a distichonban a hexameter és pentameter akusztikus kiegyenlítettége.) Gondolati párhuzam szempontjából az első két sor az azonosító, a záró két sor a továbbfejtő parallelismus membrorum példája. (A harmadik lehetőség az ellentett párhuzamé.) Az -i végződéseket rímnek nem tekinthetjük; ezek s ehhez hasonlóak inkább a gondolati párhuzam ragozási azonosságai- ból adódnak szükségszerűen.

Van olyan zoltár-részlet is, amely a jobbra rímes verseléshez szokott európai fülben is tökéletes ritmusú vers benyomását kelti (42, 2).

ke' ajjál ta'aróg 'al-' afiqé-májim  
kén nafsí ta'aróg 'élák' 'előhim

Az új Ószövetség-fordítás próbafejtésének fordítása szerint (ezután: P):

Ahogy a szarvas kívánczik a vizek medréhez,  
úgy kívánczik lelkem hozzád, óh Isten!

Nézzük a héber szöveget. A szó-képlet találó, tömör, tökéletesen egybevégt, a hangzás finom és lágyan zenei, a hasonlat klasszikusan szép, a két-soros egység hangulatfestő ereje pedig kifejezetten megragadó. Európai fül még keresztímet is vélne benne fölfedezni a hibátlan szótagszám-egyezősén kívül. S vajon tovább is ilyen „tökéletes” a szöveg?

cáme'áh nafsí le'lóhim le'él cháj  
mátaj 'ábó, ve'érá'áh pené 'előhim

Szomjúhozik lelkem Istenhez, az élő Istenhez,  
mikor mehetek be, hogy megjelenjek Isten színe előtt? (P)

A szóképlet egészen más (3:2), a hangzásbeli változás feltűnő, az ütem már nem vall patikamérlegre, a hangulatfestés mintha megszűnt volna, s az „európai fül” csalódik. De ez nem a zoltáríróra nézve szomorú!

Ugyan miért? Egyszerűen azért, mert minden költészetnek megvannak a maga sajátos, belső törvényszerűségei, s egyiket sem lehet a másik mértékének alávetni. Kelet költészetének alakilag regisztrálható ismérvei pedig nem állítanak fel olyan szigorú korlátokat, mint pl. a sapphoi metrum, vagy a szonett követelményei. Ám ha nincs is rím — legalábbis mint versalkotó tényező — és görög—római mintájú időmértékelés, de van ritmus, amely minden idők mindennemű költészetének tulajdonképpen egyetlen kritériuma. Ezt a ritmust fő- és mellék-„hanglökések” biztosítják, a közbeiktatott szünetekkel. S mivel a héber hangsúly emelkedő jellegű, a ritmus gócait jelentő akusztikus hullám a sormetszeteknél, ill. sorvégeknél „torlódk fel” (utóbbi az elsődleges), és általában jambikus, ill. anapesztikus színezetű. (Csak hasonliról van szó! „Kicentizett” metrum nincs a héber költészetben, bár némelyek megpróbáltak belőle valami efféle elővarázsolni, így például a századforduló neves bécsi orientalista, Bickell, neki azonban elgondolása érdekében ezrével kellett kiirtania radikálisokat, sőt teljes szavakat a Zsoltárokból.) A héber ritmus gazdagságáról különben nem mondtunk el mindent a fő- és mellékhangsúlyok emlegetésével, mint ahogy a tenger ritmikus hullámzását sem írtuk le maradéktalanul egy-két megállapítással, mivel a hullámhegyek és -völgyek roppant váltakozása bármelyik meghatározáson vagy hasonlaton átcsap.

Most csak egy idevágó példát a szünet kiegészítő jellegére nézve: a Lámek-ének korábban idézett részének második felét. (A hangsúlyt dőlt betűk, a szünetet gondolatjelek mutatják.)

kí 'is háragtí — lefica'í — —  
ve jálád — — lechabbúrátí —

E ritmus költőiségéhez kétség nem férhet; még akkor sem férhetne, ha ilyen kiegyenlítésre nem lenne számtalan példa az európai költészetben. Hölderlin Hyperions Schicksalslied-jének első strófáját idézem.

Ihr wandelt droben im Licht  
Auf weichem Boden, selige Genien!  
Glänzende Götterlüfte  
Rühren euch leicht,  
Wie Finger der Künstlerin  
Heilige Saiten.

Rím? Nincs. Metrum? Sehol. Ritmus? De még mennyire! S mint láthatjuk, a költészet jellegzetességeinek érzékeltetésére nem minden esetben hívhatók segítségül a számjegyek.

Nem akarunk időzni a gondolatritmus (parallelismus membrorum) már érintett témájánál, jellegzetességeinél, ezek ugyanis egy jó prózai fordításból is megismerhetők. Csak utalunk különféle szellemes, esetleg mélyértelmű párhuzamok költői erejére, amelyet a leggyarlóbb tolmácsolás sem tüntethet el.

Nem lehet említés nélkül hagyni további költői stílusjellegzetességeket, amelyek ha nem is tekintethetők kivétel és minden megszorítás nélkül feltétlen ismérveknek, de elmaradhatatlan színei az öttestamentumi költészetnek.

A parallelismus membrorum kiegészítőjének számítható a *szórendi párhuzam*: alany, állítmány és más mondatrészek sorrendje, mégpedig többnyire ismétlődő, azonos szórend, néha azonban megfordítva, tükörképszerűen, mintegy az ölelkező rímek a—b—b—a képletéhez hasonlóan. A rengeteg példa közül Zsolt. 2, 2—3-at idézem az első esetre (P).

A föld királyai fölkelnek  
és a fejedelmek együtt tanácskoznak  
az ÚR ellen és fölkentje ellen:  
„Szaggassuk le bilincseiket,  
dobjuk le magunkról köteleiket!”

E fordítás hűen követi az eredeti szórendet. Ugyanez, sajnos, nem mondható el a szórendi párhuzam másik, ellentett esetére felhozandó példáról a P-ban. Az eredeti szórendet követő tolmácsolásban így hangzik ez a kis szakasz (Zsolt. 95, 2):

Menjünk elébe hálaadással,  
zoltározással ujjongjunk neki!

Félreismerhetetlenül költői hatású *egy gondolati egység, vagy rész ismétlése*, további motíválás kiindulási pontjaként. (Zsolt. 93, 3. P.)

A folyamok, URam, fölemelik,  
a folyamok fölemelik hangjukat,  
a folyamok hangosan hullámzanak.

Vannak *poetikus jellegű*, vagy legalábbis ilyen „ízű” *szavak*, szóalakok, melyek az egyszerű prózában nem, vagy csak elvétve használatosak. Ilyen pl. az 'imráh szó, vagy a *mószérótémó* végződése. (Gen. 4, 23; Zsolt. 2, 3) Ezek olykor archaikusak, de mindenesetre emelik a hatást ünnepies jellegükkel.

A *strófás beosztás* sem ismeretlen a héber költészetben, bár korántsem mindig olyan világos és jel-

legzetes, mint pl. a 2. zsolttárban. Egyes esetekben az is kétséges, hogy maga a szerző egyáltalán akart-e élni a „versszakokra” osztás lehetőségével. Ezzel kapcsolatban kell megemlíteni, hogy olykor szabályos időközönként visszatérő gondolatpárral, vagy kifejezéssel: *refrénnel* van dolgunk (Zsolt. 42—42. 46. 136.), amely a strófás beosztást kétségkívül jelzi; ugyanez a helyzet az *ábécés tagolással*, mikoris pár sornyi egységek az álef-bét egymás után következő betűivel kezdődnek. Ennek klaszszikus példája a 119. zsolttár.

Mássalhangzós *szójátékot* is találhatunk, pl. Ézs. 5, 7-ben mispát — mispách cedáqáh — ce’áqáh, amit kitűnően ad vissza a Károlyi-fordítás a jogörzés-jogorzás, irgalom-siralom szópárokkal.

Nem szándékunk az Ószövetség költői részeinek jellegzetességeivel részletekbe menően foglalkozni, hiszen ezekről egyenként is külön tanulmányokat lehetne írni, a témakör további tagolásáról nem is beszélve. Célkitűzésünk gyakorlati; az eddigiek csupán ennek megalapozását szolgálták.

## II. A fordítás problémája.

*Hogyan kell fordítani irodalmi művet?* Ha azt feleljük: hüen, igazat mondtunk, de keveset. Ezen a helyen nyilván nem szükséges részletesen elemezni és illusztrálni azt az igazságot, hogy milyen feszültség lehet szó szerinti és kifejező, grammatikailag pontos és meglepő fordítás között, s hogy irodalmi művet hüen csak akkor lehet fordítani, ha az esztétikai követelményeknek is eleget teszünk. Egyébként ezt nevezzük műfordításnak.

Köztudott dolog, hogy — átlagesetet véve alapul — lehetetlen olyan műfordítást készíteni, amely az alaki és irodalmi követelményeknek egyaránt megfelel. Annál kérélehetlenebb ez az igazság, minél szorosabbak a formai követelmények. Rímet, szótagszámot, ritmust, hangulatot, ízt és hozzá még a szó szerinti értelmet is teljes mértékben, érzékletesen visszaadni — lehetetlenség. „Műfordítást készíteni annyi, mint gúzsbakötötten táncolni” — mondta *Kosztolányi*. Valamit — általában nem olyan nagyon keveset — *föl kell áldozni* annak érdekében, hogy egy bizonyos irodalmi műalkotás más nyelven újraszülethessen. S ha ez sikerül, akkor azon a más nyelven is hozzáférhető az a sugalmazó formai-gondolati alkotás, amelyet — mondjuk — versnek nevezünk. *Weöres Sándor* szavaiival élve: „Az mégsem az: szélfújt árnyéka csak.”

*Verlaine* *Chanson d’automne*-jának első verszaka például prózai fordításban így hangzik: „Az ősz hegedűinek hosszú zokogásai egyhangú bágyadással sebzik szívemet”. Figyeljük meg a műformát, *Tóth Árpád* főként a hangulat visszaadására törekvő tolmácsolását, s hogy mennyit képes a grammatikai tartalomtól megőrizni.

Les sanglots longs  
Des violons  
De l’automne  
Blessent mon coeur  
D’une langueur  
Monotone.

Ősz húrja zsong,  
Búsong, jajong  
A tájon,  
S ont monoton  
Bút konokon  
Es fájón.

Bizony nem lehet csodálni, ha az a közmegegyeződés alakult ki, hogy a *bibliafordításban műfordításnak helye nincs*, mivel az szükségképpen jelen tené az eredeti szöveg teljesen szabad kezelését, olyannyira, hogy az — mint textus — semmilyen tekintetben sem lenne megbízható ilyen tolmácsolásban. Csakhogy ennek a szigorú nézetnek csupán abban az esetben lenne igaza, ha az Ószövetség

költői részeinek formai kötöttségei a fent idézett *Verlaine*-verséhez hasonlóak lennének — általában mindennemű rím- és metrum-kényszer esetében. A tanulmányunk első részében tárgyalatkból azonban kiderül, hogy az *ószövetségi költészet formai ismérvei a fordításban oly rugalmasan alkalmazhatók, hogy legtöbbször nem állítják fel a „vagy a pontosság, vagy a szépség” kérélehetetlen alternatíváját*. Ugyanis egyetlen tulajdonképpeni kötöttsége, a ritmus nincs szó-, vagy szótagszámhoz kötve, még akkor sem, ha az eredetiben van ilyen egyezés, hiszen maga az eredeti lépi át ezt a határt, valahányszor csak jónak látja. Csupán az alfabétikus beosztás és olykor egy-egy mássalhangzós szójáték jelent szöveghűség szempontjából megoldhatatlan feladatot; ilyenkor a pontosságnak kell biztosítani az elsőséget, az eredeti formára pedig jegyzetben lehet utalni. Lényegében tehát az ószövetségi költészet esetében az *esztétikai és szöveghűségi követelmények egyidejűleg kielégíthetők*. Természetesen ahhoz, hogy ebből a lehetőségből valóság legyen, nem elég filológusnak és teológusnak lenni, hiszen ilyen feladat megoldásához a *műfordítói adottság is elengedhetetlen*.

Az elmélet próbaköve a gyakorlat. Először talán a kütásó-dalra vessünk egy pillantást (Num 21, 17—18), hogyan fordította a *Próbakiadás*.

Buzogj föl, kútfő! Zengjétek dalát!  
Kútfő! Fejedelmek ásták, Nép vezéri vajták,  
Kormánypálcájukkal, Vezérbotjaikkal:  
Pusztá Ajándékát.

Szép! Van dallama, ritmusa, hangzása, az aprólékos prózai pontosság sem béklyózza („Zengjétek neki v. róla” helyett igen kifejezően: „Zengjétek dalát!”), vagyis ez műfordítás, de kétségtelenül bibliafordítás is, azaz a költőiség követelménye nem lett benne öncéllá. Hasonlóképpen sikerült, sőt művészi leleményességről vall a Zsolt. 22, 18b fordítása: „... ők pedig csak néznek, szemüket legeltetik rajtam.” A konkordantivitás különben helyes követelményét nem értelmezi mereven a P Zsolt. 12, 5-nél: „Győzzük a nyelvünkkel! Helyén van a szánk! Ki az úr mirajtunk?!” — ha utóbbi mondat jobban hangzanék is így: „Ki parancsol nekünk?!”

Találunk viszont olyan helyeket is, amelyek szürke prózaiságukban szinte kiáltanak egy költőért. Zsolt. 22, 17: „Rossz emberek közössége kerített be engem” helyett mondjuk így: *Gonoszok hordája környez*. Most egy percre lapozunk vissza a Zsolt. 93, 3 fordításához, P szerint, mely helyett, valamelyest talán több költői hitelességgel, így hangozhatna ez a kis szakasz:

Folyamok hangja, URam,  
folyamok hangja kél,  
folyamok dübörgése kél.

Temérdek vizek zúgásánál,  
a tenger fölséges morajlásánál  
fölségesebb az UR a magasságban.

Tulajdonképpen minden műfordítás csak kísérlet az eredeti megközelítésére. S mivel a Zsolttárok könyve új magyar fordításának próbakiadását, mely igen gondos és szép munka és messze föltte áll az eddigieknek, lényegében csak annyiban marasztalhatom el, amennyiben hol kisebb, hol nagyobb mértékben adós marad a költői szépség visszaadásával, csakis ilyen továbbmutatni igyekező *kísérletként* mutatnék be néhány zsolttárfordítási részletet, hogy a gyakorlatban illusztráljam: körül-



belül milyen jellegű szoltárfordítás mellett kardoskodom. Egyébként magam is érzem, hogy a feladat óriási, s a kivitelezés számtalanszor elmarad a szép szándék és vágy mögött. Ennek a kérdésnek a megvitatásához, szerény véleményem szerint, kétszer két dolog szükséges: egyrészt teológiai-filológiai szakismeret, mely átlagon felüli esztétikai, különösen költői érzékeléssel párosul, másrészt bátorság és alázatosság, hogy merjünk utat keresni s ahol nincs, törni, ugyanakkor pedig minden személyi, vagy más jellegű tekintély-kérdést teljesen háttérbe parancsolni, hogy ennek jegyében gyakorlati készség legyen bennünk álláspontunk javítására, továbbfejlesztésére.

Zsolt. 74, 14—23

Te verted be a krokodilfejeket  
s a pusztai népnek vetted étekül,  
te fakasztottál forrást és patakot,  
te szárítottál ki bővízű folyamot,

tiéd a nap s tiéd az éjjel,  
te állítottad fel a holdat és napot,  
te szabta meg a föld határait,  
te formáltad a nyarat és telet.

Emlékezzél meg erről: ellenség szidalmaz, URam,  
bolond nép gyalázza nevedet.  
Ne vesd oda a vadaknak gerlicéd lelkét,  
szegényeid életét ne feledd el végképp!

Tekints szövetségedre — e föld zugaiban  
mindenütt erőszak vert tanyát  
Ne forduljon vissza az elnyomott megszegyenülten;  
a szegény s nyomorult hadd dicsérje neved!

Föld, rajta, Istenem, pöröld le pörödet;  
emlékezzél: a bolondok untalan hogy gyaláztak!  
Ne feledd ellenségeid zaját,  
az ellened támadók szüntelen ordítását!

Ézsaiás 1, 14—15

Újholdjaitokat, ünnepeltekét szívből gyűlölöm,  
terhemre vannak, meguntam viselni őket.  
Terjengethetitek markotokat, én rátok se nézek,  
az imát is szaporíthatjátok — meg nem hallgatom:  
kezetek csupa vér!

Zsolt. 65, 12—14

Jóságoddal megkoronáztad az évet:  
olaj csöpög, ahol jártál.  
Csöpög a pusztai pázsit,  
vidámság övezi a dombot,  
juhnyájba öltözik a rét,  
búzatáblák borítják a völgyet;  
ujjonganak és énekelnek.

Jeremiás 20, 14—18

Átkozott legyen a nap, melyen születtem,  
az a nap, amelyen anyám szült engem,  
áldott ne legyen!  
Átkozott legyen a férfi, aki  
apámnak ilyen örömhirt hozott:  
Fiúgyermeked született! —  
igen nagy örömet szerezve neki.

Olyanná legyen az a férfi,  
mint a városok, melyeket  
az ÚR lerombolt számalom nélkül:  
reggel sikoltás verje föl,  
délutánban csatakiáltás!  
Miért nem ölt meg az anyaméhben,  
hogy anyám lett volna nékem sírommá  
s méhe mindörökre terhes maradt volna!  
Miért is jöttem ki az anyaméhből,  
hogy gyötörő baj s bánat táruljon elém  
s szegyen közepette végződjék életem?!

Zsolt. 16, 8—11

Szemem az ÚRon: előttem áll,  
jobbomon ő van: meg nem rendülök.  
Ujjong ezért szívem, lelkem örvendezik,  
bizton élek én,  
mert nem vetsz oda engem az alvilágnak,  
nem hagyod, hogy hived rothadást lásson.  
Te tanítasz engem az élet ösvényére,  
túlárad az öröm, ahol te vagy,  
jobboldon örök a gyönyörűség.

Ézsaiás 42, 1—4

Ime, az én szolgám,  
őt gyámolítottam,  
az én választottam,  
benne lelem kedvem:  
rá töltöttem ki lelkemet,  
ő hirdet törvényt a  
nemzeteknek!

Zúzott nádszálát  
le nem tör,  
pislogó mécses  
el nem olt —  
hitelesen ő hoz  
ítéletet!  
El nem homályosul,  
meg nem törik,  
amíg a földön  
törvényt alkot —  
tanítására  
feszülten várnak  
távoli partok.

Nem kiabál,  
nem hangoskodik,  
utcákon-tereken  
hangját nem hallani.

Kisebb célt aligha tűzhetünk ki magunk elé,  
mint hogy olyan Bibliát adhassunk — nem sok év  
múltán! — atyánkfiái kezébe, amelyben a mennyi-  
sége is tekintélyes költői részek egyrészt szöveg-  
hűség szempontjából megbízható, másrészt pedig  
esztétikailag csiszolt, költőileg is hiteles, ékes ma-  
gyar beszéddel tolmácsolják az örök igét.

Bodrog Miklós

## A szerkesztőség megjegyzése az Ószövetség költői részeinek fordításáról

### II.

Szerkesztőségünk a bibliafordítás érdekében minden kritikai hangnak helyt szeretne adni, még akkor is, ha egy-egy cikkkel nem mindenben ért egyet. B. M. cikke a „vagy szöveg-hűség, vagy műfordítás” alternatívájával foglalkozik. Bevezetésül általánoságban szól az ószövetségi költészet jellegéről és műformájáról. Nem értek vele egyet, amikor azt mondja, hogy „kezdetben a költészet nem lépte át a tágabb értelemben vett kultusz határát”; ez dog-

matikus irodalomtörténeti megállapítás, aminek a cáfolatát meg lehet találni *Eisfeldt* ószövetségi bevezetése első (műfajelméleti) részében. Nem értek vele egyet abban, hogy „a kultusz a halálosan fenyegetett ember kegyelmi kérvénye volt a kiszámíthatatlan Fölségesekhez...”. Ez csak egy tényezője a sok közül a kultusznak, amely nincs jelen minden kultuszi cselekmény mögött. Én nem mernek Izrael óskori költészetéről, annak „embrionális”

állapotáról stb. úgy beszélni, hogy „a lényeg azonban elég jól kibogozható”. A forma és tartalom viszonya sem olyan egyszerű — az ószövetségi költészet területén azután igazán nem —, hogy a formát átvesszük és egészen új tartalommal töltjük meg. Izrael költészetével kapcsolatban csak Asszíria—Babilóniát és Egyiptomot említi, továbbá „a szomszéd országok magas színvonalú költészetét”. Izrael nem a babiloni fogság idején ismerkedett meg „babiloni” formákkal, nem is a közvetlen szomszédaival érintkezve, hanem — ezt a rasz-samrai leletek óta bizonyosan tudjuk — letelepedése után, kanaáni hazájában, a kanaániakkal együttélés során. Amit erről ma tudunk, az nem foglalható a forma átvétele és új tartalommal megtöltése formulába. Kanaán hatása mélyebb volt.

B. M. alapvető alternatívájával sem értek egyet. Az igazi alternatíva ez: óhéber irodalmi antológiát fordítunk-e műélvező közönség számára magyar irodalommal (természetesen ez a szempont is szóhoz jut a bibliafordítás során), vagy héber nyelvű Bibliát fordítunk-e magyar Bibliává. Sokféle fordítást lehet készíteni ugyanarról a szövegről; a Bibliáról is.

A konkordantív fordítás igyekszik lehetőleg minden héber szót mindig ugyanazzal a magyar szóval fordítani; ennek az a jogosultsága, hogy a Biblia átment egy utolsó, végső szerkesztésen, amely gondosan ügyelt arra, hogy a Biblia kulcsfogalmai mindenütt megtalálják a maguk helyét; igyekezett a sok évszázadból összegyűjtött irodalomnak egységes teológiai szint, hangot adni. Mert a Biblia nemcsak egyes szavaiban, mondataiban, könyveiben vagy könyvcsoportjaiban hordoz „üzenetet”, hanem egészében is. Természetesen: a konkordantív fordítás csak megközelíthető lehet, mert mindig előfordul, hogy héber szavaknak van mellékjelentésük vagy éppen egy-egy elütő jelentésük, amit magyarul más szóval kell visszaadnunk.

Lehet a hűséget lazábban is venni, engedni a konkordantivitás szempontjaiból, vagy éppen egészen föl is adni azt és a „hűséget” úgy értelmezni, hogy „értelemszerűleg” fordítjuk a szöveget: héber szó helyére a vélt legjobb magyar szót vagy szóárnyalatot tesszük, sőt egyenest keresve keressük a rokonszavakat, hogy színesebbé és élvezetesebbé tegyük a magyar szöveget, szebbet írjunk az Ésaia-sénál. A lehetőségeknek ezen az úton nincs határa. Fordíthatunk a saját stílusunkban, vagy aránytalanosan, adysan, budapestiesen stb. Lehet a fordításunk prózaian szószerinti, tanárosan purista, szolgai módon vagy irodalmias műfordítás.

Az a nép szerencsés, amelyiknek minden fajta fordítása van: a szószerintitől az irodalmi műfordításig. Milyen nagy segítség például a bibliafordítás munkájában, ha csak az angol nyelven rendelkezésünkre álló igen különböző fordításokat egymás mellé téve válogathatunk a megoldási módokban. Van egy holland újszövetség-kiadás, amely nyolc fordítást nyomtat egymás mellé párhuzamos oszlopokban. Most készül egy hasonló angol nyelven is Amerikában.

De mi nem vagyunk ebben a szerencsés helyzetben. Csak egy új fordítást tudunk készíteni és ennek a Biblia fordításának kell lennie. Ezernyi példát lehetne arra mutatnunk, hogy a Biblia végső szerkesztői nagyon tudatosan, következetesen, sokszor darabra leszámolva egy-egy fejezetben belül, és az egészre tekintettel használták „szavaikat”. A mi egy fordításunk csak egy utat követhet: minden egyéb szempont vagy érdek előtt ragaszkodnia kell a szószerinti hűséghez. Nem bánhat pl. a bibliai

képekkel szabadon: nem tehet az ószövetségi-sémi kép vagy idiomaitzmus helyére egy magyar népit, legalábbis a legtöbb esetben nem, mert sok esetben nem is biztos az ószövetségi kép jelentése. Nem áldozhat föl szavakat, gondolatokat a „forma” kedvéért.

A formára ügyelni csak korlátok között lehet. A legfontosabb, amit még megtehetünk s meg is kell tennünk: a parallelizmus javaslorum és a verssorok érvényre juttatása. A költői szövegek folyamatos, vagy a hagyományos számozás és „idézés” értelmében vett „versekre” szakítása az eredeti héber verssorok érzékeltetése helyett nemcsak barbarság, hanem vét is a tartalom érvényesülése ellen. Ritkán születik olyan fordítás, mint Num 21:17—18 az új fordításban. Az általános mégis csak az, amit a műfordítást kívánó kritikus szolgáinak, prózaian stb. fog tekinteni. A például idézett Zsolt 22:17 nem lehet „gonoszok hordája” a rossz emberek közössége helyett, mert a „közösség” szónak megvan a „kultuszi” és társadalmi jelentése, a Zsolt tudatosan használja; a „horda” szociológiailag nem felel meg, meghamisítja a mondanivalót. A „bekerített engem” helyett sem jó a „környez”. Pl. egy rétet fák „környeznek”; nem tehetnek róla, odaültették a fákat. Itt azonban embert szorítottak meg emberek, tudatosan, szándékosan, rossz szándékkal... A közölt példákban nemcsak megszívlelhető javaslatok vannak, hanem messze elkerülendők is. A 74. zsoltárban a napot és a holdat legföljebb oda állíthatja a Teremtő (a maguk helyére), de nem fel. A magyarban valaki pörli a maga pürét, de nem leperli. A magyar nem „terjengetheti” a markát, legföljebb tartja a markát vagy kinyújtja, kitarja tenyerét (mást-mást jelentenek a kifejezések)... (És 1:15). — Zolt 16:8-ban a „Szemem az Úron” kérdéses: amikor valakinek valakin rajta a szeme, akkor vigyáz rá, oltalmazza, nem engedi azt, akin rajta a szeme. — És 42:1 kk javasolt fordításában az eredeti versmérték és verssor teljesen széttörik.

Véleményem szerint a forma és a tartalom viszonyának kérdését az Ószövetség fordítása területén Franz Rosenzweig és Martin Buber közelítette meg legjobban fordításával és sok idevágó elvi tanulmányával. Ez a fordítás átdolgozott új kiadásban egy évvel ezelőtt megjelent Németországban. Buber a négykötetes fordítás mellé két füzetben összefoglalta több mint egy emberöltő fordítói munkájának kikristályosodott elveit (az egyikben a tóra és a történeti könyvek, a másikban a költői könyvek fordításának a kérdéseivel foglalkozik). Ez a fordítás a legjobb német fordítás (talán a legjobb ószövetség-fordítás is, amit valaha készítették), bár a németek között sokan idegenkednek tőle: 1. megszokták vagy örökérvényűnek tartják a Luther-fordítást, 2. idegenkednek attól, hogy a hagyományos teológiai szavak helyett más találnak a szövegben, mégpedig lehetőleg következetesen mindig ugyanazt a német szót. Bubernek mind a héber, mind a német nyelv — *anyanyelve*; mindkettőben *művészi fokon* benne él gyermekkorra óta. Fordítása — ha valaki vallásos tájékozottság nélkül olvassa — a legmagasabb rendű német költőkre és írókra emlékeztet. Pedig B. messze elkerüli a bibliafordítók egyik kísértését, azt a kísértést, hogy szebbet alkossanak az eredetinél. Meggyőződésem, hogy fordítói elvek terén nem mehetünk vissza Rosenzweig és Buber ideje elé.

Jó lenne, ha sokféle-fajta magyar fordítással rendelkezhetnénk. De nekünk e mi mostani időnk-

ber. és helyzetünkben csak egy új bibliafordításunk lehet. Ennek olyannak kell lennie, hogy az *Egyház* szempontjait a legjobban szolgálja; minden más szempontnak csak ez után lehet érvényesülnie, így a formai szépségének is. Nekünk az eredeti szöveget a magyar nyelven elérhető legszorosabb (szó szerinti) hűséggel kell magyarra fordítanunk. Nem vagyunk „ihletett újraköltői” a költői szövegnek sem. Nem lehetünk jobbak, szebbek, simábbak, költőibbek, „magyarosabbak”, „huszadik századiabbak” Ésaianál és Jeremiásnál. Nem műfordítást, nem parafrázist, nem kommentárt készítünk. Nem valljuk a fundamentálistákkal, hogy a Biblia azonnal és minden további nélkül érthető — a hívőknek... A Biblia eredetijében is, legjobb fordításában is — magyarázatra szorul, Isten ígéje pedig igehirdetésre. Nem vagyunk urai a Biblia eredeti képeinek és szólás-mondásainak sem. Nem egynek közülök maig sem állapítható meg biztosan a jelentése; a kutatás napról-napra megfejt ezekből valamit, mégsem lenne jó a bibliai fordulatot valami törölmetszett magyar falusi vagy nagyvárosi kifejezéssel helyettesíteni: virágillat helyett szagos szappant adnánk.

A jegyzetek módot adnak a képek és a kifejezések rövid magyarázatára. (Az United Bible Council 1962 novemberében Stuttgartban tartott konferenciáján a bibliafordítók tanácskozása határozottan a jegyzetes bibliakiadás mellett foglalt állást; nagy érdeklődéssel hallgatták beszámolómat a magyar ószövetség-fordítás jegyzeteiről; a Holland Biblia Társulat meghívására Amszterdamban az ószövetségi szakbizottságuk előtt is beszámoltam erről a munkáról.) Nincs a világon olyan művész, aki zökkenő nélkül, az idegenség íze nélkül más nyelvre tudja fordítani a Bibliát. Hú fordításban kétszeresen idegen marad: 1. mert több mint 2000

év választ el bennünket világától és 2. mert az üzenete a „természetes ember” gondolkodásával mérőben szemben áll. Úgy vagyunk a bibliafordítással is sokszor, ahogyan egy nőgyűlölő szójátéka mondja a nőkről: „Ha hű, akkor nem szép, ha szép, akkor nem hű”. Ez komolyra fordítva annyit jelent, hogy nagyon kell tudnunk és alázatosan vállalnunk is kell a bibliafordítás természetes korlátait: a magából a fordítandó szövegből emelkedő korlátokat.

Lehet, hogy a liturgus „szebb” szöveget szeretne majd, mint amilyenre a mi erőnkől telt. A németeknél minden új és jobb fordítással szemben ezért hivatkoznak, a liturgusokra jellemző apodiktikus szenvedéllyel, *Luther* magasztos és veretes fordítására. Aki végigharcolta az Ószövetség egy új fordítását — mindig figyelve többek között a *Luther* fordítására is —, az tudja, hogy a lutheri gördülékenység, emelkedettség, költői szárnyalás és teológiai mélység hányszor csak az eredeti szöveg féltetétele árán volt megvásárolható. Korunk szinte ridegen tárgyilagos, ellensége a páthosznak, a költősködésnek. (Szép, igaz és nagy legyen az a költemény, amely Arany, Ady, József Attila után meg akarja állni a helyét...) A fordítón elsősorban a szöveget kéri számon, a műfordítótól mást kívánnak. A bibliafordítótól viszont a *Biblia* hű szövegét várják. Ritka ajándék, ha a magyar fordítás helyel-közzelel művészivé vagy éppen műfordítássá is válhat (példa erre Num 21:17—18). Utunkat nem járhatjuk Pegazuson. Jaj nekünk, ha szövegünkben valami a liturgia vagy „a rím kedvéért mondatik” ennek vagy annak.

A kérdések elvi megközelítéséért azonban nagyon hálásak vagyunk Bodrog Miklósnak. Erről többet kell beszélgetnünk!

D. Dr. Pákozdy László Márton

## BABITS MIHÁLY VERSFORDÍTÁSAI

Már kézbe venni is élmény az Európa Kiadó Babits sorozatának ezt a szép új kötetét. Benne pedig műfordító művésznünk termésének legnagyobb részében gyönyörködhetünk. Hozza a híres Amor Sanctusnak, a Babits középkori himnuszfordításait tartalmazó kötetnek majdnem háromnegyed részét is.

E himnuszok a vallásos lírának formailag is örökszép darabjai. A Jézus utáni vágnak milyen szép kifejeződése:

*Mondjam el, Jézusom, neked  
lelkemben a szeretetet,  
mellyel érted tüzes lánggal tüzel,  
lángol?*

*Ami édest a világ kínál,  
Jézushoz képest mind silány.*

A világ minden kincse föl nem ér azzal a gazdagsággal, amit Krisztus ad az övéinek, épp ezért semmiért el nem cserélhető: (Jézus mondja)

*Menj vágyad számbavenni:  
mit választ, merre nyúl?  
Csábít sok tarka semmi  
hogy értük lángra gyúl.*

*Ne akarj balga lenni;  
ítélj és jól okulj,  
s ha én legtöbbit érek,  
másfelé megvetőleg  
ne fordulj konokul!*

De nem hiányzik a kötetből a másik végtel hangja sem. Walt Whitman modern ütemű verse a testi szerelmet zengi, amelyért mindent — a vallást is — feláldoz:

*... minden elsülyed, csak én nem  
és ő nem  
Könyvek, művészet, vallás, idő, a  
látható és szilárd föld és amit  
a menny várt és a pokol félt: mind  
mind meghaltak.*

A kötetben fölhaszn a nagyon is profanus amor dala is, legtöbbször a bűn mélységeiből hangzik felénk. Az Erato (Babits másik korábbi műfordításgyűjteménye) vad érzékiséggel megírt darabjai ezek. Tehát végletek vannak együtt.

A bűnben való elmerülés, majd a bűnbánat szava *Baudelaire* költészetében találja meg kifejeződéését, kinek sok szép költeményét megtaláljuk Babits fordításai között. Ő a legtöbb verssel képviselt költő a gyűjteményben. Így bánja bűnét:

*Ajkaink versengve szídták  
Jézust, akit minden magasztal,  
Mint egy szörny Krözus rakta  
asztal*

*körül sötét paraziták  
s hű vazalljai démonoknak,  
hogy a tömegnek tessenek,  
gyalázták mit szívünk szeret  
s dicsérték, mitől undorodtak.*

De máskor meg a Sátánhoz imádkozik:

*Ó, te legdélcegebb angyal, és  
legtudósabb!  
Megcsalt isten, kinek himnusszal  
nem adóznak  
Ó Sátán, könyörülj inségem hosszú  
kínján!*

Milyen kár, hogy ez a vergődő ember végül is nem tudott kiszabadulni a Sátán bűvöletéből.

Említsük meg a gazdag kincsből még *Verlaine*-nek ugyancsak legmélyebb bűn s legszentebb áhitat között csapongó költeményeit, s végül *Poe* Holló c. költeményét, melyet inkább Tóth Árpád fordításában ismerünk. Külön élvezetet kínál a két művészi tolmácsolás összehasonlítása.

Czanik Péter

## Pascal

Amikor ilyen alkotószellem neve jelenik meg valamilyen alkalom révén a Béke Világtanács emlékezésre kijelölt, vagy emlékezésre ajánlott kultúr-történeti alakjai között, érezzük meg igazán ilyen irányú jótékony működését. Vannak olyan ünnepelésre ajánlott szellemalakok, akik majdnem állandóan eleven kapcsolatban élnek tovasiető jelenünkben, s hétköznapjaink sodra is mindegyre elének dobja nevüket. De vannak olyanok, akik az emlegetésre, mintha váratlanul, meglepetésszerűen emelkednének elénk. És a velük való friss foglalkozás majdnem új ünnepi szintet kap.

Ilyen Blaise *Pascal*, aki háromszáz évvel ezelőtt halt meg; s ez évforduló révén frissen vonja maga felé figyelmünket. A XVII. század Franciaországának, a francia „nagy-századnak” ez a 39 éves korában meghalt tudós-író-költője nemcsak a francia szellem történetének, de az egész európai keresztény világnak s az egész kultúrára szomjas emberiségnek egyik legnagyobb alakja.

A XVII. század közepén élte le rövid életét. Akkor, amikor valamilyen titkos földfölötti kapcsolással, ha más, de mégis rokon áttételben *Milton* zengette örök szépségű verssorait és írta harcos, vitázó iratait az angol protestantizmusért. Akkor, amikor a világnak talán legnagyobb vallásos költője, *Angelus Silesius* faragta többnyire kétsoros, áhítatosan zengő, szép és titokzatos kis rejtekező értelmű vers-szelencéit, miközben ide-oda ingott. katolikusból protestánsná lett, majd protestánsból újra katolikká; de mindig e nagy kérdés döntésének izgalmában élt.

\*

*Pascal* 1623. június 19-én született Clermont-Ferrandban. Szüleinek rajta kívül még két leánygyermek nőtt fel. Ez a két leánytestvére volt sok testi-lelki szenvedései, szellemi vívódásai között igazi barátja, támogatója, bizalmasa és gondozója. Az anyai szeretetet nem ismerhette: anyja hároméves korában meghalt.

A gyermekek nevelése az apa gondjaira maradt, aki a király adó- és vámügyi legfelsőbb bíróságának elnöke volt. Bár szép vagyona is volt, mégis rangját a társadalomban hivatalának köszönhette. Gondolkodó, tudós ember, aki szerette a matematikát, a klasszikus írókat. Gyakran jött össze hasonló szellemi irányú barátaival. A fiát otthon tanította a maga módszerével arra, amit maga is tudott: matematikára, a klasszikusokra, jogra. Azt tervezte, hogy tizenkét éves koráig a gyerek általános ismereteket tanul, azután nyelveket, majd matematikát, geometriát. Önálló gondolkozásra szoktatta gyermekét; igyekezete arra irányult, hogy az ismereteket ne betanulja, hanem maga jöjjön rá azokra. Hozzászoktatta értelmes fiát, hogy mindent nyitott szemmel figyeljen meg, a maga gondolataival jöjjön rá mindenre, ne készen vegye át a tudást másoktól. A testvére szerint, ha valami új, érdekes vagy rendkívüli dolgot hallott, mindiárt az okát akarta tudni. „Szelleme mindig csodálatos tisztán

meg tudta különböztetni a hamisat a igaztól...” *Babits* szerint: „Mohó esze már gyermekségében rávetette magát az egyetlen és legfőbb bizonyosságra, amit az ember elérhet: a matematikai bizonyosságra. Valóságos matematikai csodagyermek volt: mert a matematika az értelem zenéje, abban is érintkezik a zenével, hogy csodagyermekeket produkál. Boldog, absztrakt világ, ahol még egy gyermek is kitűnhet! Ahol nincs szükség életismeretre, mert még nem léptek föl az élet megfoghatatlan komplikáltságai!” Annyi bizonyos, hogy csodagyermek volt, akiben rendkívüli módon élt az igazság utáni vágy; megfigyelni és megismerni a dolgok igazi okait. *Chateaubriand* fellengzős képelete szerint a gyermek *Pascal* tizenkét éves korában kitalálta a geometriát. Maga fedezte föl rendre az euklideszi tételeket. — De, írja tovább *Babits*: „Amint megkezdődik a »moralizálás«, s az élet felé vetül a gondolat: már nem tűnnek föl a dolgok olyan egyszerűnek. Könnyű belátni *Euklidesz* axiómáit. De mily nehéz el nem bukni a világ kísértései közt! És hinni mindabban, amiben hinni kell, hogy el ne kárhozzunk! Teljesíteni a vallás parancsait! Igazán az Isten »különös kegyelme« kell ehhez, amiről *Szent Ágoston beszél*”.

Igen, a legegzaktabb tudomány csodagyermek, majd ifjú tudós. De nem mint ilyen maradt meg elevenen ható szellemként a francia irodalom történetében, hanem mint a keresztény vallás egyik legnagyobb modern apologetája. Aki ilyen tartalmú írásainak gondolati csillogásával, ilyen gondolatai kristályos megformálásával lett máig és örökre a francia szellem és írásművészet világitó mestere.

A mai francia irodalom nagy regényírója, *Mauriac*, aki vallásos lelkületével ahhoz a forráshoz nyúl vissza, amely a fiatal tudós életét új, elhatározó utakra vitte, *Pascal*ról szóló tanulmányát így kezdi: „Egy huszonéves fiatalember hátat fordít a tudományoknak, holott ekkor már a legnagyobb lángelmék közé sorolják, és egyedül Isten felé fordul, a felé az Isten felé, akit *Ypres püspökének, Janseniusnak* tanítványai mutattak meg neki...”

\*

*Pascal* tipikus művésztemperamentum. Nem egyszer, kétszer, hanem nyolcszor-tízszer „gyúrt át”, csiszolt olyan elmefuttatásokat, gondolatokat, amelyeket mások, barátai már első formájukban remeknek tartottak. Volt olyan írása, melyet tizenháromszor is átdolgozott.

Mi volt a jansenizmus, amelyet 1646-ban ismert meg, amelynek azután élete végéig híve lett?! A jansenista keresztény akkori főiratai *Jansenius* „*Augustinus*” és „*A belső ember reformációja*” című írásai voltak. Majdnem már ezek a címek hódítanak és mint jelszók irányítanak olyan embert mint *Pascal*. Hiszen nem akart mást a nagy egyházatyja, mint a matematikus *Pascal*. *Ágoston* ugyanavval a „türelmetlen”, soha ki nem elégülő mohósággal veti magát, egész izgatott akaratát, sa-

ját lelkének, saját gondolatainak megtalált sodrába: „Halálom volt a bizonytalanság... a természetfölötti rendben is akkora bizonyosságot akartam, mint amilyen bizonyos, hogy hét meg három az tíz. Csak a hit gyógyíthatott meg engem!” Így vall magáról a nagy egyházatya. S Pascal ezt a hangot nagyon megértette. De ő az Istent mégse az ész, a geometria világában otthonosan mozgó értelem, hanem a szív, az érzelem, a jó utat inkább megérező „bizonytalan” ösztön útján találta meg. Gyönyörű szavai vannak erre... „A szívnek megvannak a maga okai, amiket az ész nem ismer; ez ezer dologban meglátszik. Azt mondom, hogy a szív természetéből kifolyólag szereti az egyetemes lényt és hasonlóan önmagát, aszerint, hogy melyik irányt választja. Tetszés szerint pedig elzárkózik egyik, vagy másik elöl...”

„A szív érzi az Istent, nem az ész. A hit tehát: Istennek a szívvel, nem az ésszel való megérezése.”

„A hit Isten ajándéka; ne higgyétek, hogy mi az ész ajándékának mondjuk. A többi vallások nem mondják ezt az ő hitükről; azok csak az okoskodással akarnak ide eljutni, pedig az legkevésbé vezetni őket célhoz.”

„Igazán boldogok és jogos meggyőződésűek azok, akiknek Isten a szív érzése útján adott vallást.”

„Azoknak, akik hisznek anélkül, hogy a bibliát olvasták volna, belső, szent hajlandóságuk van a hitre és amit a mi vallásunkról hallottak, ezzel a hajlandóságukkal megegyezik. Érzik, hogy Isten teremtette őket; csak az Istent akarják szeretni és csak önmagukat akarják gyűlölni. Érzik, hogy maguktól nincs erre erejük, hogy képtelenek az Istenhez menni, s ha az Isten nem jön őhözjuk, nem tudnak vele érintkezésbe jutni. Hallják, hogy a mi vallásunk tanítása szerint csak az Istent kell szeretni és önmagunkat gyűlölni, de mivel valamenynyien bűnösök vagyunk és képtelenek Istenhez jutni, maga az Isten lett emberré, hogy velünk egyesüljön.”

A vallás dolgai iránt való érdeklődést a szülői házból hozta. Csodálatos emlékezete volt: a bibliát fejből szokta idézni. Nagy bajok úzik, fordítják arcát Isten felé. Lelki, testi szenvedések.

1640-től 1647-ig a család Rouenban élt. Nagyvilági társaság gyűlt össze házuknál. Köztük az akkori hírneves drámaíró: *Corneille*. Ő atyjának segített; sokat kellett számolnia, s munkája könnyítésére egy automatikus számológépet szerkesztett. Ez idő alatt még vallásos hite nem akadályozta tudományos tevékenységében. Erre az időre esik híres vizsgálódása és tanulmánya a légüres térről. Pascal látta meg *Toricelli* kísérletének nagy jelentőségét. Nem törődve a tudósok ellenkezésével, s azzal, hogy kinevetik. Szerencsés úton elindított kísérletezésével ő bizonyította be, hogy a levegőnek súlya van, ami akkor majdnem hihetetlennek hangzott. A kísérleti fizika diadalai voltak ilyen irányú kísérletei.

\*

De a tudomány mellett a vallás kérdései mindinkább előtérbe vonulnak szellemi életében. 1651. szeptember 24-én atyja meghalt s ez nemcsak a nagy veszteséget jelentette számára, hanem ennek következménye volt, hogy kedves, róla oly szeretettel gondot viselő húgától is meg kellett válnia. Jacqueline már atyjuk életében, elfordulva a világi élettől, a Port-Royal jansenista szellemű apáca-kolostorába akart vonulni. Atyjuk ellenzése miatt akkor ezt nem tehette meg. Most azonban elhárult az akadály. De most a bátyja állt ellen ennek a

tervnek. S talán nemcsak a húgától való elválás aggasztotta, hanem megélhetési gondot is jelentett volna kettejük vagyonának megosztása. Húga ugyanis egész vagyoni részét Port-Royalnak akarta adományozni. Nehezen jött létre végül a megegyezés a két testvér között. Ekkor látta meg, hogy Port-Royalnak nemcsak szép lelkület és kegyesség kellene, hanem fontos a pénz is. Ez eltaszította, visszalökte a hit bensőséges világától a hívságos nagyvilági élet felé.

Ez megtérésének első hulláma volt. De jött azután a második, a harmadik hullám is, amely rendre mind mélyebben jegyezte el a keresztyén vallással. Ennek jansenista árnyalatával, amely száz év múlva majdnem azt az utat tette meg, amit *Luther*rel, *Kálvinn*nal a reformáció tett meg. Az elindító, döntő kérdés itt is ugyanaz: az ember pusztán a maga érdeméért elérheti-e az üdvösséget...

Nagy megtérése teljesen misztikus élmény, titokzatossággal van átítatva. Már 1646 óta átélhetett az 1654. november 23-iki éjszakához hasonló éjszekeret, ha nem is ilyen egész lényét megrázó élménnyel; amikor megtalálta Istent, nem a filozófusok, hanem „Ábrahám, Izsák, Jákob és a Jézus Krisztus Istenét”. Azt a személyes Istent, aki a Szentírásan keresztül szól hozzánk, nyilatkozik meg nekünk, embereknek. Hátralevő éveit ez a nagy Isten-élmény határozta meg. Ennek az éjszakának emlékét őrizte az a pergamen-lap, amelyet halála után ruhájába varrva találtak; amelyre lázasan feljegyezte annak az éjszakának szavakba foglalható izgatott élményét.

A szóbeszéd szerint még előbb, 1654. november 8-án a Neuilly-hídon lovai elragadták kocsiját, s csak csodaszerű véletlennek köszönhető, hogy megmenekült a haláltól. Ez idézte fel benne azt a tudatot, hogy a kiválasztottak közé tartozik. Azok közé, akiket Isten kegyelmébe fogadott. Ilyen misztikus élmények vitték mind jobban a jansenisták közösségébe, a Port Royalba. Itt töltötte élete utolsó éveit annak a nagy műnek írásával foglalkozva, amely a keresztyén vallás egyetlen üdvösségre vezető voltáról, dicsőítéséről szólt volna. Ennek a tervezett nagy műnek a gondolatait, vagy egy-egy hosszabb elmefuttatását jegyezte le. Ezeket a jegyzeteit, ezeket a gondolatokat gyűjtötték össze és adták ki halála után hozzátartozói s barátai.

Úgy kell tekintenünk Pascal „Gondolatok” (Pensées) című könyvét, mint egy gyönyörűségeken el-képzelt, nagy épület hatalmas és sokfelülről rendre összehordott anyagát. Az írója így hagyta ránk. Testvérei, szellemének bámulói szedték össze kötetbe ezt az anyagot, amelyből talán a legfensége-sebb dóm épült volna, ha tervezője és építője fiatalon meg nem hal.

Mindjárt meg kell jegyezni azt is, hogy nem lehet tudni a gondolatok keletkezési, vagy feljegyzési rendjét. Az összeállítása, csoportokba szedése azoktól származik, akik e rendkívüli szellem hagyatékából összegyűjtötték.

\*

Az ihletnek olyan égő izgalmával fedezi fel a keresztyén vallás nagy tanításait és emberhez érkező nagy vigaszt, ahogyan a tudós heves izgalmával látja meg sorra a matematika tételeit, vagy a geometriai törvényeket.

Tökéletesek a kérdés-feltevésai. Talán kívülről senki nem fogalmazta meg az ember nagy kérdését Isten-kereső útján oly ellenállhatatlanul feleletet várva, mint ő, amikor ezt mondja: „Mikor rágon-

dolok, milyen kicsiny az én életem, amit elnyel a megelőző és az utána következő örökkévalóság; milyen kicsi az a hely, amit elfoglalom, sőt az is, melyet szememmel átfogok és amely elvész a tér határtalan végtelenségében, amiről nem tudok, és ami rólam nem tud, elrémülök és meglepődöm rajta, miért vagyok inkább itt, mint ott és miért inkább most, mint máskor, mert nem látok ebben semmi eszemmel megfoghatót. Ki küldött ide? Kinek a rendeltére és elhatározására jelöltetett ki számomra ez a hely és ez az idő? — „Miért véges a megismerésem? A testem? Miért élhetek inkább száz évet, mint ezret? Micsoda okból alkotott a természet ilyennek s miért választotta ki inkább ezt a számot, mint a másikat? Hiszen végtelenség állott előtte és nem volt több oka az egyiket választani, mint a másikat, mert egyik sem sürgette jobban, mint a másik?”

Isten létének bizonyításával kapcsolatban a következő érdekes gondolatot veti fel: „Feltűnő, hogy egy kánoni szerző sem használta fel a természetet az Isten létének bizonyítására. Valamennyi a benne való hitet akarja felkelteni. Dávid, Salamon stb. sohasem mondták: „Nincs légtér, tehát van Isten”. Okosabbnak kellett lenniök, mint az utánuk jött legokosabb emberek, mert ezek a természetet valamennyien felhasználták. Ez a jelenség igen meggondolni való.” — „Hogyan? Hát ön nem állítja, hogy az ég és a madarak az Isten létét bizonyítják?” — „Nem.” — „És a vallása se mondja azt?” — „Nem. Mert noha mindez igaz azok előtt, akiket az Isten megvilágosított, de a legtöbb ember szemében téves állítás.”

„A többi vallások, pl. a pogányok, népszerűbbek, mert külsőségekből állanak, de nem okos embereknek valók. Egy tisztán lelki vallás jobban illelnek az okosakhoz, de nem volna alkalmas a népnek. Egyedül a keresztyén vallás való mindenkinek, mert a külsőt a belsővel köti össze. A népet a belső valláshoz emeli fel, s a gőgös elméjüket a külsőhöz szállítja le. A kettő nélkül nem volna tökéletes, mert szükség van rá, hogy a nép megértse a törvény szellemét, az okosak pedig elméjüket alávessék a betűnek.”

Pascal rendkívül összetett lélek. Komplex szellem. Gondoljunk csak arra a két végletre, amely a legegységesebb tudást és az ész vagy értelem alatti, vagy az ő kedvenc szavával: a szív útjain érkező nagy hitbeli tudást fogja össze egységbe. Ezért kerülnek gondolatai közé a végtelennel és semminek érdekes problémái. — „Vegye szemügyre az ember az egész nagy és fenséges természetet. Fordítsa el tekintetét azoktól a közönséges tárgyaktól, amik őt környezik, tekintsen erre a ragyogó világhoz, amely arra van rendelve, hogy mint valami örök lámpás, bevilágítsa a mindenséget. A föld, ahhoz a reneteg úthoz mérten, amit ez a csillag leír, úgy tűnjön föl előtte, mint egy pont s ámuljon el rajta, hogy ez a reneteg út maga is kicsinyke pont, ahhoz viszonyítva, amelyet az égbolton tovagördülő csillagok megtesznek.”

„Végre is micsoda az ember a természetben? Semmi a végtelennel szemben, minden a semmivel szemben, közép a semmi és minden között. Végtelenül messze van attól, hogy megértse a szélsőségeket, számára a dolgok vége és kezdete legyőzhetetlenül rejtve van megfejthetetlen titokban: egyformán képtelen meglátni a semmit, ahonnan vétegett és a végtelent, ahol elvész”. . . Mintha Schopenhauer hangját hallanánk, pár száz évvel előbb.

Az ember nagysága és nyomorúsága a *gondolat*.

Az ember törekeny nádszál, de gondolkodó nádszál. „Az ember nagysága azért nagy, mert tudja, hogy nyomorult. Egy fa nem tudja, hogy nyomorult. Nyomorultnak lenni tehát annyi, mint tudni, hogy nyomorultak vagyunk. De nagyak lenni is annyi, hogy tudni, hogy nyomorultak vagyunk, nyomorúságunk is nagyságunkat bizonyítja. Ez a nagyúr, a trónjavesztett király nyomorúsága.” — „Nádszál az ember, a természet leggyengébb nádja, de ez a nádszál gondolkodik. Nem kell a világnak összefognia, hogy megsemmisítse: kis pára, egy kis vízcepp is megölheti. De ha a világ meg is semmisítené, az ember akkor is értékesebb lenne, mint a gyilkosa, mert tudja, hogy meghal és a világ *nem tudja*, hogy erősebb nála. — A gondolatban rejlik tehát minden emberi méltóságunk, innen kell kiindulnunk.”

\*

Életének és szellemének fejlődése két elhatárolható fő korszakot mutat föl világosan. (Amennyire rövid életében korszakokról beszélhetünk.)

Első fő korszakának jellemzői a matematikai, geometriai és fizikai vizsgálódások. Szinte már gyermekkorában és ifjúsága kezdeti idején teljes pompájában mutatkozik meg rendkívüli értelme.

Második fő korszaka a jansenizmus megismerésével kezdődik. Tudományos vizsgálódásai mellett mind jobban előtérbe nyomul lelkében a felfedezés friss harmatosságával keresztyén hite. Élete e nevezetes korszakában lett a keresztyenség egyik legnagyobb hitvallója és moralistája. A szellem büszke világa az örökélet felé vivő sugárúton halad. Az élet hívságos dolgai rendre elmaradnak a nagy cél felé világító útján.

E két fő korszak szellemi háttérét kitöltik rendre, mint hosszabb-rövidebb ideig uralkodó irányok: a descartizmus, hajlam a racionalizmus felé. Majd a szkepticizmus, ennek pyrrhonista iránya, amelynek oly hatalmas egyénisége élt előtte a francia irodalomban, mint *Montaigne*. Vannak, akik úgy látják, hogy ő volt Pascal életművére legdöntőbb befolyással. De látjuk a pesszimizmus erős áramlásait is életképében. S végül természetesen a miszticizmus uralmát. Aki így, e külön szemzőgökből akarná részletesebben vizsgálni Pascal gondolatvilágát, az jó tájékozódást kap *Medveczky* Frigyesnek az Akadémia kiadásában megjelent „Tanulmányok Pascalról” című könyvéből.

Számunkra ma talán sokkal érdekesebb: hogyan látja őt a mai nagy francia regényíró, Mauriac, akinek pár mondatát előbb idéztük is már. . . „Mióta Pascal hátat fordított a világnak, már a felejthetetlen éjszaka előtt, Istent szolgálta minden tehetségével, de azt hitte, hogy ezt csak a józan ész diktálta. Elszakadt a világtól, és szívét megtöltötte a remény: várta az isteni kegyelmet, mert azt tanulta a janzenista mestereitől, hogy Isten végül is maga felé hajlítja mindazok szívét, akiket szeret.” — „Hogyan jutott volna Pascal Istenhez, ha Isten maga nem jött volna hozzá? Ő csak várhatott, vágyakozhatott. De még ez a vágy sem tőle eredt: ez is Isten kegyelmének ajándéka volt, ez a jel mutatja, hogy a kiválasztottak közül való. S egvszerre csak azon az éjszakán Isten megjelenik előtte, ott van, él: Ábrahám, Izsák. Jákob Istene, a gyengédség, a vigasz Istene. — *Bizonysága* — írja Pascal az Emlékiratban. Bizonyság, öröm, béke. Jézus Krisztus Istene. — Pascalnak szüksége volt az öröme, hogy el ne veszítse bátorságát, mert egyike volt azoknak, akik félelmek és remegések között üdvözülnek. Lehet, hogy később majd nem érez már

semmit, nem emlékszik már a tűzre, mely fel-  
emésztette, és hideg, üszkös testet hagyott maga  
után, s akkor majd megérinti kabátján keresztül  
azt a papírt, amit bevarrt a bélésébe, és ez a jel  
mutatja, hogy nem illúzió volt az egész, hogy meg-  
látogatta az élő boldogság, hogy eltöltötte testét és  
lelkét.” Aztán a „Jézus misztériuma” című elmél-  
kedést említi Mauriac, amit a „Gondolatok” után  
adtak ki. Pascal ebben az elmélkedésben Jézus  
végső szenvedéséről, haláltusájáról ír mély áhítat-  
tal. Aztán egyszerre a maga bűneire, esendősége  
felé fordul gondolata, s ekkor Jézus közvetlenül  
hozza intézi a szavát: „Vigasztalódjál, nem keres-  
nél engemet, ha nem találtál volna meg”. Majd  
Jézus és Pascal párbeszédévé alakul az elmélkedés,  
benne ilyen részlettel: „Ha ismernéd bűneidet,  
szörnyen megrettenél”. — „Megrettenek Uram,  
látom őket, mert Te mondd . . . Uram, mindent nek-  
ed adok.” — „Jobban szeretlek, mint Te a szeny-  
nyes bűneidet” . . .

A nagy, megvilágosító éjszaka után veti bele ma-  
gát a jezsuiták elleni harcba, és írja meg híres Vi-  
déki leveleit, amelyekben talán leginkább csillog  
írásművészete.

Gondolatai túlradnak a janzenizmuson. Bár  
rendkívüli szellemét és képességeit érezték azok,  
akik közelében éltek: valójában alig foghatták föl  
igazi nagyságát. Hatalmas szellemét nem lehet a  
janzenizmus szűk keretei közé szorítani. „Föld alatt  
folyik a folyam — írja Mauriac —, *Voltaire* és *Con-  
dorcet* századán át és most, mikor felbukkan előt-  
tünk, hatalmasabb, mint valaha — Blaise Pascal  
itt él közöttünk három évszázad után és jelen van  
minden vitánknál. — Montaigne fia ez a janze-  
nista. — Montaigne megfigyelte az ember termé-  
szetét és szívét, Pascal rámutat tragikus mélysé-  
geire, csúcsaira. Az *Essay*-k szerzője derűsen nézte  
a táját, Pascal villámá felhasítja az eget, élesen rá-  
világít, s fényben fürdeti.”

„Minél többet foglalkozik Pascal az emberi lé-  
lekkel — írja tovább Mauriac —, annál jobban cso-  
dálja a „becsületes ember”-t (Honnéte homme).  
Így nevezi azokat, akik nem büszkélkednek, akikre  
nem mondhatjuk, hogy matematikusok, prédikáto-  
rok, kiknek nincs semmi feltűnő kvalitásuk, illetve  
csak akkor látjuk, hogy van, ha szükség van rájuk.  
— Pascal nem tagad meg semmit az emberben: ke-  
resztülhalad az ember lelkén, hogy Istenhez jus-  
son.”

*Sainte-Beuve*, aki hat kötetes művet írt a Port-  
Royalról és ennek szerepéről a francia iro-  
dalomban, ezzel mutat Pascal szellemének mélyére:  
„Pascal mindegyiknél jobban ért az emberi lélek-  
hez”.

„. . . Minden tudomány, minden filozófia nem ér  
annyit, mint a szeretet legcsekélyebb megrezdülése  
— mondja írásában Pascal nyomán Mauriac, és így  
fejezi be Pascalról szóló tanulmányát: „Nem csodá-  
latos elméje révén uralkodott az alacsonyabbrendű  
elmék felett, nem eszén keresztül lett szent ember;  
még csak nem is emberismerete, emberkeresése  
vitte ilyen messze a Gondolatok szerzőjét; a szíve  
vitte idáig, a szíve, mely olyan, mint bármelyik alá-  
zatos emberszív. Ő is, mint a többiek, két karjával  
szorosan átölelte a Kereszt véres fáját, és nem  
emelte szemét sokkal magasabba Megváltója ke-  
resztre szegezett lábánál.”

\*

A szívnek, az érzésnek elsőségét hangsúlyozza  
Pascal, aki rendkívüli értelmével a tudásnak oly

széles és hosszú útját járja be. Az ész lassan és sok  
oldalról vizsgálódik, oly sok szempont figyelembe  
vételével és gondterhesen mérleget. Az érzés pilla-  
nat alatt tette kész. Hitünket az érzésre kell alapí-  
tani, különben mindig ingadozik . . .

Nem meglepő, hogy a Faust-i ember vonásait is  
megtaláljuk az ő szellemi képében. Sőt, meg is fo-  
galmazza a Faust-i problémát: „A tudománynak  
két, egymással érintkező véglete van. Az egyik a  
tökéletes, természetes tudatlanság, amiben találta-  
tik születésekor minden ember. A másik végletet  
azok a nagy szellemek érik el, akik minden, az em-  
ber által elérhető tudás megszerzése után azt lát-  
ják, hogy nem tudnak semmit és ebben a tudatlan-  
ságban újra elérnek oda, ahonnan elindultak . . .”  
Látjuk nála a *Tolsztoj* örökké éber szemét, lelki  
vergődéseit. Így nem véletlen, hogy *Tolsztoj* „Min-  
dennapra” című nagy, gondolat- és hasznos ol-  
vasnivaló gyűjteményében egyik „heti olvasmá-  
nyul” maga írja meg Pascal életét. És gyűjtemé-  
nyébe sok gondolatát veszi fel, közöttük például  
ezt: „Csak háromféle ember van: az egyik, aki  
megtalálta az Istent és néki szolgál; a másik, aki  
keresi, de még nem találta meg; és a harmadik, aki  
úgy él, hogy nem keresi és nem is találta meg.”

Pascal elmélkedéseiben van valami belső fiatal  
égés; a tökéletes képzelet erejével egyszerre meg-  
ragadó szenvedély; mintha hirtelen éles fény vil-  
lanna elénk. S az éles fényben a kép néha nemcsak  
komor, de szinte kegyetlen . . . „Képzeljünk el egy  
csomó láncokra vert, halálra ítélt embert. Egy ré-  
szüket minden nap megfojtják a többiek szeme lát-  
tára. A megmaradtak a maguk sorsát látják társai-  
kéban; fájdalommal és reménytelenül tekintenek  
egymásra és várják, míg rájuk kerül a sor. Ez az  
emberi élet képe.” Milyen nagy művészi erő van  
az ilyen eleven képben! . . . Montaigne ironikus,  
öregesen okos csevegése olyan emberé, akit a do-  
log bár komolyan, de mégse élethalálkérdésként  
érdekel . . .

Pascal pesszimista hangja nagyon modernül hat.  
Gyakran Schopenhauer gondolatai jutnak eszünkbe,  
Medveczky egyik tanulmányában *Leopardi*hoz érzi  
közeli rokonnak . . . De mi gondolhatunk akár a  
modern irodalom nagy „Isten-kereső”, vagy Isten-  
nel viaskodó szellemeire is. Pascalnak azonban  
mind a szkepticizmusa, mind a pesszimizmusa egy  
nagy és fényes állomáshoz vezetnek: a keresztyén  
hithez . . .

Nálunk magyaroknál Pascal szellemének közvet-  
len hatása leginkább *II. Rákóczi* Ferenc vallásosság-  
gán érzik meg. Amint *Tolnai* Gábor egyik tanul-  
mányában olvassuk: Rákóczi „hasonló megtérésen  
meg keresztül, mint eszménye, Pascal”. Főként a  
fejedelem Emlékiratán, és Vallomásaiban érezhet-  
jük. Talán így érthető meg igazán, hogy a nagy  
szabadsághős Rákóczi, a vallási harcoknak még  
friss idején, olyan jól megértette protestáns kuru-  
cait, és ezek is olyan rajongással tudták szeretni őt,  
aki minden janzenizmusa mellett megmaradt jó ka-  
tolikusnak . . .

Katolikus maradt Pascal is. Bár volt úgy, hogy  
az igazságért vívódó szenvedélyességében majdnem  
szakított janzenista főnökeivel, akik külső nyomás  
alatt meghajoltak a pápa tekintélye előtt, s majd-  
nem az „eretnekség” útjára lépett. De ekkor egy-  
szerre csak elhallgatott, többé nem írt, csak lelki  
üdvösségének élt és készült a halálra, mellyel kép-  
zelete mindig is oly sokat foglalkozott.

\*

Ha valaki Pascal gondolatainak erdejébe lépett, a bölcsesség, jóság és szépség rengetegében jár; a hit virágos kertjében gyönyörködik s a lélek gyógyító füveit gyűjtheti... Reá való emlékezésünkben búcsúzzunk el a sok szép között két gondolatával. Az első vallomásszerűen, emberi gyöngédségével melegít: „Szeretem a szegénységet, mert Ő is szerette. Szeretem a földi javakat, mert eszközök a nyomorultak segítségére. Megőrizem hűségemet az egész világhoz; nem fizetek rosszal azoknak, akik engem bántanak, hanem a magaméhoz hasonló helyzetet kívánok nekik is, melyben az emberek részéről nem érhet sem rossz, sem jó. Igazságos, igazmondó, őszinte és hív akarok lenni minden ember iránt, szívem gyöngéd érzelmet érez azok iránt, akikkel az Isten szorosabban össze-

fűzött; s akár egymagam, akár az emberek szemé előtt vagyok, tudom, hogy minden cselekedetemet látja az Isten, aki ítél felettük és akinek mindenemlet odaadtam...”

A másik a himnusz hangjáig emelkedik és magasabban fénylik: „Kitárom hát karomat az én Megváltóm felé, aki négyezer éven át megjövendöltetve a mondott időben és körülmények között eljött, hogy szenvedjen és meghaljon értem a földön. Az Ő kegyelme által békében várom a halált, abban a reményben, hogy vele örökre egyesülök, örömmel élem az életet mind a jóban, melyet kegyelmenesen ad nekem, mind a rosszban, amelyet javamra bocsát rám, s amelynek elszanvedésére Ő tanított meg a maga példájával.”

Dr. Kovács László

## A bélyegek „teológiai szemléje”

Elmondhatjuk, hogy a bélyegek világa is egyfajta „Orbis pictus” — hogy *Comenius* Ámós János híres tankönyvének címét használjuk —, szemünk elé „festett világ”. Játszva tanulható belőle a nagyvilág történelme, művészete, növény- és állatvilága és sok más vonatkozása. Van, aki öt világrész sportbélyegeit gyűjti. Az 1961-es budapesti bélyegvilágkiállításon egy osztrák gyűjtő „Bélyeg a bélyegen” című összeállításával aratott sikert. A brünni bélyegklub ifjú filatelistái „Mit tanácsol a bélyeg a pályaválasztásnál?” címmel válogatták össze bélyegeiket. Egy budapesti nevelőotthon lakói Magyarország ezeréves történelmét tárták szemünk elé bélyegeiken. Több gyűjtő a békeharcot, az úrkutatást vagy a közlekedést választotta kedvenc témájának. Egyszóval a *teljes emberi élet* ott van a bélyegeken. Ezért gondolhatunk a bélyegek „teológiai szemléjére” is. Bár a fenti vonatkozások is értékelhetők „teológiailag”, hisz az élet, a szépség, a béke mind Isten általános kegyelmének ajándéka; most mégis azok közt a bélyegek közt tallózunk, amelyek speciálisan is teológiai vonatkozásúak, mivel a Szentírás, az egyháztörténelem és az egyházi építészet tolmácsolásai. Igen érdekes az utóbbi hónapok idevágó „bélyegtermése.”

1. A SZENTÍRÁS legújabb tolmácsolását nyújtja *Izrael* állam új bélyegsora. A bélyegeken a III. Mózes 19:18 igéje olvasható: „Szeresd felebarátodat, mint magadat!” — héber, francia, angol, spanyol, orosz és kínai nyelven. Egy másik, három értékből álló bélyegsor pedig Jetró sírját, valamint Jeruzsálem és Joppé óvárosát mutatja be. A nemrégben ünnepelt újév ünnepére pedig Ézsaiásnak a messiási békekorszakra vonatkozó próféciját illusztráló sorozat jelent meg: az első bélyegen „lakozik a farkas a báránnyal”, a másodikon „a párduc a kecskefiúval fekszik”, a harmadikon a kised viperával játszik. *Yemen*, ez a Vörös tenger melléki királyság is, ŐT-i időket idéző bélyegsort adott ki. A sivatag homokja alól most próbálják föltární Sába királynőjének fővárosát (1. Kir 10). A bélyegsor öt értéke az előkerült műemlékeket ábrázolja.

*Svájcban* a négy evangélistát ábrázoló bélyegsor jelent meg. Alapul a zürichi múzeumban levő XV. századbeli fametszetek szolgálták. Sok bélyeg ábrázolja Jézus Krisztus születését. A *Vatikán* karácsonyi sorozatán kínai művész festménye szerepel. *Új-zéland* karácsonyi bélyegén *Dürer* híres karácsonyi képe látható. *Spanyolország* bélyegén a XVIII. század neves spanyol fafaragó művészenek, *Salzillonak* karácsonyi szobra van. *Franciaország* karácsonyi sorát a Francia Vöröskereszt javára jelentette meg. *Argentína* viszont a Nemzetközi Gyermeksegély javára

adta ki a Gyermek Jézus Egyiptomba való menekítését ábrázoló bélyegeit *Maria Moncalvo* üvegfestménye alapján. Ugyancsak a Gyermeksegély javára jelent meg *Dominica* bélyege. (E sziget a nevét onnan kapta, hogy vasárnap fedezték föl.) A bélyeg Máriát ábrázolja a Gyermekkel. *Peru* karácsonyi bélyegén egy trombitáló angyal „kellemes karácsonyi és boldog új évet” kíván. *Ausztrália* karácsonyi bélyege az 1611-es angol bibliafordítás igéjét hozza: „Glory to God in the highest and on earth peace!” (Lk 2:14).

*Lengyelországban* szép sorozat jelent meg Krakkó világhíres oltárképeivel. Az ŪT egyes jeleneteit ábrázoló oltárt *Veit Stoss*, híres gótikus szobrász, faragta fából 12 évi munkával (1477—89). A fölbecsülhetetlen értékű műkincset *Hitler* elraboltatta és Nürnbergbe cipeltette. Onnét kapta vissza a lengyel állam a háború után. A bélyegsort a visszanyert kincs fölötti öröm jelentette meg.

Kedves és ötletes sorozat a *Hollandiában* megjelent „Ünnepelnék a gyermekek”-is. Az öt értékből álló sor képei: a „Mikulás”, ez az ókorban élt, népet szerető és népszerű püspök; a Háromkirályok; valamint húsvétot köszöntő, pünkösdőző és Szent Márton napi népszokásokat játszó gyermekek.

2. EGYHÁZTÖRTÉNELMI vonatkozású bélyegek napjainkban: *Jugoszláviában* egy 25 dinár névértékű bélyeg jelent meg a Stánci művészet tanulmányozásával foglalkozó XII. nemzetközi kongresszus emlékére. A bélyegen *Alexandriai Kelemen* ókori hitudós képe látható (150—215). — *Írország* emléksort adott ki az íreket keresztényen hitre térítő *Patrik* (388—461) 1500 éves jubileumára. — A *Német Szövetségi Köztársaság* során három egyháztörténelmi fej szerepel. A középkort *Albertus Magnus*, regensburgi püspök, a neves filozófus, a „doctor universalis” (1193—1280) képviseli; a reformációt *Luther Márton*; az újabb kort pedig *Droste-Hülshoff Anna*, ez a vallásos ihletésű költőnő (1797—1848). Egy másik bélyegükön *Árpádházi Erzsébet* látható, II. András királyunk leánya, Thüringia szociális felelősséget hordozó szentje, a „rózsa-legenda” hőse (1207—1231). — *Spanyolországban* egy sor *Zurbaran* híres barokk festő (1598—1664) képeivel jelent meg, köztük van a bibliát latin nyelvre fordító *Jeromos* és a dogmatikai Summát megalkotó *Aquinói Tamás* képe. Jelentettek meg egy sort *Avilai Teréz*, a vidám lelketű, evangéliumi mélységű írónő és rendalapító tiszteletére is. — A *Vatikán* XXIII. János 80. születésnapjára a pápa életútját bemutató sort adott ki. — *Venezuela* annak emlékére adott ki bélyeget, hogy a pápa az idén nevezett ki venezuelai bíborost. — A „*Lengyel Északi Területek*” sorozatban szerepel



Uniszlav, Gdansk XIV. századbéli szentté avatott káplánjának pecsétje is.

Protestáns szempontból kiemelendő az a nyugat-német bélyeg, amelyet a Württembergi Bibliatársulat fennállásának 150. évfordulójára jelentettek meg, valamint Ausztrália legújabb bélyege, amelyet a földrész belmissziójának 50. éves jubileumára adtak ki. Egy régi magyar lelkipásztor arcképe is látható újabb bélyegeink között: az „Évfordulók — események” sorozatban megjelentette a Magyar Posta *Misztótfalusi Kis Miklós* (1650—1702) arcképét, a nyomdászat és a szellemi világosság terjesztése terén szerzett érdemei elismeréseként.

3. AZ EGYHÁZI ÉPÍTÉSZETET templomok, iskolák és kolostorok képei jelentik. *Svédország* történelmi épületeket ábrázoló sorában az első a XIII. században épült stockholmi főtemplom bensejének egy részlete: a Szent György viaskodása a sárkánynyel című középkori faszobor. — A *Belgium* híres épületeit ábrázoló sorban láthatjuk a XIII—XV. században épült tongresi gótikus bazilikát és a XVII.

században épült malinesi barokk templomot, valamint az 1081-ben alapított St Denis en Broqueroie bencés apátság kapuját. — A *Spanyol* Escorial-kolostorról, amely 1563—86 között épült és a spanyol királyok temetkezési helye volt, hat értékből álló sor jelent meg. — Bélyeg jelent meg a speyeri dóm (NSzK) fölszentelésének 900. évfordulójára is. — Szíriának az Egyesült Arab Köztársasággal utolsó közös bélyege a Szent Simeon kolostort ábrázolja. — A belga gyámság alól szabaduló — *Ruanda-Urundi* belyegsorán Usumbura székesegyháza látható. A középamerikai *Bahama* szigetek bélyegén a főváros, Nassau, 1861-ben épült katedrálisa szerepel.

A bélyegek „teológiai szemléjét” azzal a kíváncsisággal fejezzük be: bárcsak ezek az apró képecskék megmaradjanak mindig az élet, a szépség, a béke követeinek; hadd terjesszék az ismeretet, a haladást, a népek közötti barátságot; legyenek a szépség beláthatatlan lepkerajai az embermilliók áhított békekorszakában.

Szénási Sándor

## „Keresztyén Békekonferencia”

A Keresztyén Békekonferencia az elmúlt év végén fejlődésének új állomásához érkezett. A fenti címmel angol, német és francia nyelven kéthavonként megjelenő folyóiratot indított el, amellyel új lehetőséget nyert a mozgalom eseményeinek, célkitűzéseinek és problémáinak széles körben történő folyamatos ismertetésére és propagálására. A folyóiratnak eddig két száma jelent meg, az 1962 novemberi és az 1963 januári szám. Az alábbiakban e két szám tartalmát foglaljuk össze röviden.

Az első szám bevezető cikkét Dr. Heinz Kloppenburg dortmundi egyházi főtanácsos írta *A keresztyén békemunka előfeltételei*-ről. Idézi Nehru miniszterelnöknek az EVT Uj Delhi-i nagygyűlésén tett ama megállapítását, hogy a bizalomra való készség a békéért folytatott politikai fáradozások sikerének feltétele. A bizalom és a béke légkörének előfeltételét a szerző a tárgyilagosságban, a találkozásra való készségben és a személyes fáradozásban látja. Hogy tárgyilagosság lehessünk, helyes betekintést kell nyernünk a világ történelmi eseményeibe. Ez csak személyes találkozások útján lehetséges, mivel a béke kérdésében nem dönthetünk a másik fél megismerése nélkül. Tárgyilagosságot és személyes ismeretségetünk alapján lehet és kell fáradoznunk a béke megvalósításán. A béke légkörének eme hármasságát akarja megteremteni ez a folyóirat azzal, hogy közleményeket ad az e tárgyra vonatkozó munkáról, igyekszik elősegíteni a személyes találkozásokat és teológiai alapot akar nyújtani a párbeszédhez.

E bevezető cikk után J. L. Hromádka professzor *Új feladatok előtt* címmel részletesen elemzi a Keresztyén Békekonferencia elvégzendő munkáját. A fő feladat — miként a múltban, a jövőben is — szilárd teológiai alap megteremtése a keresztyén hit és teológia kérdéseiben ma tapasztalható zűrzavar leküzdéséhez. Ezzel szorosan összefügg a keresztyén egyházak emlékeztetése tulajdonképpen küldetésükre. Olyan közös platformot kell teremteni, amelyen az egyházak bűnbánatban összegyűlve segítséget nyújthatnak a mai embernek mindazokkal a veszedelmekkel szemben, melyek a nemzetközi élet jelenlegi körülményei között fenyegetik. Ez a központi feladat a következő részfeladatok elvégzésé-

ben konkretizálódik: mindazoknak a fáradozásoknak és erőfeszítéseknek a koordinálása, amelyek egy új világkatasztrófa elhárítására törekcsenek; a jelenlegi nemzetközi élet fontos kérdéseiben tapasztalt szakértők véleményének meghallgatásával a konkrét járható út keresése és munkálása; a szocialista és a polgári demokrata világ együttélésének kérdésében a szabadság, jog, egyenlőség és emberi méltóság problémáinak a szocialista tervek és célkitűzések alapján való tanulmányozása; a római katolikus egyház egyes csoportjainak bírálata mellett közönség keresése azokkal a nagy számban levő katolikus teológusokkal és világiakkal, akik valóban őszintén fáradoznak a keresztyének közeledésén és a világ békéjén; az igazi hitbeli egységért és az egyháznak a világban végzendő közös feladataiért folytatott tusakodásban a kérdéseknek külön tanulmányi bizottságokban részletekbe menő elemzése.

*Nyikodim* érsek *Idő adatik nekünk a megbékélésre* című cikkében röviden áttekint a Keresztyén Békekonferencia négyesztendő történetén, amelynek során a mozgalom az egyházak egyesítésének erőteljes elősegítőjévé is vált. Az egység elérésére irányuló törekvésünkben csak az evangéliumhoz való hitbeli hűség biztosíthatja a sikert. Ez a hit nem jelent passzív várakozást, ellenkezőleg, az egyház szakadatlan építését, új egyháztagok megnyerését, az emberiségnek Krisztus fősege alatt való egyesítését jelenti. Minden keresztyén előtt világos, hogy a jelenlegi körülmények között az ökumenikus mozgalomban egyesült keresztyén egyházak törekvésének a hagyományos szolgálat valamennyi formája mellett a háború elhárítására kell irányulnia. Az orosz ortodox egyház a Prágai Keresztyén Békekonferenciában való részvételének értelmét éppen azoknak a törekvéseknek a támogatásában látja, amelyek a békéről szóló keresztyén bizonyítástételt akarják egységesen, rendíthetetlenül és erőteljesen kialakítani.

Dr. Werner Schmauch greifswaldi teológiai professzor *A Keresztyén Békekonferencia útjára*-ról írva megállapítja, hogy nemcsak a háború kiküszöböléséért kell harcolni, hanem a nemzetek háború nélküli életét a maga újdonságában is következetesen végig kell gondolni. E széleskörű tanulmányi mun-

kával vált a Békekonferencia valóban a békéért küzdő ökumenikus mozgalommá. A protestáns és ortodox egyházak szoros együttműködése mellett azonban még mindig hiányzik belőle a római katolikus keresztyénség, s így szava még nem elég erős ahhoz, hogy a világ közvéleményét döntően befolyásolja a béke érdekében. Ahol Isten ígéjét engedelmesen meghallják, ott azt tovább kell adni. Ezt a célt szolgálják a tervezett Második Keresztyén Béke-Világgyűlés az egyes földrészekben és országokban szervezett regionális konferenciák és nemzeti bizottságok.

J. N. Ondra főtitkár a Békekonferencia eddigi munkáját és kilátásait foglalja össze cikkében. Áttekint a Keresztyén Békekonferencia eddigi történetét, mely első szakaszának csúcspontját az Első Keresztyén Béke-Világgyűlésen érte el. Mivel a mozgalomnak feladata, hogy a munkában konkrét részvételt biztosítson azok számára is, akik a prágai gyűlésekre nem mehettek el, s mivel technikailag megvalósíthatatlan évenként egyre nagyobb létszámú konferenciát összehívni Prágába, ezért az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés úgy határozott, hogy az eddigi konferenciák résztvevőiből regionális, vagy nemzeti bizottságokat alakít. Ezeknek tevékenységét a Tanácsadó Bizottságnak, a Munkabizottságnak és a Nemzetközi Titkárságnak kell összehangolnia. A mozgalom teológiai munkájának elmélyítése érdekében 11 állandó tanulmányi bizottság foglalkozik a mozgalom célkitűzéseivel összefüggő aktuális problémákkal. E célkitűzések megvalósításához szükséges a többi ökumenikus és békemozgalmakkal való együttműködés, ezért a Keresztyén Békekonferencia kapcsolatokat keresett és keres az Egyházak Világtanácsával, az Európai Egyházak Konferenciájával, a Moszkvai Leszerelési és Békekongresszussal, valamint mindazokkal a világszervezetekkel, amelyekről valódi hozzájárulás remélhető az atomháború veszedelmének elhárításához. Ha a Keresztyén Békekonferencia valamilyen tagja valóban aktív munkatárssá válik, megvan a reményesség arra, hogy Isten segítségével elérhető lesz az a nemes cél, amelyre egész munkánkkal törekünk: a békében élt élet.

Ez elvi cikkeken kívül a folyóirat első száma közli még *Alexij* pátriárchának a lap olvasóihoz intézett üzenetét, *Amadeo Molnár* és *J. M. Lochman* prágai professzorok beszámolóit a Keresztyén Diákok Világszövetségének gráci konferenciájáról, illetve az Európai Egyházak 1962. évi Nyborgi Konferenciájáról. Az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés üzenetéből és *H. Gollwitzer* professzornak a Harmadik Keresztyén Békekonferencián tartott előadásából vett kivonatokon és rövid híreken kívül tartalmazza még a Munkabizottság moszkvai ülésének kommunikéjét és a Keresztyén Békekonferencia levelét a vatikáni zsinathoz.

Az év évi januári második szám bevezető cikkét *Giorgio Girardet* olasz valdens lelkész, az Agapé Missziói Központ igazgatója írta *Keresztyén életstílus a békéért* címmel. Jézus Krisztusban arra hívtunk el — mondja —, hogy a békét minden cselekvésünkben „megéljük”, mert azért, hogy Istennek megbékéltünk, van békességünk embertársainkkal is. A béke mint életstílus azt jelenti, hogy mindenkor és minden helyzetben szolidárisak tudunk lenni az emberekkel, minden elnyomott, megvetett és szükségét szenvedő emberrel. A békéért való keresztyén életstílus azt jelenti, hogy nem lehetünk közömbösek a népek közötti igazságosság, béke és szabadság kérdései iránt, hanem kötelességünk konkrét békemunkát végezni. A békéért való keresztyén életstílus olyan vállalkozást

is jelent, amely nem korlátozódik büszkén „keresztyenekre”, hanem nyíltan és becsületesen szövetkezik mindazokkal, ideológiai különbségtétel nélkül, akik ugyanezekért a célokért harcolnak

A következő cikk *Dr. J. J. Mends-Cole*-nak, a libériai református egyház moderátorának a Tanácsadó Bizottság 1962 májusában Karlovy Varyban tartott ülésén elhangzott előadása: *A szabadságmozgalom Ázsiában, Afrikában és Latin-Amerikában*. A színes népekkel szemben az említett földrészekben tanúsított keresztyén magatartás történetén végigtekintve megállapítja, hogy Afrika népeire — Libéria kivételével, amely sohasem volt gyarmat, hanem kezdettől fogva keresztyén telepések által alapított és misszionált államközösség volt — Európa kormányai rákényszerítették a gyarmati rendszert. Az afrikaiak társadalmi, politikai és gazdasági életének alakítói a gyarmati urak voltak, miközben a misszionáriusok afrikai megtérteik lelkébe az alázatosság szellemét oltották. Innen származik az az általánosan ismert szólás-mondás, hogy „Afrikát egyik kézben a Bibliával, a másikban karddal zsákmányolták ki”. A kultúra terjedésével az afrikai ember még használhatóbb olcsó munkaerő lett a földrész természeti kincseinek kizsákmányolásában, közben azonban anélkül, hogy tudott volna róla, maga is nevelődött a mai felszabadulási mozgalomra. De a gyarmatosító politikának ma már vége van Afrikában, s jobb, ha a múltat mindkét részről minél előbb elfelejtik, s ha az afrikaiak József szavaival szólhatnak volt gyarmatosító uraikhoz: „Ti gonoszt gondoltatok én ellenem, de Isten azt jóra gondolta fordítani”. Ázsia a világ valamennyi nagy vallásának bölcsője, beleértve a keresztyénséget is. S egyúttal Ázsia a szülőföldje az emberi civilizációnak is. Ennek ellenére a keresztyénség ma Ázsiában csupán kisebbségi mozgalom, mert a gyarmatosítási időszak alatt a keresztyén magatartás nagyon csekély hatást gyakorolt azokra a népekre, amelyeket éppen azok a keresztyének nyomtak el és zsákmányoltak ki, akik nem gyakorolták annak a vallásnak az elveit, amelyet hirdettek. Latin-Amerikában ma gyakorlatilag nincs faji kérdés. Az indián őslakosság az európaiak kegyetlen bánásmódja következtében csaknem teljesen kihalt, s felekezeti tekintetben e földrész népei túlnyomó többségben római katolikusok. Az egykori rabszolgák leszármazottai azonban ma, különösen a Karibi-tenger térségében, szabadságharcot folytatnak örendelkezésükért.

Hogy milyen legyen a keresztyén magatartás e népek szabadságmozgalmával szemben, ahhoz tudni kell, hogy a színesek korábbi megpróbáltatásaik tudatában rendkívül érzékenyek és gyanakvók minden közeledéssel szemben, amíg kétségtelenül meg nem győződnek arról, hogy politikai, társadalmi és gazdasági jólétüket akarja elősegíteni. Ezért a keresztyén magatartásnak — akár egyéni, akár közösségi formában — meggyőző módon valóban Krisztus tanítását és személyválogatás nélküli szeretetét kell tükröznie. Azt a civilizációt és emberi közösséget ui., amelyet korunkban építeni akarunk, csupán fizikai erővel nem lehet összetartani, lelki alapjának kell lennie.

*Dr. Bartha Tibor* püspök *A Keresztyén Békekonferencia feladatai és célkitűzései* címmel összefoglalja a mozgalom további tevékenységének elvi és gyakorlati irányát. Ez a cikk a TSz legutóbbi számában (1962. 11—12. 361. k.) is megjelent.

*Dr. Viktor Hájek*, a Cseh Testvéregyház zsinati esperese beszámol az Egyházak Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottsága rendezésében egyházi képviselők és a genfi leszerelési konferencia részt-

vevői között Genfben 1962 júniusában folytatott tanácskozáson, valamint a Munkabizottság 1962 szeptemberében tartott ülésén az aktuális nemzetközi kérdésekről és e kérdések teológiai háttéréről szóló megbeszélésekről.

Georges Casalis, párizsi teológiai professzornak a Keresztyén Diákok Világszövetsége 1962 júliusi gráci konferenciáján előadott téziseit ismerteti a *Megbékélés és politika* című cikk. Kilenc tételben foglalja össze azokat az elveket, amelyek szerint szolgálhatják a keresztyének a megbékélést a politika terén. Rámutat, hogy a keresztyéneknek mindenekelőtt magával a politikával kell megbékélniök, azaz sem bálványnak nem tekinthetik, amelyet tisztelni, sem tabunak, amelyet kerülni kell. A megbékélés útján az első lépés a mások

meghallgatása, megértése, az idegen gondolkodás-módba való behatolás és az előítéletek legyőzése. A megbékélés szolgálata abban áll, hogy felszólítjuk a politikusokat olyan békepolitika kockázataira, melynek veszélyei mindenképpen kisebbek, mint a háború veszélyei. Ezt a szolgálatot csak olyan közösség végezheti, amely az Úrnak szolgál, egyúttal azonban tudja, hogy az emberekkel és az emberekért kell élnie.

A második számot az összjapáni keresztyén békegyűlésről, az európai regionális konferenciákról és a kubai válsággal kapcsolatos keresztyén felszólalásokról szóló híradások egészítik ki. Mindkét számban tartalmaz fénykép-illusztrációkat a Keresztyén Békekonferencia életéből.

Fükö Dezső

## MEZEY LÁSZLÓ

### DEÁKOK ÉS LOVAGOK

— *Versek a XI—XIII századból*  
*Gondolat, Budapest 1961.* —

Európa szellemi életét másfél évezreden keresztül mélységesen befolyásolta az egyházi szellem. Vagy úgy, hogy teljesen ennek hatalma alá került, vagy úgy, hogy küzdött vele. Érdekes tehát az Európai Antológia sorozatát figyelemmel kísérenünk, mert múltunk szellemi kincseinek élvezete mellett folyton egyháztörténeti adalékokra is bukkanunk benne.

Igy áll a dolog Mezey Lászlónak a középkori lírát bemutató válogatásával. Abból a korszakból származnak e versek, melyben a pápa parancsolt az európai uralkodóknak.

Tizenöt oldal bevezető után a következő ciklusokra osztva mutatja be anyagát: A történelem folyása, a múlt és a szülőföld, a deák, a lovag, a természet és szerelem ver-

sei. Az egyes ciklusok bevezetése röviden bemutatja a költőket. Nem egyházi, hanem pusztán irodalmi szempontból hiányoljuk azonban a tisztán vallásos költészetet. Hiszen épp a többi ciklus mutatja, hogy a kor gondolkodását mennyire áthatották a vallásos eszmék. Mondható-e teljesnek a középkori líráról vázolt kép pl. egy Mária ének nélkül?

Jellemző a középkori ember vallásos alapmagatartására, hogy minden helyzetben, így a katonai öröklásban is Istenhez fordul, a diákok húsvéti szünetet kérő versezete valóságos teológiai fejtegetést foglal magában. A vágáns diákok idegenbeli panasza ilyen szép sorokkal végződik:

*Ó halandók üdvössége,  
Hívő népek reménysége,  
Isten által üdvünk lettél,  
S a haláltól megmentettél.*

Persze ugyanakkor az is jellemző, hogy a szíve hűlgényél lopva benn éjszakázó lovag vállalkozásához kinn őrködő társa Isten segít-

ségét kéri. Nem hiányzik másrészt az egyház bűnei ellen való harc sem:

*Látjuk, tudtok másokat  
buzdítani váltig,  
bűnük mocska hogy szemük  
könnyétől leázik;  
tudtok penitenciát  
osztani rogyásig,  
de soha könnyíteni  
másan egy parányit.*

Hallunk a papok, a világi urak bűneiről, kesergést a kereszteshadjáratok miatt, azután ismét másik területként ismerkedünk a diákság szilaj, szabados világával. Azon kívül, hogy gyönyörködünk, érdekes pillantást nyerünk a középkor világába.

Említsük itt meg a korábban kiadott *Carmina Buranát* (Magyar Helikon, 1960), mely a középkori deákköltészetből mutat be válogatást. Kardos Tibor utószava mondja el a legszükségesebb tudnivalókat. Ez a kötet is hozzájárul ahhoz, hogy teljes legyen a középkorról alkotott képünk.

Czanik Péter

## A magyar zene évszázadai

— Szabolcsi Bence tanulmányai —

E cím alatt egybefoglalva jelentek meg a közelmúltban két szép kötetben Szabolcsi Bencének a magyar zenetörténet alapvető kérdéseivel és stílusváltásaival foglalkozó tanulmányai. Az első kötet megjelenésének éve 1959, a másodiké 1961. A sajtó alá rendezés Bónis Ferencnek, a szerző egyik jeles tanítványainak gondos munkája, a kötetek méltó kiállítása a Zeneműkiadó Vállalatot dicséri.

Az egyes tanulmányok első megjelenésének ideje az 1928. és az 1954. évszámok között helyezkedik el. Egyikük-másikuk időközben több helyen és részben módosult, inkább kiegészített, tehát fokozatosan kiteljesedő alakban is megjelent. A szerző bámulatos, már egészen fiatal korában is befejezett tárgyismeretét és szintézis-alkotó képességét mutatja, hogy ha egyik-másik akár régebbi, akár újabb tanulmány szövegéhez vagy bibliográfiájához itt-ott szükségesnek látott némi kiegészítést hozzáadni, egészben véve ezek az új kiegészítések csak ráadások az önmagában is teljes és befejezett műhöz, amely nemcsak lényeges mondanivalóját illetően, de részleteiben is, ma is és holnap is ugyanolyan helytálló, ugyanolyan gazdagon árnyalt igazságú, amilyen megírásakor volt. A különbség legfeljebb az, hogy nem egy esetben az akkor huszonkilenc éves Szabolcsi 1928-beli felismerései és megfogalmazásai problémalátás, szintézis és bátorság tekintetében *olyan nagy tettek* voltak, amelyeket ma nem mindenikünk tud jelentőségüknek megfelelően értékelni, pedig valójában éppen ma áll nyitva a lehetőségére és a szükségére egy ilyen értékelésnek.

Szabolcsi Bence széleskörű, a zenének az emberi kultúra minden területére kisugárzó hatásaival foglalkozó tudományos munkásságát az egész világon ismerik és megbecsülik. Ennek a munkásságnak csupán az egyik, de talán a legfontosabb, mert a kiváló tudóshoz lélek szerint is legközelebb álló, munkásságában minden más népbeli, hasonló szellemi rangú munkatársakhoz viszonyítva is szülöttségi individualitást biztosító ága a magyar zenetörténet minden irányú összefüggéseinek: teljes dialektikájának keresése és feltárása. Kétségtelen, hogy útjának kezdetén döntő jelentőségű ösztönzéseket kapott Kodály Zoltántól, aki elsőnek hirdette meg Magyarországon a valódi népzene és az egyetemes magyar nemzeti művelődés minden irányú összefüggései rendszeres és tudományos vizsgálatának sürgető szükségességét. Ilyen munkát még elkezdeni sem, folytatni pedig éppenséggel nem lehet széleskörű és elmélyült, horizontális és vertikális, történelmi és társadalmi, szigorúan fegyelmezett, de teljes szabadsággal megnyitott tudományos ki- és betekintés nélkül. Ez hiányzott Kodály és tanítványai előtt az elvidékiekedett, beszűkült látókörű magyar művelődés-szemléletben és tudományosságban; ennek az érett és dús zamatú, alaposságuk és tudományos fegyelmük tetejében választékos és olvasmányos stíluszépségben is pompázó gyümölcsseit ízlelheti az olvasó Szabolcsi tanulmányainak egybegyűjtött bokrétájában.

I. Az első kötet első tanulmányának címe: *Írott hagyomány — élő hagyomány* (Adatok az írás és

élőszó viszonyához a magyar zene történetében). A tanulmány 1942-ben készült, de csak 1949-ben jelent meg először nyomtatásban. Tartalmának lényege: minden olyan esetben, amikor egv-egy dallam (többnyire téveteg és merev) régi írásbeli feljegyzésének, vagy a nép éneklő gyakorlatában élő alakjának a hitelessége tekintetében döntenünk kell, „inkább azt kell hinnünk, hogy a feljegyzés téveteg bizonytalanságával szemben a *népi forma mutatja az eredeti előadást s vele a dallam eredeti életét.*” (I. 11. l.) Volt egy német zenetörténeti fel fogás, amely szerint a népzene nem egyéb, mint a magasabb osztályokról alábbszállott, ún. „versunkenes Kulturgut”. Ezzel szemben Szabolcsi Kodályt idézi: „Ismeretlen dalszerzőinknek nem lehetett szebb jutalma, mint ha melódiáik *felszállottak a néphez.*” (Uo. 12. l.)

A *Középkori énekmondók kérdéséhez* (1928) címmel azt a szerves kapcsolatot keresi és mutatja ki, amelyik a XV. századot a XVI-ikkal összefűzi. Ennek közvetlen jelentősége számunkra abban rejlik, hogy a XVI. század *naev* egyházi és egyben társadalmi megmozdulása, a reformáció elsőnek emeli a szélesebb, népibb alapokra épülő művelődés élvonalába az új idők propagandistáját, a prédikátort és vele a plebejusi rétegek életigényét; ugyanakkor a gyülekezetű éneklés új formáit teremti meg és abban — magyar vonatkozásban különösen — a néphez közelálló úgynevezett *historiás dallamokat* és bennük egészen új formákat (vagánsszámok, kánánstánc) juttat messzehangzóan szóhoz.

A *Tinódi zenéje* című tanulmány (a Tinódi-dallamok hasonmásával és átirataival, 1929) a legrégebbi eredeti magyar dallamok hangjegyes feljegyzésével szolgáló XVI. század írott zenéjére vonatkozó tudományos kutatómunkának mind tárgyi, mind módszertani tekintetben klasszikus példája. Maga a tanulmány művészi megjelenítő erővel rajzolja fel a válságok lázában égő kor és az énekmondó képét, hányt-vetett sorsát, vers- és melódiiformáinak geneziséit, munkásságának európai, magyar művelődéstörténeti és népzenei összefüggéseit: „A magyar zene ezzel a pár dallammal jelenik meg Európa szélén... amint megjelenik, már külön színe, külön értelme, önálló rendeltetése van... sötétebb és tragikusabb sors vár rá, mint boldogabb szomszédaira... de ezt a végetet épp az a titokzatos belső elhivatás segíti majd elviselni, mely most, már születésekor beragyogja homlokát.” (I. 55. l.) A dallamok leolvasása tekintetében helyesbíti a korábbi értelmezést (*Mátray Gábor*) tévedéseit, a dallamok bibliográfiájának imponálóan gazdag és máig is alig bővített anyagában pedig példát mutat arra, hogy milyen sokrétű, gazdag és kölcsönös összefüggés áll fenn az egyházi népének, a népszerű csatornákon keresztül közvetített világi műzene és az élő zenei néphagyomány között.

Még ennél is szélesebb területet sugároz be A *XVI. század magyar historiás zenéje* (a Hofgreff-énekeskönyv dallamainak kritikai kiadásával, 1931) című tanulmánya. Arról szól, hogy a maga képességeit öntudatosan felismerő és kifejtő egyéniség,

következésképpen az öntudatos magyar művelődés a XVI. századdal kezdődik. Ekkor fejlődik ki a változatos tárgyokról, változatos és egyre eredetibbé váló formákban szóló, mindig énekbeli előadásra szánt és mindig dallammal megszólaltatott magyar epikus, oktató és lírai költészet, amelynek forma- és dallamkészletét akkor is és az utókor számára is a legszelebb körre terjedően, legnépszerűbben és legtartósabban talán az egyházi népénekítés tartotta fenn. Ennek a históriás énekköltésnek a XVII., sőt a XVIII. századig átnyúló területét és természetét veszi számba a legteljesebb filológiai alaposággal, irodalom- és verstörténeti kitekintéssel, egyben a legrégebb, sőt egyetlen, főleg bibliai históriás énekeket tartalmazó dallam- és szövegforrásnak, a *Hofgreff-énekeskönyvnek* (Kolozsvár, 1553) kritikai dallamközléséhez fűzött jegyzeteiben ismét példát mutat a történeti jelenségeket teljes összefüggéseikben szemlélő tudományos módszer tekintetében. Két fontos megállapítását ragadjuk ki: a históriás dallamok gyakorlati életének legfőbb elve, csakúgy mint a népzenei dallamok és általában minden rögzítetlen, azaz élő zenei vegetáció életéé is, a *szabad variánsok* alakítása volt; maga a históriás dallamvilág pedig a magyar zene történetének egyik *leghatalmasabb* (természetesen nem egyetlen és nem utolsó), elhatározó jelentőségű fejezetét alkotja, melyben a magyarság szellemi élete a kor által felvetett külső és belső problémákra adekvát módon és kifejezőképességének megfelelő, eredeti és művészi fokon válaszol.

A *XVI. század magyar tánczenéje* (1954) nem annyira a hazai sajátosságok, mint inkább az egykorú európai táncformákkal való összefüggések alapjára épül, mert, mint megállapítja, „vannak kérdések, amelyekre a történelem nem 'vagy-vagy'-gyal, hanem 'mind-mind'-del válaszol.” (I. 169. l.) Hiszen például az úgynevezett „hajdútánc közös, egyidejű és együttes terméke a kor magyar, bolgár, szláv és román népéletének... a Rákóczi-nótáról s nem egy kuruc dalunkról bebizonyosodott, hogy magyar és szlovák, román, lengyel és kárpátukrán elemek egyaránt szóhoz jutnak benne, hogy legfontosabb benne épp e népek közös... egyévvált hangja.” (Uo.) Az a lényeges, hogy ezekben a táncformákban egészen közvetlenül jelentkezik a XVI. századi zenében Európa-szerűle mutatkozó „népi betörés”: „A népi dallam, a népi ritmus felfedezése — akárcsak a nemzeti nyelv — mindenütt a népi tömegek forradalmi feltűnésével áll szerves és szoros kapcsolatban.” (I. 177. l.)

A *XVII. század magyar főúri zenéje* (1928) más tájra vezet. A históriás ének dallamvilága énekelt muzsika, amelyet legfeljebb az egyéni énekmondó hangszere kísér, de életének igazi kivirágzásához akkor érkezik el, amikor (az idők adta lehetőségeknek megfelelően) közös énekké, templomi, halottvirrasztási, vagy családi-kegyességi alkalmak kollektív megszólalási keretévé válhatik és ilyen keretben töltheti be természetesen életfunkcióját, a szabad variánsokban való, mindig új és lényeg szerint örökké, vagy legalább is századokon át változatlan folytatódást. Ennek a formának a továbbfejlődése leginkább a polgárosodás, közelebből a városiasodás útján lett volna lehetséges. Mivel ezt a hazai történelem viharai alig tették lehetővé, a nemzeti kultúra, közelebből az irodalom és a zene a XVII. században egyre nagyobb mértékben egyes főúri rezidenciák szűk körébe húzódott vissza. Előtérbe került a *hivatásos muzsikus*, a „Spielman”, aki többnyire idegenből jött; az asztalnál és a táborban muzsikáló zenekar, ami egyébként is pár-

huzamban áll a zeneileg legműveltebb országokban végbement változásokkal. Tudvalevőleg egész Európában az alapvetően vokális beállítottságú XVI. századi ízlés és zenei gyakorlat fokozatosan fordult át az instrumentum, a hangszeres zene elősőbbiségének irányába éppen ezekben az időkben. Ez a nem hazai termésű, főúri rezidenciák körében plántálódott zenélés a tulajdonképpeni őse annak a majdani hangszeres muzsikálásnak, amelyik később a megkésve kialakuló kisváros és a köznemesi kúriák vidékén a XVIII. század vége felé kialakult. Ez a későbbi zenegyakorlat ugyan nem állott már annyira közel a valóságos néphez, mint a XVI. századi énekmondóké, de mégis, szinte öntudatlanul is alkalmasnak bizonyult a főúri rezidenciák idegen kultúrájának bizonyos mértékig való átfarmálására.

A *XVII. század magyar világi dallamai* első fogalmazása 1938-ból való; később megjelent külön kötetben 1950-ben; végleges alakját 1959-ben nyerte. Összesen 107 dallamot tartalmaz bevezető kisebb tanulmánnyal. A XVII. század főnemesi rezidenciáinak a trombita (!) mellett legkedveltebb hangszere a mai zongora egyik őse, a virginál (néha: *virgyina!*), nemzetközi néven klavikord volt. A dallamok nagyobbik fele részben szövegekhez kapcsolódó, részben szövegtelen vagy ismeretlen szövegű táncdallam (73 darab) az ismert XVII. századi kéziratok gyűjtemények magyar, illetve magyar vonatkozású anyagából. Ezekhez járulnak egyes, eredetileg világi szövegekhez tartozott egyházi népénekdallamok és egyes alkalmi nyomtatványokban megőrzött XVII. századi, többnyire vallásos, vagy moralizáló szövegű melódiák, két cigánydallam a Kájoni-kódexből (1639) és mintegy tucatnyi külföldi „magyar tánc”, illetve egy 1729-ből származó zenei kézirat magyar, vagy magyarvontatkozású darabjai. Mindezek közül az első csoportban, a szöveghez tartozott virgináldallamok között is akad jónéhány, amelyik nem csupán szerepel, hanem nevezetes helyet tölt be a protestáns egyházi népének sorában. Hogy csak egyet említsünk, ilyen a tulajdonképpen XVI. századi eredetű, vagy még korábbi gregorián töről hajtott „Hajnal”-ének, melynek gazdag nemzetközi összefüggéseiről azóta Domokos Pál Péter közölt igen értékes tanulmányt az *Ethnographia* 1961. évfolyamában (237—63.). Krakói lengyel hagyomány szerint ezt a dallamot ott a kürtösök már a XIII. században fújták és a tatárjárás idején éppen ezt fújta a toronyban a kürtös, amikor egy tatár nyilvessző a torkát fúrta át. — Az eredetileg világi szövegekhez tartozott többi egyházi népénekdallamok, sőt az alkalmi nyomtatványokból származók is szinte kivétel nélkül (több esetben a XVII. századnál korábbi eredetig követhetően is) az egykorú reformátusság éneklő gyakorlatának, zenei műveltségének köréből valók.

A szóban forgó ének református énekeskönyveinkben 1921-ig benne volt, és 1948 óta ismét megtalálható. Az új ref. énekeskönyv 485. éneke, szövegének kezdősora: Jézus Krisztus, szép fényes hajnal...

II. A második kötetben három nagy tanulmány foglal helyet. Mind a három nélkülözhetetlen annak a számára, aki a történelmi valóságnak megfelelően próbál tájékozódni a XVIII. és XIX. századi magyar művelődéstörténet problematikájában, annak nem csupán zenei vetületeit, hanem egészét, azaz sorsfordulatait, társadalmi erőtenyezőit és humanitásbeli tartalmát illetően is.

A *XVIII. század magyar kollégiumi zenéje* (1929) a század művelődési mozgalmában fokozatosan vezető szerepre emelkedő, zömét és legjobb fóit te-

kintve még mindig és még sokáig kálvinista köznemesség és az ennek soraiból nevelkedő elit nevelő műhelyébe, a kollégiumok körébe vezeti az olvasót. Ismét alkalmunk van ámulatba esni a tárgy és a kor egész irodalmára kiterjedő, bámulatos mennyiségű, példás ökonómiával és szerkesztőkészséggel felhasznált, minden értékelő vagy értekező mondatot tényekkel alátámasztó, és a fentebb ismertetett, lényegileg egykorú keletkezésű tanulmányok adatgazdagsága mellett is szinte elképzelhetetlenül bőséges bibliográfiai anyag bőségén és felhasználásának tökéletességén. De még ezt is felülmúlja az adatokból kibontakozó, mesteri kézzel megalkotott szintézis, melynek középpontjában a kollégiumoknak a *Maróthi* György reformkezdeményezéseiből kisarjadt kórusgyakorlata áll. Ez a kórusgyakorlat lényegileg a genfi zsolttárok *Goudimeltől* származó kórusletéteiből és a svájci református gyülekezetek *Collegium Musicum* elnevezésű társas éneklési és zenegyakorlatából merítette a maga inspirációit és ennek a gyakorlatnak a lényegileg XVI. századi stílusát ültette át a hazai kollégiumok talajába. Lényege az úgynevezett *tenorpraxis*, ami azt jelenti, hogy a négyszólamú vegyeskari tétel fődallamát (a „cantus firmus”-t) a többi közül dinamikában is kissé kiemelkedő tenorszólam viszi, amelyhez felső kísérettel szolgál a fiúkar hangján megszólaló diszkánt (szoprán) és altzólam s az egész zenei tétel alapját a csaknem mindig alaphelyzetű hármashangzatok basszusa szolgáltatja. Egyszerű, archaikus, sőt bizonyos értelemben primitív és európai vonatkozásban már akkor túlhaladott énekkari technika volt ez, de a kollégiumok intenzív és a XIX. század első negyedének végéig fennállott kórusgyakorlata révén ez vált az első, Magyarországon meghonosodott, magyarok által továbbfolytatott, sőt bizonyos irányban asszimilált és — ha korszerűtlen és idejétmúlt irányban is — továbbfejlesztett magyar többszólamúsággá, történelmi stílussá és a későbbi fejlődés egyik ihletőjévé. Ugyanakkor ez a praxis a maga repertoárjába a genfi zsolttárokra és a református dicséretreken, valamint az énekkari alkalmak gyakorlását tekintve különösen kultivált halotti énekek kivül nagy számban olvasztott bele divatos, kívülről jött, majd többé-kevésbé asszimilált népszerű vagy népies műdalokat, sőt helyel-közzel valóságos népi dallamokat is. Az a körülmény pedig, hogy Pápatól Patakig és Kecskeméttől Sepsiszentgyörgyig a hazai és erdélyi kollégiumokban rendszerint az volt a szokás, hogy a kórusvezetők (ezek nem tanárok, hanem ügyes, de *dilettáns* diákok voltak!) évenként tartoztak egy-két új melódiát és hozzájuk tartozó, új összhangosítást beiktatni az énekkar használati anyagába, az egész énekkari apparátus ma már furcsán ható, de egykorú hallgatókat gyönyörködtető átalakulását is eredményezte. A fejlődés kettős volt: egyfelől az anyag gazdagodott új előadói darabokkal, másfelől a szólamok száma is bővült. A karvezetők úgy próbálták fokozni a darabok hatásosságát, hogy járulékszólamokat vezettek be, amelyek többnyire valamelyik meglevő szólam „copulálásából” (pl. a basszus hangjainak egy új fiúszólammal oktávnyira magasabban énekelteséséből, vagy egyik magas szólamnak férfihangokra való, oktávval mélyebb át-tételéből), vagy két meglevő szólam kombinálásából állottak elő. Nehézkes, naiv és nem valami invenziós volt ez a technika, de egy, az európai többszólamúságot nem ismerő, legalábbis abban soha meg nem merítkezett, egyszólamúságban és zenei szóbeliségben született nép fiainak ez volt az

első, saját lábán való elindulása az akkor már Bachon és Händelen is túljutott Európa zenéjének mesevilága felé.

A kollégiumok eredeti dalirodalma már történeti vízvonalat jelez: régies színezetű melódiák jelennek meg, de többjüknek a szerkezetében már felbukkan a szekvenciaszövs újabb, importált technikája is. Ezzel egyben a régi dallamvilág fokozatosan kiszorul — erre az időre esik a XVI. századi históriás és egyéb dicséretdallamoknak háttérbe szorulása is — és helyet ad egy újabb, kevésbé hamányos, kevésbé magyar, érzelmesebb, de kevésbé fajsúlyos új dallamosságnak. Ebből jön létre majd később az a *népies műdal*, amely a maga diadalának tetőfokán csaknem végleg kiszorította még a nyomát is a magyar zenei karakternek a széles rétegek, kivált a kisváros népszerű zenei gyakorlatából. Az erről szóló részben érkezik el Szabolcsi (talán még 1928-ban írta le ezeket a klasszikus érvényű sorokat!) a magyar történeti gondolkodás legnagyszerű mestereit termelte és érlelte meg, nem volt tisztában zenéjének közvetlen eredetével, egész történeti perspektívájával” (kiemelés a cikkiról II. 85. l.). Ez az új dallamosság és „új stílus”, mely a népies műdalt termette, nem azonos a parasztság új népdalstílusával, ha vannak is a kettőnek érintkezési pontjai. Mély meglátással mondja ki Szabolcsi, hogy „a XVIII. század... meghozta a régi magyar zene történetének legmélyebb, belső válságát; a kollégiumi irodalom valóban kultúrák vízvonalatója lett: régi és új itt találkoztak először és utoljára, történeti erejük teljes súlyával és intenzitásával. Ami itt elvált egymástól, ha a gyökerek valahol a mélyben közösek is maradtak, nem talált többé vissza egymáshoz.” (II. 86. l.)

Mégis volt a kollégiumi irodalom daltermésének két, a további fejlődés szempontjából nélkülözhetetlen eredménye: egyfelől a többszólamúság határát itt lépte át a magyar értelmiségi réteg, másfelől, itt vált általánossá az újabb, művészibb formaképzés elsajátítása és elterjesztése. A következő, szükségszerűleg bekövetkezett fejlődési fok a hangszerezés zene kifejlődése és vele a verbunkos térhódítása lett, ez azonban nem a magyarság széles rétegeinek színvonalában Európa felé emelkedő aktív zenélésének, hanem a szórakoztató muzsikának és a cigánymuzsikának az előtérbe helyezésével járt, tehát új problémákat vetett fel, anélkül hogy a régieket megoldotta volna.

Azt a kollégiumi énekkari gyakorlatot, amelyről kimutatja, hogy a magyar zene történeti fejlődésében az egész XVIII. századot meghatározó nemzeti stílusfordulót jelentette, a következő századdal összehasonlítva így jellemezi: a XIX. század „technikai készségben összehasonlíthatatlanul fejlettebb dalárda-zenéje... hanyatlást jelent a XVIII. század primitív iskolai kórusaihoz képest; mert nem a magyar zene s vele a magyar kultúra legmélyebb gyökereiből fakad többé, mert nem jelent kezdeményezést, első megszólalást, hanem csak iskolás kultuszt, szinte mechanikus igyekvést állandó keretek konvencionális kitöltésére, más fényforrás sápadó reflexét: nem egész többé, csak részlet (II. 102. l.)

A magyar népzene stílusfordulója a XVIII. században (Adatok az „új népdal” történetéhez, 1950, majd 1954) című tanulmány az új magyar népdal-

stílus gyökereit, európai összefüggéseit, a mai népzenei gyakorlatban elfoglalt mennyiségi arányát, főként pedig azokat a történeti és társadalmi mozgalmakat tárgyalja, amelyek során a parasztság egyes rétegei, mint a népi kultúra alkotásában csekélyleg részes tényezők, előtérbe emelkedtek, vagy háttérbe szorultak, illetőleg ősi társadalmi helyzetükből s vele a népi kultúra alkotó életfolyamatából kiszakadtak. Az új stílus gyökerei, első hazai produktumai szórványosan már a XVI. századi népies műzene egyes dallamaiban is kimutathatók, de az egész stílusváltás, mint elemi erejű és páratlan művészi gazdagodást eredményező folyamat a jobbagyság fokozatos felszabadulásával kapcsolatban, a XIX. század közepe óta bontakozott ki. Valóban „benne láthatjuk a XVIII. századi magyar parasztság elementáris választát a maga sorsának kérdéseire.” (II. 147. l.)

Az egész gyűjtemény leghatalmasabb — másfél-száz oldalt meghaladó terjedelmű — tanulmánya, *A XIX. század magyar romantikus zenéje*, 1932-től 1960-ig nyerte el teljes és végleges formáját. Három nagy fejezetre oszlik: az első (A magyar zenei romantika eszmévilága. Mámor és kijózanodás) annak a fellengző nemzeti illúzionizmusnak a kritikáját adja, amely a lényegileg alig-magyar, hanem bécsi, olasz, szláv és balkáni elemek közreműködésével kialakult nemesi muzsikálás (sokszor csak *maga-muzsikáltatás*) stílusából, a verbunkosból akarta kialakítani máról holnapra (az olasz, német és francia iskola mellett) „a 4-ik világhírű zeneimodort”. Ennek a toborzó- és palotás-zenének az ősi magyarsághoz nincs, vagy legfeljebb is alig van köze; minden ezzel kapcsolatos hűhó nem volt egyéb fogalomzavarnál; mesterségesen összehátolt hamis álhagyomány futóhomokjára épült az egész konstrukció, amely nem számolt azzal, hogy „a műfajok fejlődnek és nem fejlesztik őket”, hogy még a legnagyobbak, Liszt és Erkel romantikus-nemzeti nagystílusa is lényegileg a mélyebb valóságot illető tájékozatlanságból fakadó tévedésekre épült. De eddig *el kellett jutni*, hogy felismerhesse egy új, a népre és a valóságra építő nemzedék, hogy a munkát újra kell és még mindig lehet kezdeni.

A *romantikus program* című második fejezet két részre oszlik: az első arról a nagy tévedésről szól, amelyik a népiséget népiességgel helyettesítette. Így vált lehetővé, hogy „népdal” örve alatt mindenféle álnépi dugarut csempészték be a jóakarató „népiesek” a köztudatba, melynek magatartása a népivel szemben ilyesforma volt: „rajongani már lehet érte, de jobb ha közelebbről nem ismerjük.” Itt lehetetlen nem idéznünk egy különösen tanulságos részletét: „Arany János, akinek legszebb lírai darabjait és balladáit, mint maga írja, népi dallam- emlékek... inspirálják, tanulmányai és népdalgűjteménye tanúsága szerint többet tud az igazi népdalról és népzenéről, mint zenészkortársai, Liszt Ferenc, Mosonyi Mihály, vagy akár Erkel Ferenc; mert amit emezek életük végéig keresnek s legfeljebb, ha gyanítanak, ő kezdettől fogva érzékeli és birtokolja, — mert ösztöne csálhatatlan, művészsze me mélyre lát s tekintetét nem homályosítja el hamis elméleti feltevések, — mindennekfelett pedig, az ő számára természetes otthon az a népi kultúra, melyet a romantikus mestereknek lankadatlan erőfeszítések árán, lassanként kell s csak töredékeiben lehet magukévá tenniük.” (II. 191. l.)

A *művészi zene főirányai* című 2. részfejezet részletesen elemzi az egyes mesterek és irányok, illetve stílusfejlődési fázisok jellegzetességeit: azt a folyamatot, hogyan és miért kellett ennek a mámo-

ros lelkesedéssel és a zenei világhódítás célkitűzésével elkezdett mozgalomnak saját belső megalapozatlansága, alkati gyöngöszége következtében a századforduló tájára elszürkülni, elkedvetlenedni, csődbe jutni. De azt is kimutatja, hogy ez a nagy letörés is hozott egy nagy pozitívumot: a gyökeres újrakezdés szükségességének felismerését. És még egy érdeme volt ennek a hamvabaholt magyar zenei romantikának: ha tévesen, ha megalapozatlanul is, de neki sikerült magyar földön először egységes igényű nemzeti műzenestílust létrehozni.

Az *eredményekről* szóló harmadik fejezet ismét két részre oszlik. Az első (Népies műzene és romantikus magyarság: közizlés és köztudat) a magyar romantika szórakoztató jellegű népies zeneműveltségét, annak társadalmi elterjedését és hatását, a század íróinak és értelmiségi (nem-zenész) rétegének ehhez való viszonyulását és az ily módon népszerűvé vált zenei anyag mennyiségét veszi számba. A második, egyben az egész tanulmányt lezáró fejezetrész (Nyelv, forma és művészi terv kibontakozása 1750 és 1900 között) arról ad számot, hogy milyen elemekből alakult, miként szövődött, milyen jellemző vonásokat mutat az a zenei szövet, amelyik a XIX. század köztudatában szinte elemi magyar sajátosságok színében tűnt fel a vele táplálkozó rétegek előtt. Kimutatja, hogy igazi szülőföldjét leginkább a közkeletli-balkáni kultúrkörben, legelső inspirációit talán egy-két XVII. századi darabban gyaníthatjuk. Hangkészlete, dallamképzésének módja, szerény arányú, legfeljebb fűzéres, dalformai építkezésbeli lehetőségei eleve megszabják kibontakozásának határait. Közvetlen előzményei, gyökerei a XVIII. századvégi kollégiumi diákdalok egyik rétegében tükröződő népies dalzenéig nyúlnak vissza. Legfőbb műformái fejlődésének kezdeti szakaszában főleg táncdalok, majd később a műzene nagy formáinak meghódítására irányuló nagy lendületű kísérletek, mint Liszt szimfonikus költeményeinek némelyike, Erkel és Mosonyi s mások operái, Mosonyi zenekari művei, el egészen *Bertha* Sándor magyar fűgáiig, azonkívül a népszimfonikus művek dalai, de mellettük végigkomponált dalok is. A sor végén olyan, messze előre mutató művek állnak, mint Liszt öregkori magyar szonátája, vagy pl. a „Csárdás macabre”, mellyel a romantikus mester már a fiatal Bartók felé ver hidat. Amellett ebben a stílusban jöttek létre az első magyar vonósnégyesek és más ciklikus kamarazenei művek, nyitányok, versenyművek, szimfonikus költemények, kantáták, oratóriumok, misék. Ez a mozgalom hozta létre, vagy kezdeményezte az első zeneiskolákat, zene- és énekkari együtteseket, az operaházat, sőt a népdalgűjtés megindítását és a magyar zenetudomány alapvetését is. Ez a magyar zenei romantika rajzolta fel elsőnek az egységes nemzeti zeneműveltség „első körvonalait: csak így állhat előttünk a teljes munka, melyet a magyar zene romantikus évszázada elvégzett — és félben hagyott.” (II. 301. l.)

Végül felveti a kérdést: mi lehet az oka e stílus kimerülésének, holott az mintegy száz éven keresztül szinte hivatalos nemzeti stílus volt? A kérdésre adott válaszában főbb pontjai: ez a muzsika nem a nemzet legmélyebb lényegéből fakadt; kifejezőkészsége, tartalmi súlya korlátozott volt; táncszerű eredetéből nem bírt teljesen kibontakozni; egészen nagy egyéniségeket nem termelt ki; vezérei maguk nem a nemzet központi törzséből sarjadtak; a mozgalmat hordozó társadalmi osztály kifáradt és elhanyaglott; zenéjének anyagában nem az egész nép kultúrája, hanem csak egy osztály

részlethagyománya virágzott és próbált indokolatlanul nagyra nőni. Ezért a legmélyebb kérdések nem adott választ, sőt behunyta a szemét ott, ahol a nemzeti igazi sorsa, életének és halálának törvényszerűségei kezdődtek. A tanulmány befejező mondata: „A romantikus magyarság mómora és álmai kétségtelenül benne virulnak a XIX. század magyar zenéjében; de mikor eljött az ideje, hogy egy újabb, *főútvára visszatérő* magyarság a mámorral többé nem érte be s álmainak — nem: *léteinek* — mélyebb értelmét kezdte keresni: abban az órában a romantikus világnak el kellett süllyednie, — ott már »a dolgoknak új rendje kezdődik.« (II. 303. 1.)

A kereteink korlátai folytán csak vázlatosan, legfőbb vonásaiban ismertetett koncepcióban egészen rendkívüli az, hogy Szabolcsi Bence még nem érte el a harmincadik évét, amikor a magáévá tett ismeretek gazdag világa benne már szintézissé érlelődött és ez a szintézis végleges érvényű, klaszikus tisztaságú megfogalmazást nyert. Ami azóta történt ebben a gazdag tudományos életműben, az lényegében csak a húszas évek végére már kialakult koncepció további részleteinek a kidolgozása volt.

Nem kevésbé rendkívüli, hogy egy fiatal tudós életének már ilyen korai szakaszában elérhesse nem csupán a — magában is óriási területre ki-

terjedő és ezernyi részletirányba ágazó — szakmai tudásnak, hanem a legnagyobb humanista hagyományokra és az igazán nagy humanista egyéniségekre emlékeztető műveltségnek azt a teljességét, amely Szabolcsi Bencét nem csak tudományos műveiben, hanem emberi kapcsolataiban, minden megnyilatkozásában egyformán jellemzi. Annak az ember- és tudóstípusnak példája ő, amelyikből minden időben — napjainkban is — csak igen keveset látunk. Pedig éppen az ilyen tág látókörű, minden emberi jelenség felé egyformán nyitott, ugyanakkor a legapróbb részletekig kiművelt humanista típus hivatott arra, hogy szabadon fejlődjék, zavartalanul hasson és jól szolgáljon az emberi felszabadulásnak abban az ígéretekkel teljesen épülő rendjében, amelyben nem közömbös, hogy a szocialista emberközösség életkereteit erkölcsben, kultúrában és jóindulatban milyenné érlelődő nemzedékek nepešítik be és az emberi művelődés kérdéseivel foglalkozó tudomány milyen felkészültségű, milyen felelősségű és milyen indulatú nemzedékek és egyének művelik tovább. A legszebb értelemben vett humanitásnak azt a mértékét, amelyet nemzeti művelődésünk XX. századi történetében zenénk két nagyjának, *Bartók*nak és *Kodály*nak, tanítványaik közül pedig elsősorban Szabolcsinak neve jelez, megközelíteni is igen nagy feladat, felülmúlni: szinte alig lehetséges.

Csomasz Tóth Kálmán

## Három filmről

### *Malachiás csodája*

Van-e érdekesebb kérdés, mint amely az ember belső világát kutatja, azokat a változásokat firtatja, amelyek bennünk végbemennek? Van-e izgalmasabb kísérlet, mint amely lehetőségeinket és képességeinket méri fel? A művész feladata, hogy ezekben a problémákban elmélyedjen, érzékeny lelkiismerettel viaskodjék velük, s ha feleletet talált, a nyilvánosság elé, mielőtt tárja, ha azonban nem lel megfelelő választ, élesen nekünk szegezze kérdéseit és megterhelje velük a mi lelkiismeretünket is. A kérdezősködésnek és a feleleteknek ez a láncolata visz előbbre bennünket, hozzásegít ahhoz, hogy megismerjük önmagunkat, körülményeinket, adottságainkat és az előttünk megnyíló, vagy az általunk feltörendő kapukat s előbbre jussunk, előbbre mi magunk, előbbre a közösségek, amelyekben élünk: a családok, társadalmak, népek, az emberiség.

Szociográfiai kérdésnek is tűnhetik: milyen is az ember a kapitalizmus „mintaállamában”, a gazdasági csoda országában, Nyugat-Németországban? Lehet erről a témáról tanulmányt vagy esszét is írni, készülhet dokumentumfilm, összegyűjthetők különféle körkérdésekre kapott jellegzetes válaszok és — készülhet erről a témáról éber lelkiismeretű, nyugtalan és nyugtalanító műalkotás, például egy film. Bernhard *Wicky*, osztrák származású nyugat-német színész-rendező ezt a művészi kifejezőmódot választotta, hogy elsősorban hazája és népe elé, de ugyanígy a világ elé is tárja, hogyan látja ő kortársait. Művészi körképet rajzol a néző elé a *Malachiás csodájában*, kitergeti a leleteket, diagnózist ad — a prognózist azonban a nézőre bízza.

Készen kínálja a véleményalkotáshoz szükséges összes adalékot, hatáson, megdölgöztetően összegezi őket és úgy vágja elénk (szinte az arcunkba), hogy *feltétlenül állást kelljen foglalnunk*.

*Mi lenne, ha...* — ezt a bevált művészi fogást alkalmazza. Szemlélődését irreális ponton kezdi, mert az élet negatívumainak, a megszokott s ezért észrevétlen hibáknak és visszasságoknak a nyilvánvalóvá tételére régi, bevált módszer a groteszk szemléletmód, legyen drámai megvalósulásában akár szatíra, akár bohózat, akár ironikus vígjáték. A karikatúra mindig a lényegesre, a kirívóra összpontosítja a figyelmet, a lelkiismeretes drámai bírálat és társadalomrajz is karikatúrikus eszközökkel dolgozik. Hiszen ha a dolgok megszokott menetét tárja fel, nyilván éppoly észrevétlen fogunk elmenni mellettük, mint ahogyan mindennapos életünkben tesszük is. Valami rendkívülinek kell történnie ahhoz, hogy a megszokott feltűnjék. A Dunaparti lakosnak csak akkor tűnik fel a budai panoráma szépsége, ha messziről, sokára érkezik haza; a külföldi első tekintetre felfigyel rá.

Ilyen művészi lehetőség rendkívüli szituáció létrehozására a „*mi lenne, ha...*” feltételezése. *Mi lenne, ha* ősapánk feltámadna, ha valamelyik történelmi vagy regényhős közénk toppanna, ha eddig ismeretlen világból, messzi égitestről kapnánk látogatót? Gyakran alkalmazott fogás ez; Bernhard *Wicky* filmje — amelyet az angol Bruce *Marshall* regényének alapos átdolgozásával készített — nem a megszokott módon gyakorolja a bevált művészi fogást. A kérdést így folytatja: *mi lenne, ha valóban csoda történné? A kapitalizmus mintországában dicsekszenek azzal, hogy az élet szinte egyik*



napról a másikra megváltozott; a tegnapi háborús összeomlásból, íme — mondják — hirtelen konjunktúra támadt. Új épületek nőnek ki a földből, mire ismét arra vetődik a járóelő, üzletházban zajlik az élet ott, ahol földmarók haraptak egyszer-csak a csendbe. Nos — mondja Wicky — tegyük úgy, mintha komolyan vennők a szólásmondást, csakhogy egyetlen mozzanatban fordítsuk meg a mindennaposnak mondott folyamatot. Tüntessünk el egyik pillanatról a másikra egy épületet. Miért ne?

S rövid kitérőként feleljünk a „miért ne?” kérdésére a filmelmélet vonalán. Ezeket a hasábokon már sok szót ejtettünk a filmművészet egyik-másik sajátosságáról; most hívjuk fel a figyelmet arra, hogy a film talán minden más művészetnél inkább képes a groteszk és irreális ábrázolására. Látszólag ellentmondás ez a tételünk, s ezért érdemes bővebben foglalkozni vele. A film szinte a naturalizmussig realista művészet. A valóságot nem egyszerűen ábrázolja, szórul-szóra értve le is fényképezi. (A ház a regényben néhány utalás, amely a képzeletünkben két életre, s talán nem egészen pontosan úgy, ahogyan az író kívánja, vagy ahogyan szomszédunk képzelné. A színpadon a ház festett vászon. A filmbeli ház: *igazi ház*, a művész kiválasztja — vagy akár felépítteti — és lefényképezi.) A valóságot a film nézője nemcsak utalásokból ismerheti meg, amikor is képzelőereje, világnézete, beállítottsága, pillanatnyi hangulata szerint az utalásokat akár el is torzíthatja, a film nézője a valóságot kevés híján közvetlenül látja, észleli. A film megszületésekor éppen ez hatott szenzációként: a sugárnyaláb végigseper a fehér falon s ott emberek, állatok, gépek mozogtak éppen úgy, mint a valóságban. Nemcsak mondták a műélvezőknek, hogy az emberek mozognak, nemcsak azt a képzetet keltették bennük, mintha a vonat jönne: az emberek valóban mozogtak, a vonat valóban közeledett.

Ha pedig a film feltűnő tulajdonsága erős realitása, miképpen mondhatjuk mégis, hogy a film talán minden más művészetnél inkább képes groteszk és irreális lenni? Nos éppen azért, mert a film művészet-kollégáinál inkább tudja az irreális — reális elénk tárni.

Öncélú lenne ugyanis valami olyan groteszk kép, amely nem kapcsolódik semmiféle valósághoz. A film illetően hatása éppen az, hogy a hihetetlen, a szokatlant, a különöst olyan módon, olyan felfogásban tudja elénk tárni, hogy *azonnal ráismerhetünk* a valóságra, amelyről *valójában* szó van. A film kezdeti időszakában oly ívelt karriert befutó burleszk titka épp ebben rejlett: amikor Harold Lloyd annak idején a párkányon lógott (két egymásra kopírozott kép segítségével), akkor mindenki számára nyilvánvaló volt, hogy így, a szakadék felett lebegve él egy egész csomó ember; amikor Chaplin ormóttan bakancsaiban megjelent a képen, kétség nem fért ahhoz, hogy a kisember botladozásairól van szó. Az irreális reális tolmácsolása a film nagy lehetősége, az, hogy egyikből a másikba csaphasson át, hogy úgy szólhasson irreális dolgokról, mint a valóságról.

Nos, Wicky ezt a módszert követte, ezt elevenítette fel, magas művészi színvonalon. Filmje így kezdődik: egy nyugatnémet városkában egyik estéről reggelre virradóra eltűnik egy épület. Csoda történt, egy ájtatos szerzetes imádkozta el onnét, mert zavarta, hogy a templom szomszédságában *night club* működik, intím vetkőző bár. Miért ne? — mondta Wicky, miért ne induljunk ki ebből a valószínűtlen helyzetből, miért is ne tételizzuk fel,

hogy csoda történt, eltűnt a bár. S akkor? Mi lesz akkor?

Félelmetes a kép, amely erre a kérdésre felel. Mi lesz? Voltaképpen semmi sem lesz. *Minden marad a régiben*, sőt, ha lehet, *még egy kicsit rosszabb is lesz*, mint eddig. *A gazdasági csoda országának társadalmi visszáságain a csoda sem segíthet*. Ha a film egyszerűen a valóságot mutatná, azt, hogy az üzlet milyen nagy úr abban a világban, az üzlet érdekében sem Istent, sem embert nem ismernek, a szabadságon ott a féktelenséget, a gátlástalanságot értik — ha csak ezt mutatná, talán éppúgy közböbösen hagyná nézőit, mint amennyire az életnek ezek a visszás vonásai is elszűrtek azok szemében, akik naponta szemlélik, vagy akik éppen részesei is e visszáságoknak. Wicky ezért konok logikával, ettől kezdve voltaképpen torzításmentesen tárja fel, hogyan fordul a csoda visszájára s keserű fintorral teszi hozzá: az ellen-csoda sem jelent semmit, ha aztán az üzleti reklám káprázatos hadjárata után, az új helyre pottyant Éden bár köré emelt ultramodern nightclub-kombinátban megrendezett monstre muri után az ájtatos Malachias páter visszaimádkozza a csodát, ha az Éden bár visszakerül eredeti helyére, a templom mellé, *akkor is minden marad a régiben*, az élet megy tovább, mintha mi sem történt volna.

Valamelyik kritikusa megtámadta ezt a filmet s egyszerre vélt felfedezni benne naiv vallásosságot, afféle neokatolicizmust, és burkolt pornográfiát, a látszólag kigúnyolt életforma iránti kedvébresztés szándékát. Azt hiszem, mindkét feltételezés helytelen. Először is ebben a filmben nem annyira a művész állásfoglalása az érdekes, mint inkább az az állásfoglalás, amelyre bennünket, nézőit készítet. S a film, egészében szemlélve, fel sem veti azt a kérdést, hogy lehet-e egy épületet imádsággal órák alatt áthelyezni vagy sem, hanem átvitt, képletes értelemben használja filmszerű kifejezésekkel azt a közkezdvelt fordulatot, hogy valamit nyomtalanul ki lehet törölni pillanatok alatt az életünkből vagy az emlékezetünkből. Értelmetlen dolog tehát ebben a filmben aziránt kérdezősködni, hogy valójában hogyan tűnhetett el a bár az utcasarokról, mert nem erről van szó, s félreértés lenne a befejező groteszk fordulatot is valóságként felfogni. Ugyanezért értelmetlenség a realista módon megjelenített orgiát olyan paródiának tartani, amely valójában propaganda. Egyébként is: szabad egy műalkotás kicsiny részletét kiszakítani az összefüggésből és önmagában értelmezni? Ha a film nagy orgiája — amely egyébként sokkal inkább haláltáncra emlékezteti a nézőt, mintsem az említett kritikussal együtt arra, hogy „de jó is volna ott lenni” — egészében hat a nézőre, félreértés már csak szándékolt lehet: a féktelen multság egyre rosszabb érzéssel tölti meg szemlélőjét, már-már a mulatozók katasztrófa-iszonya lesz úrrá mirajtunk is, amikor Malachias páter újabb csodatétele segítségével a drámai varázslat megszűnik, helyreáll a kiindulási helyzet — vagyis Nyugat-Németországban a helyzet változatlan, minden megy tovább a maga régi, rossz útján.

Hasonló módszerrel dolgozik a nálunk mostanában bemutatott világhírű olasz film,

#### *Az édes élet*

amely nálunk bizonyos csalódást keltett. Miért? Azt hiszem, nem elsősorban azért, mert egyfajta túlfeszített várakozás előzte meg, a Malachias csodája félreértéséhez hasonló előzetes tévedés. A két

film között sok a hasonlóság, de el is térnek egymástól. Míg Bernhard Wicky alapvetően a konzervatív drámaszerkesztés irodalmias módszereivel dolgozik, addig Federico *Fellini*, ez a zseniális olasz művész sajátos dramaturgiát teremt, igazi filmet készít, olyasféleképp szakad ki belőle a vallomás, ahogyan csak filmen, filmmel képzelhető el. Az *édes élet* három és fél órás film, de tartalma, története alig több egy röpké novellánál. Sokan úgy is vélték, helyesebb lett volna ezt a filmet normális hosszúságúra „megvágni”, tömörebben érdekesebb lenne.

Mielőtt erre válaszolnék, említést teszek arról, hogy egyik kritikusa cinizmussal vádolta Fellinit. Úgy gondolom, bármiféle váddal legyen is illethető Fellini, cinizmus semmiféleképp sem róható fel neki. Hacsak eddigi filmjeit nézzük: *Az országúton*, a *Cabiria éjszakái* — nálunk e kettő a legismertebb — keserű, önmarcangoló, szenvedélyes mind a kettő. S jelzőink között nagyon fontos az önmarcangoló; Fellini ugyanis jajkiáltásait nem külső szemlélőként, hanem a felpanaszolt jelenségek cselekvő és szenvedő részeseként hallatja (s már csak ezért sem lehet cinikus). Lehetne mondani talán, hogy Fellini a felpanaszolt jelenségekből nem lát kivezető utat (bár ez is egészen más valami, mint a cinizmus) s ebben némi igazság van is, ám abban a társadalomban, ahol Fellini él, ez a korlát természetesen, s ő — jóllehet voltaképpen filmjeivel mindenütt a szocializmus ember- és világformáló szükségességére nyit kaput — a szocializmus elkerülhetetlen szükségességét nem vallja. Túlságosan nagy jelentőséget azonban ne tulajdonítsunk Fellini e korlátozottságának; részben azért, mert senki sem gátol — legkevésbé ő maga — abban, hogy következtetéseit a magunkéval kiegészítsük, részben pedig azért, mert a film pontosan ezt is várja el tőlünk. Fellini már csak azért sem mutat egyértelműen kivezető utat, mert azt kívánja tőlünk, hogy a *továbbvezető utat magunk ismerjük fel*. Lelkiismeretünket zaklatja fel, hogy nyugtalanok legyünk embertársaink és magunk, a világ sorsa miatt.

Ennek a lelkiismeret-zaklatásnak, ennek a nyugtalanításnak kitűnő módszere — s itt térek vissza az elébb félbemaradt gondolathoz — a film *látszólagos túlnyújtottsága*. Fellini dokumentum-szerű jeleneteket kapcsol laza fűzérben egymáshoz. A jelenetek és a szereplők alig-alig ismétlődnek, voltaképp egyetlen főszereplő fut végig, ez az újságíró, a többiek legfeljebb fel-feltűnnek a maguk jelenetén kívül, mintegy statisztaként, jobbadán a háttérben. Az egyes jeleneteket részleteiben rendkívül alaposan kidolgozza a művész, a modern művészet szokása szerint a valóságosan múlt idő és a filmbeli idő közötti különbséget a minimálisra szorítja. Ez a kimért tempó a kellőképpen oda nem figyelő nézőben a fellengzősség látszatát keltheti. Sajnos, a mi moziközönségünk még nem barátkozott meg eléggé az olyan filmekkel, amelyeken *gondolkodni kell*, amelyek nem mondanak ki mindent, hanem megtisztelnak azzal, hogy bennünket, nézőket is komolyan vesznek, ahelyett, hogy kioktatnának. A közönség azonban túlságosan hozzászokott az olyan filmekhez, amelyek vagy éppen azt akarják, hogy gondolatainkat kikapcsolják, vagyis elandalítsanak, vagy amelyek összetévesztették a szókimondást a szájbarágással. Az ismételtetés nem feltétlenül szószátyárság. Fellini három és fél órán át ismételteti: *ceterum censeo Carthaginem esse delendam*. S azt akarja, hogy ne lehessen ellenvetés; tehát e pusztulásra ítélt

Carthago — vagyis a polgári társadalom, a kapitalizmus életformája — minden oldalát, minden részletét szemügyre veszi, semmit sem mulaszt el. A télen humanista, az őrjöngő bigott, a válásból üzletet formáló hisztéria, a régi szép idők felidéző klasszikus kispolgár, a semmirekelő arisztokrata, az utcalány, a beteges hajlamú ember, a féktelenül szórakozó gátlástalanok, a polgári családideál csődjében megrekedt asszony, mind-mind elvonul a szemünk előtt Fellini panoptikumában. Senki sem marad ki, nehogy azt vélhessük: „Jó, jó, ezek valóban halálraitelt figurák, de a polgári életformának még van egy lehetősége, és pedig...” Az *éspedig* után Fellini mindig bemutatja ezt a „fennmaradt” lehetőséget is és bebizonyítja, hogy ez a lehetőség is lehetetlen.

Már ezért sem lehetne rövidíteni *Az édes életet*. S még valamiért. Fellini ugyanis igazán nem akar kedvet ébreszteni ez iránt az életforma iránt, sőt, ellenkezőleg: undort akar bennünk kelteni. Hogyan? Túlméretezéssel. Ha a filmben leleplezett életjelenségek valamelyikét az összefüggésből kiragadva, csak egy-egy pillanatilag szemlélhetnők, talán valóban rokonszenven éledhetne bennünk. Hiszen a gazdagok korlátatlansága, önfeledt mulatozásuk, gondtalan szórakozásuk valóban lehetne kívánatos is. De Fellini nem azt akarja, hogy nézői megkívánják ezt az életformát (tucatjával készülnek olyan filmek, amelyek épp ezt akarják, Fellini pontosan ezek ellen harcol), hanem hogy meggyűlöljék. Óvni akarja nézőit. Nos: beavatja őket, hogy csömört kapjanak. Szelíd példával élve: ha fiatal szerelmesek enyelgését egy röpké pillanatilag láthatjuk és hallhatjuk, bájosnak, kedvesnek találjuk, joviálisan együttérzünk velük. Ha azonban huzamos ideig kell asszisztálnunk ahhoz, hogy mások kéz-a-kézben kedveskednek egymásnak, eluralkodik rajtunk valami rossz érzés, illetéktelennek érezzük magunkat, nyugtalanok leszünk, legszívesebben elfordulnánk. Így történik ez Fellininél is. Az egyes rész-jeleneteket rokonszenvesen indítja, nézőit hagyja rácsodálkozni az édes életre, hadd gondolják előbb azt, mint az elébb említett kritikusi: de jó volna ott lenni, ilyen gondtalanul élni, szabadon szórakozni. S amikor a néző már kelletlenül beleélte magát ebbe a gondolatba, Fellini arra kényszeríti, hogy továbbra is odafigyeljen. Most már egyre kevésbé kellemes a látvány, részvételnél az édes életben. Lassacskán viszolygás uralkodik el rajtunk — de a jelenet még mindig folytatódik. Már érezzük, hogy valami nincsen rendjén, legszívesebben elfordulnánk, hogyjuk abba — mondanánk. Nem, Fellini továbbra is beavat a polgári életformába, még, még nézzük, figyeljük, tanúskodjunk. Már undorodni kezdünk, tovább, tovább. Belefáradunk, csömört kaptunk, végső illúzióinkat is elvesztettük, szánk íze végképp megkeseredett: nos, most már tovább mehetünk, jöhet a következő szimptóma. (Így van ez például a filmben a humanista intellektuel figurájával. Eleinte rokonszenves számunkra ez a Steiner, orgonál, Bachot és jazzt egyaránt, könyveket olvas, régiségeket gyűjt, modern irodalmi szalont tart fenn, ahol bölcs dolgokról beszélgetnek, a természet hangjait hallgatják magnetofonról. Ki ne kedvelné az okos beszédek? De Fellini nemcsak bekukkant Steinerhez, következetesen végigvezet életútján, bebizonyítva, hogy ez a félrevonulás voltaképpen öngyilkosság.)

Még néhány szót ejtsünk arról is, hogy ezek a filmek nevezhetők-e neokatolikusnak, amint egyes kritikusaik vélik. Ami Bernhard Wickyt illeti,

egyik magyarországi sajtónyilatkozatában kellően tiltakozott már e feltételezés ellen. Fellini vallásosságáról számos megbízhatóan tűnő hír beszámolt már. Hozzá kell tennünk azonban, hogy Fellini olyan hívó, aki Istent és az egyházat nem azonosítja, aki fájdalommal tapasztalja, hogy hitére maga az egyház cáfol rá minduntalan, aki Istentől nem, de az egyházból kiábrándult. Ez a keserősége, hogy ti. az egyház miképpen él vissza a hívők őszinte bizalmával, ez kétségkívül érezhető az egyházzal szóló részeken minden filmjében. Alapvetően mégis — gondolom — Wickyvel együtt az, hogy a polgári társadalom problémájáról nem lehet szólni anélkül, hogy az egyház problémájáról ne szólnánk. Az egyház a nyugati életforma ideológiájaként, propagandistájaként gyakran lép fel, a nyugati életforma is szívesen öltözik reverendába. Lehet-e tehát e „klerikál-kapitalista polgári világról” úgy szólni, hogy vallásos mezéről hallgatunk?

E nagy művészek kórképet adnak az emberről, leírják klinikai részletességgel, mivé lett a polgári életformában. A kórkép riasztó, nyugtalanító. Nyilvánvaló: az az életforma halálra van ítélve, *új életnek kell jönnie helyette.*

S említésünk meg ebben az összefüggésben még egy filmet, amely egészen más, egészen más életformában, körülmények között, más világban és más emberekről készült, mégis halvány rokonvonalakat mutathatunk ki közte és az említettek között. A film, amelyről még röviden szólnék, azt vallja: a mi életünkben gyökeresen ki kell irtanunk a kispolgári életformát, amely csődöt mondott, amely számára nincs továbbvezető út. A film címe:

#### *Kertes házak utcája*

Ez a magyar film, amely figyelemre méltó kvalitásokat is felmutat sok újabb filmünkhöz képest, a kispolgári életforma maradványait tárja fel. Alapvetően más tehát, mint az előbb tárgyalt filmek, nemcsak azért, mert már a mi világunkban játszódik, ahol a polgári életforma nem jelenvaló, hanem maradvány, múlófélben levő hagyatéka, hanem azért is, mert a vakci nagypolgárság helyett a voltaképpen szánandó kispolgári gondolkodást állítja pellengérré. Közös azonban bennük, hogy ez a film is a polgári életforma kilátástalanságáról beszél.

Egy vidéki családról van szó, új értelmiségiokről, akik életük sok vonatkozásában már modern emberek, szocialisták is, de családi életük, egymásról vallott felfogásuk, otthoni életberendezkedésük

még maradi, sőt: avult. A munkásból lett főmérnök mellett megrekedt az asszony, csak a piac perspektívát ismeri, s férje jómódjában eddig csak a nem-dolgozás kedvezményét kapta s nem a továbbtanulás, az álmok végrehajtásának lehetőségét. Egy idegen közeledte fedti fel a valóság sivárságát, mellette döbben rá az asszony, hogy így tovább nem élhet, s fél attól, hogy valamit végre elmulasztott. Menekülni próbál, ám belefut annak karjaiba, aki ráébresztette életének hibáira. Ha ez az ember becsületes, igaz ember volna, nem is lenne semmi baj. De a másik a maga élete kátyújából kalandokban keresi a kiutat: az asszony teste kell neki, nem az élete. A továbbvezető utat a film egészen halványan sejteti; az asszony egyik lehetőséget sem választja, csábítóját elhagyja, de férjéhez sem megy vissza, új életet próbál kezdeni. A halvány utalás inkább negatív érdekes, az, hogy a polgári kiutakozás kiutalanságára világít rá. *Retrográd módon nem lehet előrelépni.*

Őszintén meg kell mondanunk, hogy amíg a film ehhez a helyes következtetéshez eljut, logikai törésekkel is találkozunk, a történet erőszakolt fordulatokba is botlik. Például szerzői erély tartja távol egymástól a házasségeket, az asszonyt hallgatag szenvedésre készíti, nehogy idő előtt (már ti. a tanulság szempontjából kívánatos idő előtt) kiutat találhasson. Persze, ilyen eset is lehetséges, mégis a néző legalább utalást vár arra, miért nem talál ez a házaspár módot a megértésre, a probléma közös megvitatására, sőt arra is, hogy az asszony gondjait megszüntesse. Hát ha ő egykor textiltervező akart lenni, de férje karrierje érdekében megrekedt szövönőként, most már az áldozatos időszakon túl vannak, férje társadalmi helyzete lehetővé tenné azt is, hogy elhelyezkedjék valami megfelelő munkakörben, azt is, hogy esetleg továbbtanuljon. Nos, ezek a kérdések válasz nélkül maradnak annak érdekében, hogy a film bebizonyíthassa: a keserű csalódásokból nem kalandok, nem menekülés által lehet előrelépni. Hogyan lehet, tudjuk: ez nem filmtéma, ez napilap téma. S ez már alapvető különbség az előbb tárgyalt filmek problematikája s a magyar filmé között: ott nincs más lehetőség, ott még a csoda sem segít — nálunk a lehetőség megvan, csak *élni kell vele.* S erre a *Kertes házak utcája* fel is szólít bennünket.

Mert az ember változik, a körülményei is formálják, legfontosabb azonban, hogy megismerje önmagát és tudatosan építse életét.

*Zay László*

## Koncz Zoltán önálló kiállítása

A múlt esztendő decemberének első napjaiban izléseken nyomtatott meghívót hozott a posta. A meghívón ez állt: „A (Szabolcs-Szatmár) Megyei Tanács VB Művelődésügyi Osztálya, a Nyíregyházi Józsa András Múzeum, a Hazafias Népfront Megyei Bizottsága, a MESZÓV Megyei Igazgatósága szeretettel meghívja önt és családját Koncz Zoltán festőművész kiállítására. A kiállítás ünnepélyes megnyitása 1962. december 9-én vasárnap délután 12 órakor a Józsa András Múzeum kiállító helyiségében”. Örömmel és várakozással mentem el a kiállítás megnyitására, nemcsak a művészhez fűződő több évtizedes baráti kapcsolat miatt, hanem főként azért, mert néhány hónappal azelőtt, amikor futólag megtekinthettem festményeit, meglepett az a

hatalmas fejlődés és forradalmi változás, ami az utóbbi években festészetében végbement. Tudtam, hogy Debrecenben, Nyíregyházán, Gyulán egy-egy közös kiállításon sikerrel szerepeltek festményei, tudtam azt is, hogy a művelődésügyi szervek és neves képzőművészek barátai egyaránt nagyra becsülik művészetét, de arra a meglepetésre, ami a megnyitón várt, nem számítottam.

Az ünnepélyes megnyitás nemcsak a vidéki, hanem a fővárosi műsorkezdéseket megszegyenítő pontossággal indult. Nem kellett várni az ünneplő közönség gyülekezésére, mert 12 óra már megtelt a múzeum kiállító terme. A barátokon, művész társakon, Nyíregyháza művészetszerető közönségén kívül ott voltak Koncz Zol-

tán idős szülei is, akiket mindenki megkülönböztetett szeretettel vett körül. A látogatókat szép prospektus várta, *Balogh István* múzeológus-művészettörténész bevezetésével a kiállított 50 kép címsorával és öt reprodukcióval. A megnyitóbeszédben a Megyei Tanács Művelődésügyi Osztályának helyettes vezetője, *Koháry Ferenc* elismerő szavakkal méltatta, hogy Koncz Zoltán festészetében a művészet és az emberség egyre magasabbra emelkednek és egyre nagyobb távlatokat nyitnak. A tárlatvezetést *Soltész Albert* festőművész végezte, akinek a képeket ismertető szavaiból nemcsak a műértő megbecsülés csendült ki, hanem érezhető volt az az egészséges, baráti, munkatársi légkör, ami a Magyar Képzőművész Szövetség Szabolcs-Szatmár Megyei Munkacsoportja körében uralkodik, amelyben Koncz Zoltán is művészi otthont és alkotó lendületet nyert.

A tárlatot a megnyitás első napján mintegy 400 látogató tekintette meg. A kiállítás zárásáig, december 27-ig kb. 2500 látogató jegyezte be nevét. Ezen kívül több százra rúg azoknak a csoportos látogatóknak a száma (iskolák, turistacsoportok), akiknek a neve nem szerepel a vendégkönyvben. Sokan meghatottan fejezték ki köszönetüket a kiállítás nyújtotta élményért. A Megyei Tanács a tárlat legszebb képeit megvásárolta. A rádió és a Keletmagyarország napilap is két ízben emlékezett meg a kiállításról.

Minek tulajdonítható Koncz Zoltán újfelhértői református lelkipásztor, festőművész első önálló kiállításának rendkívüli sikere? Erre a kérdésre csak emberi és művészi kibontakozásának megrajzolásával és elemzésével felelhetünk.

Ahogy gyermekkori emlékeim között kutatok, egy ceruzarajz elevenedik meg előttem. Az itt-ott aprólékoskodó, de általában merész vonásokból egy tágranyílt szemű, elsőosztályos kislány képe bontakozik ki. Az ügyes, élethű képet a 16 éves Koncz Zoltán rajzolta rólam egyik szamoskéri nyaralása alkalmával. Az istenáldotta tehetség és rátermettség korán megmutatkozik, de a gimnáziumi rajzórán kívül nincs lehetősége a továbbtanulásra és fejlődésre. Szülei, barátai gyönyörködtetésére, a maga kedvtelésére rajzol ceruzával és pasztellel. Érettségi után szeretné a Képzőművészeti Főiskolán folytatni tanulmányait. Felveszik, de édesapja falusi tanítói fizetéséből nem telik a költséges fővárosi taníttatás. A lelkipásztori pályát választja, nem úgy, mint szükséges rosszat, hanem mint olyat, amelyik a művészet mellett legközelebb áll szívéhez.

Teológus éveiben abbahagyja a képzőművészeti alkotó munkát. Együtt töltött szamosparti vakációink emlékeként csak az üdítő úszások, csónakázások, szalonnasütések és bosszantóan eredménytelen horgászások mozaikjai élnek bennem, de egyetlen festményre sem emlékszem. Akkor úgy látszott, hogy örökre lemond művészi terveiről. De valójában az történt mégis, hogy azokban az években is, amelyekben a művészi alkotó munkát nem gyakorolta, szinte ösztönösen készült arra a korszakra, amikor művészi élményeit megfelelő formákba öntheti. Harminc éves koráig ugyan nem vesz kezébe ecsetet, nem készül tudatosan, de rejtetten kibontakozó fejlődése és felkészülése egy pillanatra sem szűnt meg. Teológus éveiben esztétikai előadásokat hallgat, rövid külföldi kirándulásai alkalmával szomjasan issza magába a nagy német mesterek művészetét. Különösen *Dürer* és *Breughel* hatnak rá nagy erővel. Debreceni klinikai lelkész korában naponként találkozik az élet és a halál kérdéseivel, betekintést nyerhet az ezerarcú emberi élet mélységeibe, sokrétegű problémáiba. Közben gyűlnek a Szamos, Tisza és Balaton vidékének tájélményei.

Művészi fejlődésében nagy vízválasztó az 1944-es esztendő, a felszabadulás éve. A háború rettenetes élményei készítetik arra, hogy ecsetet ragadjon. Története hasonlít annak a néma embernek az esetéhez, akiről azt hitték, hogy örökre elvesztette beszédképességét, de egy megrendítő élmény után, a hosszú évek némasága ellenére is egyszerre értelmes beszédre nyílik ajka. A művész ma is legjobb képei közé sorolja azt az első akvarelljét, amit egy nagy bombázás után festett a debreceni égő István-malomról.

A felszabadulás utáni évei tanulóssal telnek el. Jó-

részt magánúton sajátítja el a Képzőművészeti Főiskola anyagát. Az azóta elhunyt *Pál Nagy Zsigmond*tól és az agg *Edvi Illés Aladár*tól tanulja az első technikai és anatómiai ismereteket. Három éven át látogatja a debreceni művészeti szabadiskolát, egy nyarat tölt a váci festőtelepen, majd a nyiregyházi művészcsoporthoz munkaközössége segíti kibontakozásában. Ezekről az évekről így vall: „Mindent pótolni akartam, amit 30 éves korom előtt elmulasztottam... Hónapokon át minden másodnap 50 kilométert kerékpároztam, mert modell várt, műterem és lelkiismeretes korrigálás! Volt úgy, hogy az utolsó filléremből utaztam Pestre egy-egy nagyobb kiállításra... az ópiumszívó nem keresi úgy a barlangot, mint a festő a művészet forrásait, ha tanulni akar. *Mednyánszky, Paál László* lírája, *Tornyay* szűkszavúsága, *Gauguin* sajátos kolorizmusa, *Cézanne* belső rendje mind hatott rám. És a Tretyakov képtár néhány csodálatos tája. Ma sem tudnám megmondani, hogy *Egryn* át szerettem-e meg a vizet, vagy *Egryt* azért, mert a víz szerelmese voltam mindig...” (Balogh István bevezetéséből). Koncz Zoltán sokat tanult honi és külföldi mesterektől, de az idegen hatások egyéniségén átszűrődve eredeti stílusú és egyéni hangú festészeté olvadtak egybe.

*Az első évek naturalista stílusát egy erősen realista jellegű impresszionizmus váltja fel.* Mindenek előtt az akvarellfestés mestere. A hivatalos bírálókat már évekként ezelőtt dicsérték „akvarell-technikájának biztonságát és könnyedségét” és „akvarelljeinek bensőséges lírai hangját”. A tárlatvezetésen hallottuk egyik festőtársától, hogy *olajfestészetére is az akvarell-technikájának a könnyedsége jellemző.* Az absztrakcióig elmenő modern festészet, sajnos, alkalmat ad arra, hogy valaki rajzoló készség nélkül is ecsetet vehessen kezébe. Koncz Zoltánnál éppen ellenkező a helyzet: erős oldala a rajz. Festményeinek szigorú mértani kompozíciója világossá, áttekinthetővé teszi alkotásait. Modernségét rajzos készsége előnyösen támogatja. Mestere a színkeverésnek is. Régebbi, barna, szürkés, zöldes tónusú képeit melegebb színű festmények váltották fel. Feloldott, egymásba olvadó színei, színárnyalatai minden esetben széppé és harmónikusá teszik képeit.

„Témái nem túlságosan szélesskálájúak, *Lyka Károly* igazságát vallja: a tájkép szépsége sohasem a motívumoktól függ, hanem a festőtől” — írja találoan egyik kritikusa. De nyomban hozzá kell tennünk, hogy témái, ha nem túlságosan szélesskálájúak is, de mégis nagy területet ölelnek fel. A Szamos, a felső Tisza tájainak szerelmese. A szamosi tájak lelkét eddig senki nem értette meg és nem fejezte ki olyan tökéletesen, mint ő. Sok témát szolgáltat közvetlen környezete, Újfehértó utcái és határa, időnként visszatérnek az újrakezdés idejéből származó hajdúsági tájélményei is. Újabbán a balatoni nyaralások emlékeként néhány igen szép, kiforrott akvarell és olajképe egyéni módon érvényesíti a magyar plein-air festészet nemes hagyományait. Érdeklí az újjászületett Budapest és épülő szocialista hazánk eredményeinek bizonyossága, és jelképe az ipari táj.

Tájképfestészetének legszebb darabjai (bár rendkívül nehéz így különböztetni, mert a kiállított mintegy félszáz kép szinte egyformán tetszik a szemlélőnek): a „Szamoskanyar” (akvarell) a szamosi táj füzeseinek és jegenyéseinek utánozhatatlan báját varázsolja elénk; a „Hóolvadás” (akvarell) színeivel a koratavaszev levegőjét leheli; a „Csutkakúpok” (akvarell) néhány merész vonással, finom zöldesbarna színeivel a letisztított kukoricaföldek hangulatát, a jól végzett munka utáni csendet és nyugalmat tárja elénk; a „Szamoskéri öreg ház” (akvarell) a kedves, nemzedékeket kiszolgáló, nevelő, de már szinte a múlthoz tartozó szegényparaszti ház miliójét eleveníti meg; „Budai hídfő. Lánchíd” (akvarell), „Pesti utca. Villamos” (akvarell) képei Budapest szépségét, hatalmas arányait, nyüzgésének örökíti meg; „Épül a tokaji híd” (olaj), „Gyárrészlet” (akvarell) képviselik az ipari tájképfestést, mindkettőt az alkotó munka szeretete hatja át.

Koncz Zoltán nemcsak a táj lelkének a kutatója és kiabrázója, hanem az emberi lélek mélységeit is ku-

latja és igyekszik a festészet eszközeivel kiabrázolni. Emberi arcokat, alakokat ábrázoló képeiből látjuk, hogy szereti az embert. Az ember szeretete az ő számára — igen helyesen — a körülötte élők szeretetével kezdődik. „Anyám” c. akvarell-portréja, a megfáradt, hivatását betöltött, szinte tragikusan komoly és mégis békét sugárzó, szeretetiért törődő édesanya tekintete; „Apám” c. olajképe a derűs, bölcs, kiegyensúlyozott öregember lelki arca. A kép ezen túl olajtechnikája tökéletességével a fény és árnyhatások nagyszerű felhasználásával hat; „Feleségem” c. akvarellje a könyvbemélyedő intelligencia, a megértő művész-feleség rendkívül finom, differenciált lelki alkatának a kiabrázolója; „Parasztfej” (ceruzarajz) egy megvakult öreg parasztember keserűen „látó” értelmes vonásait; „Erzsi néni” (ceruzarajz) a munkában megrokkant, púpos öreg parasztasszony vádoló tekintetét jeleníti meg; „Ilonka a labdával” akvarellje telve van a labdázó kislány bájos dinamizmusával; „Sulykolás a Szamoson” többalakos olajképén az ősi asszonyi munka szépsége, mozgalmassága elevenedik meg a Szamos-part nyári délutánjának hangulatában.

Remekbekészült munka „Tokaji utcarészlet” (pác), az egyetlen, de egészen újszerű „Virágcsendélet” (akvarell), a két pasztelltanulmány, amit ugyan a prospektus feltüntet, de hely hiánya miatt már nem fért el a kiállító teremben. Képei között egészen kivételes helyet foglal el a sokat emlegetett „Televíziók” akvarell, amelyben nemcsak a modernség és a rajzosság párosul mintaszerűen, hanem a humanizmus és a művészet is. A televízióantennák, „világbanülő kíváncsiság”, a művész világot és emberiséget átölelő tekintete mögött ott érezzük a televíziót figyelő családi kör meghitt hangulatát.

Koncz Zoltán festészetében a humanizmus, az optimizmus és a nagyfokú művészi készség szerencsésen egészítik ki egymást — mondják bírálói. Ennek a megállapításnak igazolója egész munkássága és emberi magatartása, de legfőképpen két önarcképén tükröződik ez az igazság. „Önarckép I.” (akvarell) a lényegretörő, a valóságot komoly derűvel és optimizmussal szemlélő művész lelki rajza. Az „Önarckép II.” mutatja, hogy itt korántsem valami olcsó, felszínes optimizmusról van szó. Ez a kép a józanul kételkedő, röntgenszemű, a hazugságot, a hamisat, a gonoszt, a tartalmatlanságot leleplező művész jellemrajzával hat ránk. Amint a művész otthonának csendjében beszélgettünk a kiállításról, képeiről, művészi célkitűzéseiről, művészi hitvallásáról, egyre inkább egy szó lett úrrá beszélgetésünkön: a szeretet. A művész szeretete a hazai táj, a család, a gyülekezet, a nép és annak alkotásai, az emberiség jövője iránt nem jelenthet érzélgős hangulatfestést. Ma nem is ez a kísértés, hanem a valóságos ember valóságos problémái elől, a formákba és az absztrakciókba menekülés. Koncz Zoltán festői eszménye a realizmus. Képeiről elűz minden elvontságot és minden értelmetlenséget. (Egy szovjet turistacsoport

bejegyzése a vendégkönyvbe éppen ezért mond hálás köszönetet.) Szerinte a képeknek a valóság ábrázolásával a legtisztább emberi indulatokat kell felszabadítaniok, a szeretetet, az alkotó készséget, a jövőbe vetett hitet. Nem tartja igaz művészetnek azt, amelyik — legyen az technikailag bármilyen tökéletes is — sántáni indulatokat szabadít fel.

Végül, de nem utolsó sorban felvetjük a kérdést, hogy miként mutatkozik meg a református lekipásztor hite és magatartása Koncz Zoltán festményeiben? Ez a kérdés annál is izgatóbb, mert képeinek nem választ egyházi témákat. Van egy-két egyházi-bibliai témájú képe, de ezeket nem tartja jelentősnek. Tudjuk, hogy a bibliai témaválasztás még nem biztosítja bibliai tartalom érvényre jutását. A művészettörténet számtalan esetet tud felmutatni, mikor a bibliai témaválasztást csak ürügyül használták fel egészen más tartalmak kifejezésére. Ebben az esetben azonban bátran állíthatjuk, hogy a „világi” témák ábrázolásában jelen van a művész hite. Jelen van a teremtés szépségének és gazdaságának csodálatában, jelen van a krisztusi emberség megnyilatkozásában, a hazai táj, a család és a nép szeretetében, jelen van abban a reménységben, hogy az igazság, a jóakarát, a rend, a szépség, az áldozatkész szeretet olyan győzelmes hatalmak ebben a világban, amelyek felett nem lehetnek úrrá az embergyilkos sántáni erők. — Amint maga mondta — az igehirdető szemével megtanult mélyre nézni, Isten ígéje élősítette szemeit, a festő mivoltával pedig segítette az igehirdetőt szemléletessé, érthetőbbé válni. Így a festőművész és az igehirdető nem a kettészakadt én két egymás ellen harcoló valóságaként, hanem termő és teremtő egységben élnek benne. Igehirdetését és festészetét egyaránt *szolgálatnak* tartja. Hogy valóban szolgál, annak egyaránt bizonyossága az újfehértói tanyavilágban, esőben, hófúvásban megtett kilométerek százai és a pihenéséből elvett nappalok és éjszakák az igaz művészet kibontakozásában.

Koncz Zoltánt „nemegyházi” emberek sokasága segítette, megható emberséggel és áldozatkészséggel művészi pályafutása idején. Népköztársaságunk illetékes szervei nem kevés anyagi áldozattal vállalták első önálló kiállítása megrendezését. Művésze túlnőtt egyházunk keretein, egész népünket szolgálja. Nem sajátíthatjuk ki magunknak. Annyit azonban bizonyára megenged, sőt igényel is, hogy szolgálatát, egyházunk szolgálatát részének tekintsük, népünk felemelkedéséért és az emberiség jövőjéért vívott harcban.

Koncz Zoltán 15 esztendőes festői múlttal a háta mögött, az első önálló kiállításon jelentős alföldi festőként lépett a nagy nyilvánosság elé. Aki ismeri a magyar festészet történetét, az tudja, hogy az „alföldi festő” elnevezés rangot jelent. A művész nagy utat tett meg eddig a kiállításig. Elég annyit megemlíteni, hogy a tárlaton látható képei egy-két kivétellel az utolsó másfél esztendő terméséből valók. Bátran remélhetjük, hogy festői útja további magaslatok felé ível.

Dr. Kocsis Elemér

## MAGYAR TEOLÓGUSOK DOLGOZATAI KÜLFÖLDI PUBLIKÁCIÓKBAN

A müncheni Kaiser-Verlag tavaly ünnepi kötetet adott ki Martin Niemöller 70. születésnapja alkalmából. A kötetben D. Dr. Pákozdy László Márton *Volk und Heidentum*. c. tanulmányában „bibliai visszapillantást” vetett Niemöller életére és ebből az alkalomból megvizsgálta, hogyan áll a dolog a Szentírásban a nép, nemzet, nacionalizmus fogalmaival. A *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 1962. novemberi száma a kötetéről szóló ismertetésében a többi között ezeket írja:

„Egészen megkülönböztetett figyelmet érdemelnek Pákozdy magyar teológusnak a gondolatai is „Volk und Heidentum” címmel. Az öszövettségi am’ és goj’ különbségéből kiindulva, amelyet egészen új módon és mélyen lát (ezen a ponton mi legelőször még a vallástörténeti irányú exegeták befolyása alatt állunk), a szerző megvilágítja az egyház, a nép és népiség (nationalizmus) viszonyát az egyháztörténettel. Lehet, hogy itt olyan indítások vannak megadva, amelyek segíthetnek nekünk abban, hogy az ekklesiologiai vitát (a népegyház kérdését is!) előbbrevigyük, amely úgy látszik ma mindenféle zsákutcákban megfeneklett. Így

ezt a könyvet már csak ezek miatt a tanulmányok miatt is haszonnal veszi az olvasó a kezébe.

A *Novum Testamentum* (An International Quarterly for New Testament and Related Studies based on International Cooperation Vol. V, Fasc. 2/3; 1962, E. J. Brill. Leiden közli Dr. Kocsis Elemér tanulmányát *Ost-West Gegensatz in den Jüdischen Sibyllinen* cím alatt. Szerző kifejti, hogy az irat a keleti diaszpóra hellenista zsidóságának vallási és egyben politikai hitvallása volt az első évszázadban Krisztus előtt vagy után az akkori Nyugat ellen, amely a keleti népekre elnyomást és kizsákmányolást zúdított. (k.)

## Az Új Magyar Lexikon 4., 5. és 6. kötete

Az Új Magyar Lexikon a 6. kötetével elérkezett a Z betű végéig. Összefoglaló értékelésére most már kísérletet lehetne tenni, de ez természetesen nem a mi feladatunk. Annyit azonban meg lehet állapítani, hogy szerkesztői és írói egy szinte már fájdalmasan érzett hiányosságot küszöböltek ki életünkéből, és hogy úttörő és alapvető munkát végeztek. Egy 15 évvel ezelőtt megjelent kétkötetes Révai kiadvány után bizonyára azért kellett eddig várnunk az első szocialista magyar lexikonra, mert a közben lezajlott gyökeres társadalmi átalakulás ugyanilyen gyökeres változást követelt a lexikonszerkesztő szemléletére és mérlegelésére nézve is.

Az Új Magyar Lexikont nemcsak a gazdasági és politikai földrajz, a természettudományok és a technika súlynyeresége különbözteti meg elődeitől. Nem is csupán az, hogy a munkásmozgalom és a szakszervezeti tevékenység múltját és jelenét külföldön és hazánkban gondosan feldolgozza. Még csak az sem, hogy a természettudományi cikkekben a mércét elődeinél magasabbra teszi és némi szakképzettséget követel meg az olvasótól. Az Új Magyar Lexikon tanulságos és érdekes olvasmány. Mintegy negyvenöt ezer címszavához a felénél kevesebbet lehetett egyszerűen átvenni az elődöktől, míg a címszavaknak több mint a felét újonnan kellett beállítani, megszövegezni, a régi anyaggal egységbe foglalni.

Egy lexikon cikkei mögött e szemlélet egységes rendszere kell, hogy álljon. Az Új Magyar Lexikon esetében ennek az egységes értékelési és fogalomrendszernek az elkészülte most a fő teljesítmény, míg az a másik kérdés, hogy minden cikk tökéletesen betölti-e feladatát, lennének-e még felveendő és vannak-e fölösleges címszavak, nem kellene-e javítani a képek, térképek, az egész kiállítás minőségén, most csak másodrendű.

A sajtóból úgy értesültünk, hogy most a tartalom-ban és formában bőkezűbb szaklexikonok megalkotásának és kiadásának az időszaka fog következni, hogy majd az így egybeehordott, összeérlelt, megrostált anyagból épüljön fel az Új Magyar Lexikon reprezentatívabb utóda. Persze a mi gyorssodrú, egy esztendő alatt is sok változást hozó, az újat mindjárt megismerni, arra építeni akaró életünk nem tud megenni friss adatok nélkül termelési eredményekről, felfedezésekről, országos és személyi változásokról. Ezen a szükségleten könnyű lesz majd segíteni pótkötetekkel, bővített kiadással, míg csak meg nem jelenik az előbb említett módon elkészülő, megálmodott és szükséges új magyar lexikon.

A magyar művelődés össznépi és minőségi síkon egyaránt nagy léptekkel halad előre. Sok benne a valóban teljesen új, és ugyanakkor egyre jobban erősödik az a belátás is, hogy még a teljesen újnak is bele kell épülnie a nemzeti és emberiségi élet folytonosságába, hogy fölösleges vesztéség nélkül használni tudjon. Ez az egybeérlelődés nem megy máról holnapra. Amíg a közéletben és a művelődésben elért időálló eredmények lexikonban is lecsapódnak, feltétlenül eltelik némi idő, de e késelelem csökkentésére nem árt pénz és jó erőket áldozni. Az olvasóközönség bizalmába beférkőzött lexikon egyike a leghatalmasabb közvéleményformáló eszközöknek. Az idő majd leméri az Új Magyar Lexikon használhatóságát. A legkülönbözőbb, általános és szakszempontokból jelentkező tapasztalás a lexikon használata körül, az őszinte kritika hozzásegíti majd a 2. kiadást még egyenletesebb és nyugodtabb összkép kialakításához.

Ha végső, összefoglaló értékelést ma még nem is igen lehetne megkockáztatni, de a magyar protestáns, sőt általában az egyházi tárgyú cikkekről véleményt mondani nem csak jogunk, de kötelességünk is.

A Lexikon utolsó három kötete egyházi tárgyú cikkeinek tanulmányozása megerősíti és kikerekíti a megelőző kötetek lapozgatása során kialakult képet. (Az ismertetés megjelent a Teol. Szemle 1961. évf. 3—4 számának 121. lapján.) E cikkek kiválogatásánál és megszövegezésénél a Lexikont nem az illető személy, vagy esemény, szervezet, vagy tárgy egyházi jelentősége vezette, hanem ezek kihatása a társadalmi fejlődés menetére. De bár következetesen érvényesülnek a marxizmus—leninizmus nézetei, a cikkek nem folytatnak egyházellenes harcot, nem propagálják az atheizmust és nem, vagy csak igen ritkán szólnak a tévedhetetlenség igényével.

Már a most lezárt kiadásban is sajnálatosnak tartjuk a következő címszavak hiányát: Kálmáncsehi Sánta Márton, Ozorai Imre, Református egyház, Szegedi Kis István, Zoványi Jenő.

A következő egyház- és vallástörténeti címszavakat egy következő kiadásban szeretnénk megtalálni, mert emelnék a mű használhatóságát: Karlstadt Andreas, Lambeth-konferencia, Legáció, vagy Legátus, a szó magyar ref. iskolatörténeti jelentésében, Liturgikus mozgalom, vagy Liturgizmus, Low Church, Lutheránus Világszövetség, Magyar István, Magyarországi Szabadegyházak Szövetsége, Marburgi kollokvium, Martonfalvi György, Medgyesi Pál, Oecolampadius, Olutheránusok, Otto Rudolf, Petrovics Péter, Postilla, Református Világszövetség, Remonstránsok, Rituálistizmus, Skaricza Máté, Söderblom Náthán, Spener Ph. J., Stöckel Lénárd, Szikszai György, Tarcal-Tordai Hitvallás, mindkét erdélyi száz Teutsch, Úrvacsora, Wesley John, Wichern.

Az egyházi tárgyú cikkek olvasgatása közben néhány elírás és pontatlanság is szemünkbe ötlött. Helyesbítésüket azért iktatjuk ide, hogy új kiadásnál felhasználhatók legyenek. Károli Gáspárt jobb lett volna Károlynak írni. Az ott megadott irodalomnál jelentékenyebb Kathona Géza: Károlyi Gáspár történeti világképe. 1943. A Kálvinizmusról írt cikkből a második mondat helyesen így hangzik: „Alapjait a II. Helvét Hitvallásban és a Heidelbergi Kátéban foglalták össze.” Persze nehéz itt az Intitutióról hallgatni. Jobb lett volna az itt található dolgokat inkább Református egyház címszó alatt elmondani, mert ez és a „kálvinizmus” nem teljesen egy és ugyanaz. Ugyancsak ennél a címszónál nagy anakronizmus a 16. századba helyezve így írni: „Debrecen központtal alakult meg a magyarországi kálvinista (református) egyház.” A helyes szöveg ez lenne: „a tiszántúli ref. egyházkerület.” Megkérdeshetnénk, vajon miért jelentkezik csak a római katolicizmus kath. egyház címszó alatt, míg a protestáns egyházak mint lutheranizmus, kálvinizmus kaptak csak címszót. Luther nem délnémetországi családból származott. Miért írjuk őt Martinak, Kálvint pedig Jánosnak? Mártonnak ismerik őt nálunk. A többször ismétlődő Wittenberg helyett Wittenberget kell írni. A Lexikon is ezt írja a Wittenberg címszónál. Luther nemcsak életének utolsó éveiben folytatott széles körű irodalmi tevékenységet, sőt a súlypont éppen nem erre az életszakaszra esett. Az sem pontos, hogy Luther nevéhez fűződnek az első katekizmusok, de tény, hogy az ő kátéi találtak utat a tömegekhez. A Lutheránizmus címszó után következő szövegben helytelen az „evangéliumokat” szó, he-

lyette „evangéliumot” kell írni, amin az egész Szentírást kell érteni, mert a lutheránizmus ezt tekinti „az igazság forrásának”, nem pedig ennek valamely részét. Ugyanitt „a pápák ítéletét” helyett „a pápák ítéleteit” kell írni, ha nem akarunk túlságosan vulgarizálni. A bevett írásmód szerint Melanchthont és nem Melanchtont kell írni nemcsak itt, de a Stöckelről és Wittenbergről írt cikkekben is.

A szakszerkesztői kéz szerítésének hiánya érződik a Máté, Márk, Lukács és János evangélistákról készült, majdnem semmitmondó, de egységet még ebben a kevésben sem követő cikkekben. Ha egyáltalában szükség volt ilyen címszavakra, talán mind-egyiknél utalni lehetett volna az Újszövetségről szóló részletes cikkre. Az Ökumenikus Mozgalomban részt vesz a görögkeleti egyház is. Ugyanennél a címmel félreértés elkerülése végett ki kell írni a Magyarországi Ref. Egyház teljes nevét. „Puritánok” címszó alatt Apáczai Csere János egyedül nem tudja reprezentálni ennek a mozgalomnak a magyar híveit. „Reformáció” címszó alatt arról értesülünk, hogy az antitrinitarizmus általánosságban a népi reformáció nevű csoportba tartozik. Ez legalábbis erősen kérdéses, mint ahogy az is, hogy a „sacramentarius” latin szó magyar jelentése: szentséglagadó. Egyik összefüggés sem ennyire egyszerű. Meg kell még jegyeznünk, hogy Szilády Aron a Régi Magyar Könyvtár hét kötetében a magyar verses emlékeket nem a 17. század végéig, hanem kb. csak 1566-ig közölte és magyarázta.

Fenti korrigáló megjegyzéseink eltévesztenék céljukat, ha elhomályosítanák azt a jó benyomást, amit az Új Magyar Lexikon sok jól megfogott, az új szempont miatt érdekes és újat adó cikke nyújt. Ez a modern magyar lexikon az egyházi munkások számára is hiányt pótol a maga egészében. Alkotó gárdája megérdemli ezért hálánkat és köszönetünket.

*Dr. Bucsay Mihály*

### „FEGYVERTELEN ÁLLTAK AZ AKNAMEZŐKÖN...”

Dokumentumok a munkaszolgálat történetéhez Magyarországon. Szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta: Karsai Elek. A Magyar Izraeliták Országos Képviseletének kiadása. I—II. kötet. Budapest, 1962. — I. kötet = 1939. március — 1942. május. — Bevezető tanulmány I—CXXVII. lap + 575 lap + 30 fotókópia + 8 fényképmelléklet. II. kötet = 1942 május — 1945 november, 852 lap + 31 fotókópia + 22 fényképmelléklet.

A kötet sok száz dokumentumban, fotokópiában és fényképmellékletben tárja az olvasó elé a munkaszolgálat magyarországi történetét a II. világháborút megelőző időkben és a háború alatt. A tények tárgyilagos nyelven mondja el az embertelenségnek, a zsidók és sok ezer más haladó gondolkodású magyar ember megaláztatásának és szenvedésének örökre orcapirító történetét, amit nem lehet megrendülni nélkül olvasni. Karsai Elek bevezető tanulmánya is éppen ezzel a tárgyilagos, szinte csak adatokat közlő módszerével tűnik ki. Tartózkodik az események szubjektív aláfestésétől, kiszínezésétől. Akik ezt a két kötetet összeállították, tudatában voltak annak, hogy ezek a tények száraz tárgyilagoságukban is vádolnak és számonkérnek. De tanítanak is. Ma már nagyon sokan élnek ebben az országban — egy egészen friss, most felnövő generáció —, akik csak ilyen dokumentumkötetek lapjairól ismerkedhetnek meg azzal a „múlttal”, amelyik pár évtizede még sokféle otromba megkülönböztetést alkalmazva, kész volt emberek ezreit cinikusan a halálba küldeni, s a biztos halál előtt még embertelenül meg is alázni.

Nem könnyű dolog ezzel az embertelenséggel szembenézni, még akkor sem, ha az már csak e kötetek lapjairól árad felénk. De nagyon tanulságos és nagyon szükséges is, hogy meg tudjuk becsülni azt a társadalmi átalakulást, amely tudatosan küzd min-

den embertelenség ellen, az embereknek mindenféle megkülönböztetése ellen és lehetetlenné is teszi azt. De szükséges ahhoz is, hogy a tényekkel szembenézve kemény elhatározás születessék bennünk: soha többé nem szabad ilyen embertelenségeknek megtörténni! Az emberhez méltó egyetlen magatartás az, hogy küzdjön a háború minden formája ellen, különösen is az olyan tanítások, ideológiák ellen, amelyek emberek, népek, fajok közötti ellenségeskedést szítanak s ezzel előkészítőivé válnak a háborúnak.

A kötetek olvasása közben egy nagyon mély élmény elevenedett meg bennem. Néhány évvel ezelőtt egy nemzetközi társasággal látogatást tettünk a buchenwaldi koncentrációs táborban. Német barátaink, a hitlerizmus rémtetteinek sok más színhelyével együtt, ezt a tábort is emlékeztető múzeummal rendezték be népük és a világ népei számára. Évenként sok-sok ezer látogató nézi meg a tábor ma is meglévő berendezéseit olyan emberek kalauzolása mellett, akik valamikor éveken át lakói voltak a tábornak s a saját bőrükön szenvedték végig annak borzalmait. Meg kell vallanom, hogy egy ilyen látogatás nagyon komolyan igénybeveszi az ember idegzetét, lelkierejét. Amikor a tábor krematóriumát néztük és ott állottunk a kemencék előtt, amelyekben 20 évvel ezelőtt még emberek ezreit égették el a hitleristák, a társaság egyik gyengébb idegzetű tagja, egy német asszony, elcsukló hangon megszólalt: „Miért kell ezeket a borzalmakat mutogatni, hiszen olyan szép az élet!” Pedig a tényekkel éppen azért szükséges szembenézni, bármilyen megdöbbentő is ez, hogy az élet szép maradjon, hogy a háború, a megaláztatások és szenvedések helyett az ember boldogan élhessen ezen a földön. A „Fegyvertelen álltak az aknamezőkön...” című kötetek is, amikor tárgyilagosan emlékeztetni kívánnak bennünket, ezt a célt szolgálják, s ezzel valóban pótolhatatlan szolgálatot tesznek.

*Jánossy Imre*

### CENNERNÉ WILHELMB GIZELLA: MAGYARORSZÁG TÖRTÉNETÉNEK KÉPESKÖNYVE 896—1849

Bp. 1962. Képzőművészeti Alap K. 359. p.

1957-ben jelent meg *Keresztury* Dezső szerkesztésében a Magyar Irodalom Képeskönyve, majd 1960-ban a Magyar Zenetörténet Képeskönyve. Ezeknek a szép és értékes kiadványoknak a műfaját folytatja *Wilhelm* Gizella Magyarország történetének képeskönyvével. Nemcsak a történelem tanításához szükséges és hasznos segédeszköz ez az illusztrációgyűjtemény, hanem ikonográfiai dokumentumaival értékes történelmi forrásgyűjtemény is: a széles olvasóközönség számára rendszeres és módszeres feldolgozásban hozzáférhetővé teszi a magyar művelődéstörténet kincseit.

A könyv szerkesztésének fő szempontja: hiteles ábrázolásokkal Magyarország történetét szemléltetni. Az anyag válogatásában tehát a szerkesztő a történelmi hűségre törekvő, de sokszor nem nagy művészi igényű képeknek előnyt biztosít nagyobb művészi értékű, de kisebb történelmi hűséggel rendelkező alkotásokkal szemben. A művészi érték és a történelmi hűség eme feszültsége ellenére az eléggé heterogén anyag mégis egységes egészként hat: elősegíti ezt a szerző egyes képekhez fűzött magyarázó szövege, mely az általános, a kor ízlésjegyeit tükröző ábrázolási mód mögött igyekszik feltárni az egyénit és eredetit, a sémák mögé rejtőzködő történelmi valóságot. Ez pedig nem könnyű feladat, alapos kortörténelmi, művelődéstörténelmi és képzőművészeti tájékozottságot igényel.

A történelmi illusztráló anyag kronológiai rendben a honfoglalástól a 48-as szabadságharc leveréséig öleli fel a magyar történelmet. A 48-as forradalom nemcsak a feudalizmus és kapitalizmus közötti történelmi periodizáció választóvonalaként szerepel, hanem egyben ikonográfiai szempontból a műfaji egység határköve is: a magyar történelem képes

forrásait 1848-ig a képzőművészeti alkotások jelentik, a szabadságharc után pedig mindinkább a technika új alkotása, a fénykép veszi át a döntő szerepet. Az utóbbi száz év történeti képeskönyvének összeállítása így újabb feladatot jelent.

Maga az ikonográfiai anyag koronként változik és bővül. A magyar történelem első századainak képes emlékei a királyi felségjelvényeken és pecséteken maradtak fenn: I. István és I. Géza arcképe. *Kálti Márk* Képes Krónikája az első „történelmi képeskönyv”, melyet Nagy Lajos készíttetett leánya *Katalin* és *Lajos orleans-i herceg* tervezett házassága alkalmából azzal a céllal, hogy leendő veje megismerje a magyar történeti múltat. A humanizmus a nagy egyéniségek szinte kultusz számba menő ábrázolásával gazdagítja az ikonográfiai anyagot: *Mátyás király* arcképe nemcsak könyvtárának korabeli miniatúráin maradt fenn, hanem pl. kályhacsempén is. A magyar történelem első „arcképcsarnokát” *Thuróczy János* Magyar Krónikájában találjuk meg: magyar vezérek és királyok fametszetes képeit a külföldi művész a német lovagváros háttérében ábrázolja.

Az új osztály, a kereskedő polgárság igénye új témakörrel bővíti az ikonográfiát: a topográfiai irodalommal. Az utazó kereskedő képen is látni akarta a városokat, ahol megfordult, vagy ahová menni akart. Ennek az igénynek egyik becses emléke *Schedel* Világkrónikájában maradt fenn: *Buda látképe* *Mátyás király* korából.

A XVI. századnak négy nagy témakörét tárja fel képeskönyvünk: a Dózsa parasztháborút, a török előnyomulást, a reformáció térhódítását és az önálló Erdély életét. Dózsa kivégzésének elrettentő ábrázolásával a holland és német fametszők a német parasztmozgalmak elé intő példát akartak állítani. A mohácsi csata hiteles ábrázolása maradt fenn egy török kódexben, amely II. Szulejmán életét, uralkodását és hadjáratait beszéli el. A XVI. század neves német illusztrátora, *Erhard Schön* pedig megörökítette *Buda 1541-es ostromát* és *Hans Sachs*, a híres nürnbergi parasztköltő irt a képhez magyarózó verset. A maga korában az ilyen röplap az újság műfaját pótolta. A végvári hősök életét magasztalja *Balassi Bálint* költeményeiben: képét egy XVI. századi eredeti arcképfestmény XVII. századi másolata őrzi. Végvári vitéz volt *Wathay* Ferenc is, aki konstantinápolyi fogságában írta meg énekeskönyvét fogságának és kínzatásainak szomorú rajzaival illusztrálva. A magyar reformáció kiemelkedő alakjait *Szegedi Kis István* *Skaricza* Máté rajza után készült német fametszésű képe és *Szenczi Molnár* Albert rézmetszete képviseli. A XVI. század végén az ikonográfia új témakörrel bővül: az önálló Erdély életének bemutatásával ill. nagy fejedelmeinek ábrázolásával. *Báthori* István egykorú rézkarca mellett megjelenik *Bocskay* István alakja. Itt találjuk *Bethlen* Gábor két-féle megjelenítését: szövetségeseinek gloriifikáló felfogásában és ellenségeinek politikai gúnyrajzaiban. A politikai gúnyrajz az ő ábrázolásával kezdődik Magyarországon.

A XVII. században egész Európa figyelme Magyarországra fordul: a török kiűzésének nagy hőstét ünneplik *Zrínyi* Miklós személyében. A költő-hadvezér élethű képét egy flamand mester, *Johannes Thomas* festette meg. Holland, német, olasz mesterek rézkarcai foglalkoznak *Zrínyi* harcaival; megörökítik Csáktornya és Új-Zrínyivár látképét, *Zrínyi* vezetését hadjáratait: az eszéki híd felgyújtását és az 1664-es téli hadjáratot. Egy rézmetszet hitelesen, az eseményeket egy képen jelenetekre bontva, tudósít halálának körülményeiről. *Buda visszafoglalása* után az abszolútizmus szomorú éveinek emlékei sorakoznak: kényszermunkára küldött protestáns lelkészek; *Pika* Gáspár és társainak kivégzése; a *Wesselényi*-féle összeesküvés vérbefojtása, *Cornelius Meyssen* rézmetszete *Zrínyi Péter* kivégzéséről. *Thököly* Imre ábrázolása is kétféle történeti szemléletről tanúskodik: a mozgalommal rokonszenvező ismeretlen felvidéki mester *Luther* és egy jezsuita páter közé állítja: feje felett egy angyal tartja a koronát, a jezsuita feje felett pedig egy ördög csattogatja az ostorát. Ellenfelei gúnyrajzában kedvelt témája *Thököly* pályá-

jának megkomponálása egyetlen képen több jelenetre bontva a témát: a láthatóan kétségbeesett fejedelem feje fölül messze guruló koronával és a lábára tett török bilincsel hull le a trónról, s mennyei kéz írja feje fölé az ismert bibliai történet ítéletes igéit: „Mene tekel...”

II. *Rákóczi* Ferenc szabadságharcának csatajeleneteit *Georg Philipp Rugendas* örökítette meg szárnyaló művészi fantáziával, de alkotásai nem minden esetben tekinthetők történeti hűség szempontjából hiteleseknek. A kurucok nagy magyar festője *Mányoki Ádám*. 1707–1711-ig *Rákóczi* udvari festője volt. Közismert: nemes barokk felfogású *Rákóczi*-portréja. *Mányoki* festette meg a kuruc diplomácia vezéregyéniségét, a magyar művelődéstörténet nagy köznemesi alakját: *Ráday* Pál arcképét is.

A XVIII. századról összeállított képsorozat az 1735-ös parasztfelkelés véres megtorlásának képei nyitják meg. Közvetlen e szomorú képek után következnek *Mária Terézia* művészi kivitelű aranybullája. Mintha ezzel a kontraszttal a kor belső feszültségét akarná a könyv szerkesztője érzékeltetni. Micsoda ellentmondás feszül robotban tönkresanyargatott, kerékbetört, bitóra iuttatott egyszerű jobbágyok szomorú sorsa és az udvari élet pompája, fényűzése között. Angol rézmetszet a politikai gúnyrajz eszközeivel pellengérezzi ki *Mária Terézia* és szövetségeseinek hétéves háborúját. Francia rézmetsző, *Antoine Benoist* alkotásában maradt ránk a híressé vált magyar huszár-virtus: a *Hadik* András vezette magyar huszárokat egész Európa veszedelmes ellenfélnek tartotta. Helyet kapnak a háborús események ábrázolása mellett a felvirágzó magyar tudományos élet képviselői is: *Pápai Páriz* Ferenc, *Bél* Mátyás, *Pray* György, *Kollár* Ádám képei. A XVIII. század kiváló barokk festője, az osztrák *Maulbertsch* élete első nagy művét a sümegi plébániatemplom freskóival alkotta meg: *Zala* és *Veszprém* megye előkelőségei a *Szentháromság*ot imádják. Művének értékes történelmi nevezetessége, hogy a templomépítő munkásokat is megörökítette, „így maradt ránk a XVIII. századból a falusi kézművesek egy csoportjának portréja, szinte egyedülálló ilyen jellegű emlékként, a kor egyik kiemelkedő mesterének előadásában”. A kibontakozó felvilágosodás szép dokumentuma *Franz Sigris*nek az egri liceumban fennmaradt mennyezefreskója, mely az iskola természettudományos oktatását szemlélteti. Színes rézmetszet tárja elénk az *Eszterházy* vigasságok színhelyét, a „magyar Versailles”-ként emlegetett fertői *Eszterházy*-kastélyt. Ahogy a középkor végén a *nemeslevelek címerképeiről* ismerhettük meg a kor hétköznapi életét: öltözetet, fegyvert, munkaeszközt, úgy a XVIII. század *céhlevelei* forrásértékű emlékei a fejlődő városiasodásnak. A hódoltsági vidékeken elmaradt művészi fejlődés kezdetleges kísérletét őrzi a kecskeméti ref. egyház 1781-es esketési anyakönyvének egy lapja: *Herczegh* Gy. Pál földmérő esketési képe a tudós *Göböl* Gáspárt ábrázolja az úrasztala előtt mátkapárral.

A XVIII. század magyar iparáról, bányászatáról, mezőgazdaságáról, kereskedelmi életéről, a parasztság életéről már bő képanyag állt a szerkesztő rendelkezésére. A magyar jakobinus mozgalom vezetőinek, *Martinovics* és társainak kivégzéséről. német rézmetszők tudósítanak. A felvirágzó könyvkultúra őrizte meg a felvilágosodás magyar íróinak metszetes képét. A kor jelentős rézmetszője *Czetter* Sámuel. Tőle származik *Teleki* Sámuel erdélyi főkancellár és *Széchenyi* Ferenc, a Magyar Nemzeti Múzeum megalapítójának arcképe.

A reformmozgalom ikonográfiai emlékei gyorsan fejlődő országot varázsolnak a szemünk elé. A kor vezérégyénisége *Széchenyi* István, akinek országépítő munkásságát hirdetik a kor ikonográfiai emlékei: lövősenyvek, a Lánchíd építése, vasútvonalak megnyitása, hajózás és gyárak ábrázolása. A reform-országgyűlések kép-krónikása: *Ponori Theurewk* József volt: a konzervatív politikusok arcképcsarnokát állította össze. Az országgyűlési ifjúság *Wesselényi* és *Kölcsey* arcképét örökítette meg *Franz Eybl* kiváló metszetein. Tőle ismerjük *Széchenyi* István, *Teleki* László arcképét is.

A XIX. század jelentős magyar mestere: *Barabás*



Miklós. A történelmi képeskönyv Batthyány Lajos, Eötvös József, Táncsics Mihály, Bem tábornok arcképet tőle közli.

A szép kivitelű és mindenképpen hiányt pótló képeskönyv nemzeti értékeink feltárásával történetismertünk elmélyítését szolgálja.

Szabadi Sándor

## AZ ÚJ, NAGY SZOVJET VILÁGTÖRTÉNET MAGYARUL

Hatalmas vállalkozás a dialektikus történelmi materializmus módszerének alkalmazásával végigkísérni az emberiség történetét a legősibb koroktól napjainkig. Köz- és magánkönyvtárainkban ma is a polgári-liberális történetírás felejthetetlenül szellemes, nagyszerűen termékeny történetírójának *Marczali Henriknek Nagy Képes Világtörténete* jelenti magyar nyelven „a világtörténetet”. Nagypapánk gyermekkorától mostanig több nemzedék nevelkedett a Marczali szerkesztette tizenkét kötetes, sok képes, világos-érthető nyelven írt Világtörténeten. Ennek fényét, gazdagságát, kedveltségét nem tudta elhomályosítani a két világháború közötti *Egyetemes Történet* négy kötete sem. Most pedig kezünkben van a szovjet történettudomány tíz kötetére tervezett Világtörténetnek első két kötete — magyar nyelven. Érdeklődésünk az új Világtörténet iránt nemcsak természetes, sokkal több annál: mindennapi nevelőmunkánk, ember- és társadalomszemléletünk alakulásának, fejlődésének nélkülözhetetlen feltétele. Nem valószínű, hogy az új Világtörténet alapos, gondos olvasását, sőt tanulmányozását kihagyhatjuk munkánkból. Középiskoláinkban és egyetemeinken máris tanárok és diákok használják, tanulják. Néhány esztendő múlva bizonyára „közudattá” válik az új Világtörténet „anyaga”, és ami ennél is fontosabb, „szelleme”. Olyan művel ajándékozza meg tehát a *Kossuth Könyvkiadó* társadalmunkat, amely talán évtizedekre határozza majd meg az iskolák padjaiból kikerülő, egymást követő nemzedékek történelemszemléletét, ezen keresztül pedig szervezen beépül világnézetünkbe is.

Világviszonylatban is nagy érdeklődésre számíthat a nagy mű, elsősorban angolszász, német és francia nyelvű területen, hiszen ez az első marxista Világtörténet és az elmúlt négy évtizedben a Szovjetunió kivül kevés országban kísérelték meg az emberiség történetének összefoglalását. Kevés modern világtörténet készült a szovjet munkán kívül az első világháború óta. Szemléletben, felfogásban, világnézetben és szándékban is mély szakadék választja el a reprezentatív nyugati műveket a marxista történettudomány kísérelésétől. Recenziókban sajnos nem térhetünk ki a világhírű „*The Cambridge History*” harmincnégy kötetére, nem vehetjük egybe az új Világtörténetet a francia történetírás húszkötetes *egyetemes történetével* sem.

A szovjet Világtörténet első kötete magyar nyelven 1962-ben jelent meg *Auer Kálmán* és *Siklósi Mihály* fordításában. Tiszta stílus, világos mondat szerkesztés, egyszerűség, éppen ezért félreérthetetlen egyértelműség jellemzi a fordítást. Bizonyára része van ebben *dr. Harmatta János* egyetemi tanárnak is, aki a fordítást szakmailag ellenőrizte és az idegen nevek átírására megadta az intenciókat. Érdeme a fordításnak az is, hogy csak nélkülözhetetlen esetekben használja a történettudomány szakkifejezéseit; kerüli az idegen szavak használatát, ha azokra megfelelő értékű magyar szavunk van, és minden fogalmat, amidőn az először fordul elő a szövegben, részletesen megmagyaráz. Teljesen világos a szerzők és a fordítók szándéka: nem szakembereknek, hanem mindenkinek írni és fordítani. Előtanulmányok nélkül teljesen megérthető a szöveget az első gimnazista is. A fordítók és Harmatta gondosága igen sok szakmai nehézségen győzedelmeskedett. Első kötetünk Kr. előtt félezer esztendővel zárul, sok a keleti anyag benne, ezért örülhetünk a nyelvészregész, a klasszikus-filológus Harmatta közreműködésének, aki európai nevet szerzett az indo-európai összehasonlító nyelvészetben végzett kutatásaival és megbecsülést a magyar történettudománynak messze az országhatárokon túl iranisztikai tanulmányaival.

Csak jót mondhatunk a kiadóvállalat és a nyomdák dolgozóinak munkájáról is. Izléses, szép tipográfiai el-

rendezés, kifogástalan nyomás, áttekinthető anyagelrendezés, tiszta térképlapok és műmellékletek segítik a tartalom megértését, Múltó formában, valóban szép köntösből jelenik meg az emberiség története.

A kilencvenhat A/5 íven megjelent első kötetet 33 000 példányban fél év alatt készítette el a Kossuth Nyomda és a Kartográfiai Vállalat.

A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának irányításával immár két évtizede megkezdtek a Világtörténet munkálatait. Az első kötet Moszkvában 1955-ben látott napvilágot. Jelentős tudósokra bízta szerkesztését: *J. P. Francevre*, aki felelős szerkesztői tisztségben a munka szervezési-tudományos részéből oroszlanrészt vállalt, *I. M. Gyakonovra*, *G. F. Iljinre*, *Sz. V. Kiszeljovra* és *V. V. Sztruvera*. A szerkesztők valamennyien ismert tudósok, tagjai az Akadémiának és az okortudomány különböző területein önálló kutatási eredményekkel gazdagították az emberiség tudását. Sztruve neve hazánkban is meglehetősen ismert. Az immár 75. éve felé járó *Vaszilij Vasziljevics Sztruve* neve és munkássága még az ellenforradalmi korszakban is eljutott hazánkba: a szakemberek becsülték szigorú, precíz tudományosságát, ismerték az orientalisztikában elért eredményeit és tudták, hogy kevesen ismerik annyira az ókori Görögország és az ókori Kelet kapcsolatainak problematikáját, mint éppen ő. Most fiataljaink is megismerkednek nevével és munkásságának egy részével.

Az első kötet négy részből áll. Az első rész tárgyalja az *emberi társadalom kialakulásának kérdéséről és az ősközösségi rend korszakát*. A második részben szó van az *ősközösségi rend felbomlásának történetéről és az első rabszolgatartó társadalmak kialakulásáról a Nílus-völgyében*. A harmadik részben sor kerül a rabszolgatartó viszonyok fejlődésének tárgyalására, különös tekintettel *Egyiptomra és Mezopotámia*ra. A befejező, negyedik rész tárgyalja az *ókori Kelet és Európa rabszolgatartó államainak történetét a Kr. e. évezred első felében*.

A szerkesztő bizottság előszavával kezdődik a könyv. Mindössze tizenöt nyomtatott oldal, de kitűnő összefoglalása a marxista történelemírás és történetkutatás módszerbeli kérdéseinek, szempontjainak, minden lényegeset elmond a történelmi-dialektikus-materialista történetkutatásról. Hangsúlyozzák a szerkesztők, hogy az *eszmék nem egyszerű visszatükrözései a gazdasági fejlődésnek, hanem aktív erők*, amelyek visszahatnak a társadalom anyagi létfeltételeire. Nagyobb megbecsülést nem kívánhatunk az eszmék számára, amelyeknek történetét rendkívül bonyolult útjukon a szerzők kellő méltánnyal kísérik végig. *Ha nem tévesztjük össze az eszmék történetét az élő Ige „történetével”, semmi kivetnivalót nem találhatunk ebben a felfogásban*, amely reális, történelemformáló erőként fogja fel a tömegek tudatába behatoló eszméket. Ebben a felfogásban természetesen az is bennrejjik, hogy a *történelem eseményei nem fátumként, nem vak sorsként következnek be*, hanem mindig az élő emberek, osztályok, néptömegek tevékenysége révén. Úgy érezzük, ez a történelemszemlélet az embert igen magas polcra helyezi, tevékenysége számára a jelenben is biztató, optimista perspektívákat tár fel. Valahogy úgy van ez is, hogy a polgári történetírás magyarázni, a marxista történetírás magyarázni és *megváltoztatni* segít a világot. *Nem vitatja el a választás szabadságát*, mint ahogyan azok gondolják, akik nem ismerik az első forrásokból a marxizmust, vagy akiket a személyi kultusz idején született történelmi munkák (nem mind!) megzavartak szemléletükben.

*Lenin* erről a kérdéssel a következőket írta: „Az emberek maguk csinálják történetüket, de azt, hogy mi határozza meg az emberek és nevezetesen az emberi tömegek cselekvéseinek rugóit, mi idézi elő az ellentmondó eszmék és törekvések összeütközéseit, mit jelentenek az emberi társadalmak egész tömegének mindezek az összeütközései összességükben, mik az anyagi élet termelésének objektív feltételei, amelyek az emberek egész történelmi cselekvésének bázisát alkotják, milyen törvény határozza meg a feltételek fejlődését — milderre Marx hívta fel a figyelmet, és megmutatta az utat a történelemnek, ennek a roppant sokoldalúságában és ellentmondásaiban is egységes, törvényszerű

folyamatnak tudományos tanulmányozásához." Nos, itt röviden érintetik a marxista történettudomány felfogásának, alapkoncepciójának jóformán minden fontos szempontját. Azok számára, akiket megigézett a „kultúrák”, „civilizációk” önkényes szellemtörténeti feldolgozásának olykor szellemes, de sajnos üres, sőt emberileg-társadalmilag-történelmileg káros irodalma, nélkülözhetetlen gyógyszer ez a könyv. Itt nincs szó nemzetek és korok fölött lebegő „szellemről”, „sorsról”, kitalált „tengeri” és „szárazföldi” civilizációkról, hiányzanak az emberi elme sziporkázó, de önkényes konstrukciói, amelyekkel a modernista, (nem modern) történeti irodalom elárasztotta a világpiacon Nyugaton, és amellyel a reakciós társadalomszemléletet beoltotta a magyar közönség egy részébe az egyébként tiszteletre méltó tudósok alkotói *Hóman—Szekfű—Kerényi* szerkesztette négykötetes *Egyetemes Történet*.

Világnézeti problémákkal kapcsolatos az őstörténet számos kérdése. *Hogyan alakult ki a magántulajdon, a család, az állam?* stb., mind olyan kérdés, amely a szaktudóson kívül a teológust, a lelkészt is érdekli. Mivel az emberiség nagy „bűnbeesése” — hogy hasonlattal éljünk — az ősközösség felbomlásával következett be, perdöntő kérdés az ősi kommunizmus tudományos feltárása, amelyben számtalan bűn természetesen ismeretlen volt: a kizsákmányolás és az elnyomás és ezzel kapcsolatban a hazugságok, csalások, erőszakoskodások egész rendszere. Nyilvánvalóan arra kell törekednünk, hogy kevesebb legyen a bűn, és a *kizsákmányolás-elnyomás felszámolása ugrásszerűen csökkentheti a bűnök lehetőségét*. Nem arról győződünk meg a történelemtudományok az ősi, írásos feljegyzések nélküli évezredekbe bevilágító szövevények segítségével, hogy „bűnös”, vagy „ártatlan” az ember, hanem arról, hogy a kizsákmányolásra épülő gazdasági-társadalmi formációk mennyi lehetőséget, alkalmat teremtenek szükségyszerűen a társadalmi méreteken elkövetendő szörnyűségek számára. Farizeuskodás volna e tényeket figyelmen kívül hagyni. Márpedig az ősközösségi társadalmi rend alapos ismerete nélkül ezekben a kérdésekben nem láthatunk tisztán. Ténykérdés, hogy voltak-e és vannak-e „öröktől fogva meglévő” eszmék és intézmények, még akkor is, ha olyan alapvetően fontos intézményről van szó, mint a család. Ezeket a tényeket a történelemtudomány tárja fel, segédtudományainak közreműködésével.

Szerzőink a *vallás szerepét* — véleményünk szerint — egyoldalúan látják. „... Mindegyik antagonisztikus alakulatban jelentős szerepe van a vallásnak, mely a dolgozó tömegek elnyomott helyzetét igyekszik szentesíteni és rögzíteni.” Antagonisztikus alakulatoknak az osztálytársadalmakat nevezik. Nem tagadhatjuk, hogy az idézett megállapítást számtalan tény támasztja alá. A keresztyénség is elmarasztható ebben a tekintetben. Hasznos olvasmány ez a munka azért is, mert *keresztyén önismeretünk számára tükröt tart elénk*: ilyenek lát benneteket a világ, amely nem hisz, talán nem is hihet a ti hitetekben, mert keresztyénségek történelmi bűnei eltakarják előle Jézust. Nagyon jellemző, hogy az *eretnekségekben a szerzők általában haladó, az emberiséget előrevivő mozgalmakat látnak*, amelyekre a legnagyobb tisztelettel kell tekintenie az utókoroknak. Úgy véljük, ez a felfogás sem teljesen idegen a keresztyén gondolkodás történetében és ez is számos tanulsággal szolgálhat számunkra.

Még két általános jellegű mozzanatra szeretnénk ráirányítani a figyelmet. *Megható ebben a könyvben a múlt tisztelete*. Történelmi a látásmód ízig-vérig, nincsenek szerencsétlen ahisztorizmusok, nem csempészik be a jelent a múltba és nincsenek tudománytalan, méltatlan ügyeskedések. Lenin szelleméhez híven dolgoznak a szovjet történészek, aki így írt a polgári forradalmárokról: „Nem lehet marxista az, aki nem tekint a legnagyobb tisztelettel a nagy burzsoá forradalmárokat, akiknek világtörténeti joguk volt a burzsoá »haza« nevében beszélni, akik új nemzetek tagjainak tíz meg tízmillióit emelték fel a civilizált élet színvonalára a feudalizmus ellen vívott harcban.”

Világtörténet ez a szónak igazi-teljes értelmében. *Nem, Európa története, hanem mindegyik világrészé. Az emberiségé. India, Kína, Amerika, Afrika egyaránt*

szerepel ebben a történetben, a valóságos történetnek megfelelően. (A berni *Franke* Kiadóvállalat gondozásában 1952-ben megjelent „Historia mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden” néhány sorral megelőlegezti Japán, Kína, India, Afrika és Dél-Amerika népeinek történeti ismertetésekor! F. Kern egyébként, aki az említett mű bevezetőjét írta, tagadja a világtörténelmi folyamat egységének gondolatát, nem lát az emberiség történetében haladást, és így számára természetesen eleve ki van zárva a valódi világtörténet megszerkesztése. Viszont kaput tárt az önkényes magyarázatoknak, — korszakfelvételeknek és nem utolsósorban az európacentrikus-gondolat propagálásának. Nem hisszük, hogy az emberiség útja ennek a nyugati felfogásnak sokáig kedvezhet.)

Az *ember keletkezése* részletesen szerepel a könyvben. Újat nem tudunk meg, de rendszerbe foglalva megtaláljuk mindazt, amit a materialista tudomány erről a témáról mai szintjén mondani tud. A sinantropusról most olvashatunk részletesebben is magyar nyelven, kár, hogy *Teilhard de Chardin*, az 1955-ben elhunyt világhírű tudós neve a kötetben nem szerepel, pedig ő volt a kínai majomember felfedezőinek egyike! Az evolúció következetes híve, a huszadik századi tudomány egyik óriása megérdemli, hogy neve az újabb kiadásokban mind a szovjet, mind a magyar kiadásban szerepeljen majd.

A *nemzeti szervezete kezdeteivel* foglalkozó részek bizonyára nagy figyelmet keltenek majd, mert ennyire világosan-tisztán még nem olvashattunk erről a témáról. Ugyancsak most először olvasunk *Amerika és Ausztrália paleolitikus benépesedésének történetéről*. Mindezek a részek *Okladnyikov* tollából származnak. *Gyakonov* és *Iljisin* írta meg a korai Egyiptom történetét, amelyben a termelőerők korabeli fejlődésének első teljes, folyamatos képét kapjuk kézbe. Mezopotámia története igen részletes ismertetésben részesül, olvasóink megismerkedhetnek számos olyan ténnyel, amelyek ismeretében a biblia egyes részei is világosabbakká válnak.

Külön fejezet foglalkozik *Fönícia, Palesztina* és *Szíria* történetével a Kr. előtti két évezredben. *Ami a zsidó nép történetéről és vallásáról megtudunk, abban új nincs*. Persze a szerzői kollektívát az emberiség története foglalkoztatta, vallásos megfontolások nem vezették őket, ezért az *ókori zsidó nép története a sok száz oldalas munkában néhány oldalra szűgödött*. Nem tarthatjuk ezt helyesnek, nem az oldalszámok miatt, hiszen nem érdekes, nem lényeges a „mennyiség”, hanem azért, mert a világtörténetben a zsidó-keresztyén gondolkodás története jóval nagyobb helyet foglalt el a múltban, mint ahogyan azt a könyv sejtetni engedti. *A biblia szerkezetével és keletkezésével nem egészen egy oldalon foglalkozik a Világtörténet* és „az új régészeti felfedezésekkel kapcsolatos” elméleteket a biblia időbeli beosztásáról csak megemlíti egy fél mondatban. Úgy érezzük, a tárgy bővebb tárgyalást érdemelt volna. Nincs sok értelme az őszövetési történet kritikai elemzésének ebben a műben, mert ennek nem ez a lényeges tartalma, mondanivalója, ha szabad így fogalmaznunk: nem ez a lényeges üzenete.

A Világtörténet első kötete az ókori zsidó nép történetét vázlatosan, a múlt századi és századeleji „baloldali” történetírás alapján érinti. Ne legyen ez szálla szemünkben, ismételjük, nem erről, hanem az egész világ, az egész emberiség történetéről van szó ebben a munkában. A második kötet foglalkozik a keresztyénség létrejöttével, Jézus alakjával. Avval a kötetrel részletesen szeretnénk foglalkozni, talán vitázni is. Az első kötet csak utal a keresztyénségre, amikor megállapítja, hogy a zsidó vallás egyik hajtása a keresztyénség, „a tömegek ideológiai befolyásolásának eszköze”.

Szívből örülünk az új Világtörténetnek, *fogyatékosággal eltörpülnek anyagának gazdagsága, szemléletének humanizmusa, tudományosságának kétségbevonhatatlan igényessége mellett*. A Világtörténet első kötete kiegészíti ismereteink körét és növeli bennünk az emberbe és önmagunkba vetett bizalmat, ami nincs ellentétben Tanítónk akaratával.

Kéri György

mus most igyekszik megvonni az első ülészak méle-  
gét és az ökumenikus teológiát is élénken foglalkoz-  
tatják a római katolicizmusnak a zsinattal kapcsola-  
tos problémái (l. e számunk 22 k. lap). Ahhoz az érté-  
keléshez, amelyet mi a zsinat munkájáról eddig ad-  
tunk, most csak a következőket szeretnénk még hozzá-  
fűzni:

a) A római katolikus egyház különböző körei abban  
általában megegyeznek, hogy a zsinat céljaként egy-  
értelműen egyházuk belső megújítását jelölik meg.  
Igen jellemző a Herder Korrespondenz beszámolója a  
zsinat záró üléséről: mint egyedülálló, igen nagy ese-  
ményt írja le, hogy ezen az ülésen „a püspökök a mi-  
sén nem úgy vettek részt, mint máskor és a zsinat so-  
rán is mindig tették”, hanem „a katolikus világ ámu-  
latára személyesen közösségben énekelték a gregoriá-  
nus korált, isentiszteleti gyülekezetté alakultak, litur-  
gikus értelemben néppé váltak és az egyháztörténet-  
ben talán először a saját személyük által adtak példát  
a hívőknek a mise-liturgiában való személyes részvé-  
telre”. Hasonlóan lelkendezve írja le továbbá a lap,  
hogy a pápa ezúttal *gyalog* — tehát nem a szokásos  
aranyhordszéken — jött a templomba és vett részt a  
záró misén; „a pápai primátus és az epizkopátus  
együttműködése a legkézzelfoghatóbb és talán legfon-  
tosabb belső egyházi eseménye és eredménye ennek az  
ülésszaknak” (HK. 1963. jan. 19f.).

Igaz, hogy az ülészak két hónapja alatt egyetlen  
ún. sémát sem hozott tető alá és csak a liturgikus séma  
első fejezetét szavazta meg, anélkül, hogy ezt végleges  
határozatba foglalta volna. Ezért írja a valdensis teo-  
ológiai folyóirata, hogy a zsinat „megfogható eredmé-  
nyei bizonyára meglehetősen szerények” (Protestan-  
tesimo Roma 1962., 4.). De hiszen maga a pápa is  
„a várakozás zsinatának” minősítette ezt a zsinatot és  
különbön sem tudhatjuk még előre, hogy mit fog  
hozni a második és esetleg a további ülészak. Tény,  
hogy a zsinaton a római katolicizmuson belül eleven,  
az evangélium iránt nyitottszívű és ökumenikus fele-  
lősségtudattól is áthatott erők nyilatkoztak meg és  
szálltak szembe a maradi, viszhúzó, és a jelek szer-  
int még igen hatalmas erővel.

Bizonyára nem érdektelen, hogy a Herder Korres-  
pondenz beszámolója szerint *Ottaviani* bíborosnak és  
az általa vezetett teológiai bizottságnak „a kinyilatkoz-  
tatás forrásairól” szóló séma tervét és a Mária Cor-  
demptrix dogmára vonatkozó javaslatát nem kis rész-  
ben ökumenikus érvek hatása alatt vétette le a napi-  
rendről és dolgoztatja át a zsinat többsége. Az Egység  
Titkárság nevében *Smedt* püspök a zsinaton előadást  
tartott: „Mi szükséges ahhoz, hogy egy séma stílusban  
és tartalomban szolgálhassa a dialógus megújítását  
katolikusok és nem-katolikusok között?” Kifejtette:  
„A pápa az Egység Titkárságnak azt a megbízást adta,  
hogy a többi bizottságok tanácsadója legyen az öku-  
menikus fogalmazás tekintetében. A teológiai bizottság  
azonban elutasította közreműködésünket. Munkájának  
eredménye azonban nem szolgálja az ökumenikus dia-  
lógust. Ez a séma hátralépést, akadályt, kárt jelent.  
Jelen formájában nyilvánosságra hozatala megsemmi-  
sítene a reményeket, hogy a zsinat az elszakadt testvé-  
rek újra közeledéséhez vezethetne” (HK. 1963. jan. 19f.).  
Ez a leírás valóban érdekes. Tény azonban — és a Pro-  
testantesimo ezt különösen hangsúlyozza —, hogy a  
zsinat során a pápa egy *Decretum urbis et orbis* által  
már 1962. dec. 8-tól kezdve kötelezővé tette „a Szent  
Atya legfelsőbb rendelkezése végrehajtásaként” Szent  
József, „a szűzies völégény nevének a beiktatását Má-  
ria neve mellé a mise kánonában.” „A szentek tisztele-  
tének ez az elmélyítése amaz „ökumenikus csalódások”  
egyike, amelyek katolikus részről nem kímélik meg a  
protestáns világot és a maguk együttműködésében zavaró el-  
lenképei az ökumenikus szempontból ígéretesebb és  
bátorítóbb katolikus irányzatoknak és tényeknek” —  
írja az olasz protestánsok folyóirata.

b) Ami a zsinat ökumenikus jelentőségét illeti, a  
megfigyelők véleményét legtöbörében talán a Svájci

Evangéliumi Sajtószolgálat fejezi ki: „A zsinatot a  
belső katolikus megújulás zsinatának szánják és to-  
vábbvezető ökumenikus „eredményekről” vagy egyáltal-  
án nem, vagy csak a legnagyobb tartózkodással lehet  
beszélni” (EPD 1962. dec. 20.). A római katolikus sajtó  
főként a nemrómai megfigyelők jelenlétét emeli ki,  
mint a pápa olyan „ecclesiológiai rögtönzését” amely-  
nek „egyelőre nem lehet semmi definícióját adni, de  
bizonyára az egyház közjavát szolgálja”. Mint előre  
sejtették, nagy „ökumenikus engedménynek” igyekez-  
nek feltüntetni azt, hogy a Mária-társmegváltó sémát  
szelidítik, de „a várakozó hívőknek tudniok kell, mért  
nem akarja a szentatya, hogy új Mária-dogmák veszé-  
lyeztessék az egyház javát és egység-küldetését az ösz-  
szes keresztyének összegyűjtésére... ezért nem sike-  
rült bizonyos irányzatoknak az atyák között, hogy jó-  
szándékú tiszteletüket az istenanya iránt keresztülvi-  
gyék...” Ezért vették le a napirendről és dolgoztatják  
át az egyház egységéről szóló sémát is; az átdolgozás  
persze „nem fogja érinteni a hit vagy a dogmák lényé-  
gét, hanem csak korszerű kifejezést és gyakorlását”;  
igazi tartalmát „természetesen az egyház csalhatatlan  
tanítói hivatala” hivatott megadni, „bevonva tanácsába  
mindazokat, akik Krisztus teljességéhez az igazi hit  
hozzájárulását tudják felmutatni, még az elszakadt  
egyházak képviselőit is” (Emlékezetünk szerint ez az  
első eset, amikor a Herder Korrespondenz — 1963. jan.  
163. — elszakadt *egyházakról* ír, és nem csupán elsza-  
kadt „testvérekről”, vagy a „közösségekről”).

*Cullmann* professor, az egyik protestáns megfigyelő,  
őv attól a feltételezéstől, mintha a római egyház belső  
megújulása egyúttal növelné az esélyeket a protestán-  
tizmusoz való közeledésre. „Nem látok teológiai meg-  
oldást — mondotta — mert a tekintély római felfogása  
a katolicizmusnak sajátos lényegének részét jelenti,  
nem pedig a változékony forma velejáróját” (ÖPD  
Genf, 1963. febr. 6.).

Még megemlíti, hogy a zsinati ülészak befejezése  
óta a nyugati — elsősorban olasz — protestáns sajtó-  
ban ismét szaporodnak az olasz protestánsok üldözé-  
séről szóló jelentések. A svájci Evangéliumi Sajtószol-  
gálat közli, hogy egy évi fogházra ítélték egy protes-  
táns lelképástort „az államegyház megsértéséért”,  
fogházra és pénzbüntetésre ítélték protestánsokat, akik  
nem voltak hajlandók egy szentkép előtt tisztelegni  
vagy üzletüket római katolikus pappal beszenteltetni  
(EPD 1963. febr. 6.). Valóban minden okunk megvan,  
hogy feszült figyelemmel várjuk az Egység Titkárság  
által bejelentett séma tervét a vallásszabadságnak és  
az egyház egységének katolikus értelmezéséről.

d) A pápának és a zsinatnak a béke kérdésében el-  
hangzott nyilatkozatait joggal minősítette úgy az  
egész haladó sajtó, hogy azok kiérdemelték az egész  
világ érdeklődését. A legteljesebb joggal elmondhat-  
juk ezt a pápa karácsonyi békeszózatáról is. Való igaz,  
hogy XXIII. János egész konkrétan a legnagyobb földi  
jónak minősítette a békét, amelynek megőrzéséért az  
egyháznak szüntelenül, állhatatosan kell harcolnia.  
Igaz másfelől, hogy amikor a protestáns és a baloldali  
római napisajtó egyetértését fejezte ki, a Vatikán  
lapja több ingerült cikkben bizonygatta: neki minden  
pápai nyilatkozat ellenére joga van továbbra is uszi-  
tani a szocialista országok ellen (L'Osservatore Ro-  
mano 1962. dec. 29., 30., 31.). Ez által még nyilván-  
valóbbá lett az a feszültség, amely a békeszerető erők,  
meg a háborús érdekltségek egyházi támaszai között  
a Vatikán falain belül is érvényesül. Illúziókat nem  
szabad táplálnunk, a háborúnak még elszánt pártja  
van a római egyházban is. A nemzetközi erőviszonyok  
további eltolódása a béke erőinek javára, bizonyára  
a római egyházon belül is tovább fokozza majd a kü-  
lönöző társadalmi rendszerekben élő nemzetek, né-  
pek, felekezetek békés együttélésén fáradozó erők be-  
folyását. Az „ökumenikus csalódásokkal” szemben  
így fognak tovább erősödni ökumenikus reménysege-  
ink is.

## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. VI — January—February, 1963. Nos. 1—2.  
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

#### *Problems of the Christian Peace Movement*

Introduction 1. Justice. 2. Freedom. 3. Cold War. 4. New States — Coloured Peoples. 5. The Problem of Germany. 6. Misuse of Christianity. 7. Weapons of Mass-Destruction and Disarmament 8. Peace Service of the Young Generation. 9. The Ecumenical Movement. 10. The Problems of Roman Catholicism.  
Dr. Tibor Bartha: *The Tasks of Our Theological Work*. — Géza Boróss: *Spund Preaching*. — Miklós Bodrog: *On the Translation of the Poetical Parts of the Old Testament*. — D. Dr. L. M. Pákozdy: *The Editors' Notes on the Translation of the Poetical Parts of the Old Testament*.

### WORLD REVIEW

Dr. László Kovács: *Pascal*. — Sándor Szénási: *The „Theological Review” of Stamps*. — Dezső Fükő: *„Christian Peace Conference”*.

### HOME REVIEW

Kálmán Csomasz Tóth: *The Centuries of Hungarian Music*. — László Zay: *Of Three Films*. — Dr. Elemér Kocsis: *A One-Man Exhibition of Zoltán Koncz. Publications of Hungarian Theologians Abroad (K)*.

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

*New Hungarian Lexicon*, Vols IV, V and VI (Dr. Mihály Bucsay.) — *„They Stood Unarmed on the Mine-Fields”* (Imre Jánosy). — *Mrs. Gizella Cenner: An Illustrated Book to the History of Hungary* (Sándor Szabadi.) — *The New Great Soviet History of the World in Hungarian* (György Kéri.) — *New Books* (Peter Czaniik.)

### NOTES OF THE EDITOR

## Theo'ogische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 6. — Januar—Februar 1963. No. 1—2.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

### INHALT

#### *Theologische Probleme der christlichen Friedensbewegung*

Einleitung 1. Die Gerechtigkeit. 2. Die Freiheit. 3. Die Probleme des Kalten Krieges. 4. Neue Staaten-Farbige Völker. 5. Die deutsche Frage. 6. Missbrauch des Christentums. 7. Die Massenvernichtungswaffen und die Abrüstung. 8. Der Friedensdienst der Jugend. 9. Die ökumenische Bewegung. 10. Probleme im Zusammenhang mit dem römischen Katholizismus.  
Dr. Tibor Bartha: *Aufgaben unserer theologischen Arbeit*. — Géza Boróss: *Legitime Verkündigung*. — Miklós Bodrog: *Zur Frage der Übersetzung der poetischen Stücke des Alten Testaments*. — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Die Bemerkung der Redaktion zur Frage der Übersetzung der poetischen Stücke des Alten Testaments*.

### WELTRUNDSCHAU

Dr. László Kovács: *Pascal*. — Sándor Szénási: *„Theologische Rundschau” der Briefmarken*. — Dezső Fükő: *„Christliche Friedenskonferenz”*.

### HEIMATRUNDSCHAU

Kálmán Csomasz Tóth: *Jahrhunderte der ungarischen Musik*. — László Zay: *Über drei Filme*. — Dr. Elemér Kocsis: *Die selbstständige Gemäldeausstellung von Zoltán Koncz*. — *Aufsätze ungarischen Theologen im Ausland (K)*.

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

*Das Neue Ungarische Lexikon*. Bd. 4. 5. 6. (Dr. Mihály Bucsay.) — *„Sie standen unbewaffnet auf den Minenfeldern”* (Imre Jánosy.) — *Frau Cenner, Gizella Wilhelmb: Das Bilderbuch der Geschichte Ungarns* (Sándor Szabadi.) — *Die neue, grosse sowjetische Weltgeschichte in ungarischer Sprache* (György Kéri.) — *Neue Bücher* (Péter Czaniik.)

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

# THEOLOGIAI SZEMLÉ

## TARTALOM

D. DR. BEREZKY ALBERT:

Az egyház-és missziójának döntő válsága II. Diagnózis? Terápia? (65)

D. DR. PÁKOZDY LÁSZLO MÁRTON:

Szentírás — tradíció — tradíciók (78)

DR. BÉKÉSI ANDOR:

A reformátorok és egységtörekvések (86)

MAJOR ZOLTÁN:

Száztöven éve született Sören Kierkegaard (96)

DR. HUSZTI KÁLMÁN:

Bevezetés az evangéliumi teológiába — Barth Károly új könyve (99)

VILÁGSZEMLÉ

KÜRTILÁSZLO:

A Holland Református Zsinat az atomfegyverkezésről (105)

FÜKÖDEZSO:

Lengyel ökumenikus törekvések (107)

NAGY FERENC:

A Román Ortodox Egyház (109)

KOVÁCH ATTILA:

Körkérdés Palermóban (110)

HAZAI SZEMLÉ

BOTTYÁN JÁNOS:

A magyarországi Corvinák (112)

ZAY LÁSZLO:

A ma — színpadon (116)

DR. KATHONA GEZA:

Comenius tevékenysége Magyarországon (118)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLÉ

E. Sellin—L. Rost: Einleitung in das Alte Testament (Dr. Tóth Kálmán) (120)

R. de Vaux: Hoe Het Oude Israel Leefde (Dr. Tóth Kálmán) (120)

Hans Joachim Kraus: Gottesdienst in Israel (Karasszon Dezső) (121)

Cyrus H. Gordon: Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments (Czanik Péter) (123)

(A tartalom folytatása a borítólap belső oldalán)

ÚJ FOLYAM / VI

1963

**3-4** SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA

# THEOLOGIAI SZEMLE

1963. 3-4. (március-április)

Szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József, dr. Czeglédy István, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, XIV. Abonyi u. 21. Református Egyetemes Konvent  
A kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9.,  
IV. 14.) küldeni.

Előfizetési díj egész évre 140.—, félévre 70.— forint Kettős szám ára 24.— forint.

631435/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Felelős vezető: Bolgár Imre igazgató

Tartalom folytatása:

Gerhard Günther: Die grossen Religionen (Dr. Kocsis Elemér) (124)

Hans Joachim Schoeps: Religionen (Dr. Kocsis Elemér) (104)

Könyv a házasságról (Jánossy Imre) (125)

Hören und Handeln (Festschrift für Ernst Wolf) (D. Dr. Pákozdy L. M.)  
(126)

## A szerkesztő megjegyzései

### „Inökumenikus” köztéték

1.

Szerkesztőségünk és olvasóink öröme, *Bereczky* Albert e számunk vezető helyén folytatja a misszió válságának problémáiról írt tanulmányát, válaszolva az előbbi, érthetően nagy visszhangot keltett cikke által támasztott kérdésekre. A „döntő válság” gyógyításának útjára is rámutat; ez valóban „meglepően” egyszerű, de az egyház — a mi egyházaink — számára is egyedül járható út.

Az Egyházak Világtanácsa szakosztályává lett Hit és Szervezet mozgalom küszöbön álló negyedik világkonferenciájával foglalkozik *Pákozdy* László cikke. Salnátkozását fejezi ki, hogy cikke megírásakor a konferencia előkészítő tanulmányi anyagát még mindig nem bocsátották a tagegyházak rendelkezésére; a szakosztály titkára az Ökumenische Rundschau januári számában azt írja, hogy az előkészítő bizottság zárójelentéseit — amelyekben ezúttal katolikus teológusok is részt vesznek —, most nyomják, „még túl korai volna áttekintést adni tartalmuk felett.” Pedig a kitzüött témák a tagegyházakat komolyan érdekelnék, akkor is, ha a témák nem érintkeznének oly sok ponton a vatikáni zsinat második ülészakájának napirendjére vett problémákkal. Ezek közül *Pákozdy* az előre látható kulcskérdést, a szentírás és a hagyomány viszonyát veszi beható elemzés alá.

A Hit és Szervezet mozgalom munkamódszere tudvalevőleg kezdettől fogva világkonferenciák rendezése volt. Eddig három ilyen nemzetközi teológiai konferenciát rendeztek az egyházakat elválasztó hittani és szervezeti problémákról (Lausanne 1927, Edinburgh 1937, Lund 1952); a legutóbbi konferenciára a Világtanács magyarországi tagegyházai hónapokig tartó, gondos tanulmányi munkával készültek fel, a magyar tanulmányokat a világkonferencián nagyra értékelték. (Martin *Niemöller* kijelentette: Lundban: „A magyar protestánsok a többi nemzetek számára is példát mutattak, hogyan kell dolgozni az egyházak közti lelki egységért”. Lásd a Református Egyház 1952. évi 10. 13-14., 17. és 18. számaiban megjelent beszámolókat.) Többször kellett sajnálattal hiányolnunk, hogy egyházaink mindeddig nem kaptak lehetőséget az Egyházak

Világtanácsa tanulmányi bizottságaiban való érdemleesebb részvételtre, a kitűzendő témáknak az előkészítő iratok szövegének a megállapításába; ezúttal arra sem lesz már lehetőségük, hogy — mint Lund előtt tették — tanulmányi csoportokban készíthessenek elő állásfoglalásokat az Egyházak Világtanácsában részt vevő tagegyházaink számára. Ez pedig nem jó dolog.

2.

Túl vagyunk a vatikáni zsinat vakációjának félidején; a világsajtót most újból foglalkoztatja az első ülészeteken kisebbségbe szorult ellenzék vezérének, *Ottaviani* bíborosnak a feltűnő szereplése. A vatikáni körök befolyása alatt álló olasz keresztény-demokrata párt különböző szárnyainak sajtója pártállása szerint, de minden esetre élénken kommentálta *XXIII. János* pápának azt a lépését, hogy a neki ítelt Balzan-békédíj ünnepélyes átvétele után magánkihallgatáson fogadta Adzsubejt, az Izvesztija főszerkesztőjét és feleségét, a szovjet kormányfő leányát. A haladó világ korrekt diplomáciai lépésnek minősítette ezt az eseményt, amely logikus folytatása a pápa jelentős békenyilatkozatainak és *Hruscsov* miniszterelnökkel váltott táviratainak. Ezt a táviratváltást, akárcsak a pápa zsinati állásfoglalásait, az egyházi és egyházon kívüli hidegháborús érdekszövetség joggal tekintette érzékeny csapásnak és joggal tart attól is, hogy ezek után a Vatikán korábbi barátságtalan magatartásában a szocialista országok irányában változásnak kell következnie.

Ennek a változásnak akart elébe vágni *Ottaviani* bíboros, amikor — az olasz választási küzdelem kellős közepén — magasrangú katonatisztek részére adott fogadáson szenvedélyes hangú beszédet tartott és arra figyelmeztetett, hogy a vezetése alatt álló Szent Officiumnak még 1949-ben a kommunisták ellen kiadott, majd a „szimpatizánsokra” is kiterjesztett egyházi tilalmak ma is érvényben vannak, azokat vissza nem vonták. A valóságban ezek a tilalmak csak fokozták a Vatikán munkásságtól, általában a békeszerető emberek táborától való elszigetelődését, amit éppen az új pápa törekszik megállítani. Vele szemben

## Az egyház és missziójának döntő válsága, II.

### Diagnózis? Terápia?

#### I.

A közelmúltban egyik külföldi egyházi lapban olvastam egy figyelemreméltó cikket, annak vettem kölcsön a címét. Érdekes — és ha már a címet kölcsönvettem, illendő is — a cikk tartalmáról legalább annyit följegyezni, hogy feltűnő jelenség világszerte egyházi konferenciákon és ökumenikus összejöveteleken az előadások rendszerint mély és széleskörű helyzetfölmérése, tehát a diagnózis föltárása; viszont igen hiányos, ha éppen el nem marad, a gyógyulás útjának megjelölése, a helyes terápia. Találva éreztem magamat e megállapítás által. Cikkemben az egyház és missziójának döntő válságáról, túlnyomórészt én is diagnózist adtam és aránylag kevés terápiát. Már akkor éreztem, hogy etekintetben többet kellene mondani, mint amit az egyébként nagyterjedelmű cikkben lehetett. A figyelmes és hozzáértő olvasó érezhette, hogy a cikk hol vár kiegészítésekre. Amikor a *Mott* prófétai útmutatásait a Jeremiás döbbenetes próféciájához hasonlítottam, föltettem a kérdést: vajon hogy felelt az Isten által adott kérdésekre a misszionáló egyház? Nem azt hiányoltam, hogy a világméretű társadalmi átalakulás és a szintén világméretű nemzeti és emberi öntudatosodás folyamatát nem az egyház szervezte meg, hanem azt, hogy — idézem —: „mikor ezek az Isten általános kegyelme alatt élő világban kialakulóban voltak, az egyház nem tudta beleélni magát az új társadalomba és a népek új világába”. Az egyik fontos és nem eléggé kiemelt tanulság, amely a terápia felé komoly lépést jelenthet, az *általános kegyelemnek* nevezett reformatori tanítás részben elfelejtett, részben félreértett vagy félremagyarázott igazságainak érvényrejuttatása. Ez lesz az egyik feladat, amelyre most a figyelmet irányítanom kell.

A másik kiemelendő tétel, amit „prófétai egyoldalúságnak” neveztem, az állandóan jobbra-balra mérlegelő és végül az eredménytelenségbe ívelő úgynevezett elvi teológizálással áll szemben. Etekintetben szintén adósnak érzem magam néhány megállapítással.

Egy harmadik pont, amelynél megállapításaim kiegészítésre szorulnak, a christológia kérdése. Azt mondtam, hogy a misszió az egyházkérdésben jutott zsakutcába. „Rossz ecclesiologia pedig mindig rossz christológiából szokott származni”. Az evangélizáció és misszió különösképpen ki volt és ki van téve egy beszűkített, lekicsinyített és ezáltal lényegében meghamisított Krisztus-képnek. amely bármennyire mondja is az Ő nevét, a „név” sokszor nem bibliai értelmű, tehát nem jelenti a lényét-lényegét annak, akiről szó van. Egy máig is, sőt köztünk is kísértő bűn ez „a világ Megváltójával” szemben, aki úgy az én megváltóm, hogy a

világot váltja meg és úgy az én bűneim megbocsátója, hogy engesztelő áldozat „a mi vétkeinkért; de nemcsak a mienkért, hanem az egész világért is” (1 Ján 2:2). Az általános kegyelem nagy fényessége is úgy válhatott lebecsülendő homállyá, hogy a „világ világossága” véka alá rejtett gyertyává lett.

E három teológiai kiegészítés illetve folytatás nem következhet anélkül, hogy először olyan kérdésekre ne adjak feleletet, amelyek cikkem nyomán fölvetődtek. Amíg ezek a kérdések nem tisztázódnak, addig az általam tervezett három fő mondanivalóm is ki van téve az újabb félreértéseknek. Sit venia verbo: világért se higgye egyetlen olvasóm se, hogy azzal áltatom magam, mintha akár én, akár más, valaha is olyan módon tudnánk az egyház és missziójának döntő válságát föltárni és belőle a kivezető út felé mutatni, hogy — pláne elveket élvező teológusok — ne tudnának újra olyan kérdéseket fölvetni, amik megint nyitva maradtak. Tehát ez már elkerülhetetlen kockázat, mihelyt az ember vállalkozik életbevágó kérdések éles fölvetésére és elhanyagolt igazságok után való bányászásra. De nem is ez a fontos. Sokkal fontosabb az a vallomás, hogy a mi megállapításaink mindig a tévedés kockázatával történnek, és mindig készen kell lenni a II. Helvét Hitvallás szerint a „jobbra taníttatásra”. E feltétel alatt viszont nem szabad a biztosat bizonytalanná, a keserűt édessé, a sötétet világossá tenni. Leginkább pedig óvakodnunk kell sokféle kísértés közt a legrettentőbbtől, hogy addig állítjuk szembe a nem ellentétes dolgokat s addig mondunk egy igével szemben egy másikat, amíg sikerül semlegesíteni az Ige éles és határozott üzenetét és létrehozni azt, amit régebben semmibe ívelő dialektikának neveztem.

#### II.

Ismét ajánlás kívánkozik e soraim fölé. Boldogemlékű Victor Jánosnak kell ajánlanom ezt, amit most írok, mert főképpen az ő két nagy dolgozatára fogok hivatkozni. Az egyik egy előadás, amit teológiai tanárok konferenciáján tartott, valamikor az 50-es évek elején. Emlékezetem szerint ez az előadás, nagy veszteségünkre, sehol sem jelent meg nyomtatásban, nekem is csak az összefoglaló tételei vannak meg, de a tételek kifejtése már csak az emlékezetemben él. Az előadás ezt a szerény címet viselte: „Egyházunk igehirdetésében és tanításában előtérbe helyezendő elemek”. Meg kell elégednem azzal, amit már egyszer megtettem ezzel az előadással, ti. néhány kiemelkedő tételét idézem. Az első tétel így hangzott: „Isten Igéje, amikor Istennek a Jézus Krisztusban megjelent és az Ő halálában és feltámadásában fundált kegyelmes

uralmáról 'örömhírt' mond nekünk, nemcsak arra szólít fel, hogy reá hitünkkel válaszolva váljunk részeseivé a benne biztosított, ez életre és az örökévalóságra egyaránt szóló javaknak, hanem egyben arra is elkötelez bennünket, hogy szenteljük oda magunkat annak az uralomnak engedelmes szolgálatára is, amelyet Isten Krisztus által kifejti ebben a világban."

Az ebből következő 4. és 5. tétel pedig a következő:

4. „Azokat, akik Istennek a Jézus Krisztus által gyakorolt uralmát a hit engedelmességével szolgálják, a Szent Lélek a szeretet kölcsönösségében egy testté, az egyházzá szerkeszti egybe. Ezért a szeretetben való szolgálatnak sajátos fészke és otthona az egyház. Azonban a szeretetben való ez a szolgálat nemcsak hogy nem szorítkozhatik az egyházban együvé tartozók körére, hanem innen inkább csak erősítést nyerve, erejének javarészt az általános emberi együttélés mezején kell kifejtenie és ott kell megállania hiteles voltának legkomolyabb próbáit is."

5. „Az általános emberi együttélés világa nem úgy áll ugyan Jézus Krisztus urasága alatt, mint az Ó egyháza, amely Őt Urának vallja, de azért nem kevésbé az Ő urasága alatt áll. És pedig nemcsak a teremtés jogán, Óáltala és Órea nézve teremtve az embervilág, amely jog változatlanul fennáll a bűn tényének ellenére is, — hanem a megváltás jogán is. Jézus Krisztus váltsága biztosítja az embervilág számára Istennek azt a mindenekre kiterjedő kegyelmét, amely által lehetséges az emberi életnek bűnös volta ellenére is folytatódnia, fejlődnie, sőt Isten áldásaival sokszor virágzásra is emelkednie. Ezt az általános emberi életet szeretetben szolgálni tehát semmivel sem kevésbé a Jézus Krisztus uralma alatt való szolgálat, mint az egyház körében végzett szolgálatok."

E tételek fényében vizsgálom a kérdéseket, amelyekre már utaltam a válságról szóló cikkem nyomán fölmerültek. „Bizony a szavak, éppen a mi világunkban nagyon devalválódtak. De lehet-e étellel és cselekedettel pótolni? Vajon a mi cselekedeteink, még szolgáló cselekedeteink is, nem éppen annyira problematikusak, mint a szavaink? Lehet a sokértelmű szavakat egyértelmű cselekedetekre cserélni? Nyernénk valamit, ha a szolgálatot a notae ecclesiae élére állítanók? — Nem azért életem így a kérdéseket, mintha a nagy példa nyomán én is szalmalevélnék akarnám minősíteni a Jakab levelet. Távól legyen. De a szavak válsága mellett a cselekedetek válságát is hangsúlyozni szeretném. Ez a válság pedig már a szolgálat születésekor kezdődik: Mit cselekedjünk? Eldöntheti ezt a kérdést akár a népek szabadságvágya, akár fejlődő életösztönük, vagy faji öntudatuk, akár sajátos életrendjük, vagy nemzeti törekvéseik tiszteletbentartása és vállalása? Ezek nagyon sokrétű, jót és rosszat is rejtő fogalmak. Válhatnak pl. megannyi bálvánnyá, amelynek oltárán, rajongó elragadtatásban embertömegeket áldoznak. Ott van tehát a szolgálat születésekor a kérdés: Jól értjük-e, mit akarunk tenni?"

Először e kérdés-sorozat ellenében hangsúlyozni szeretném, hogy soha nem állítottam és nem is szándékozom védeni egy olyan álláspontot, hogy az evangéliumról bizonyosságot tevő szavakat étellel és cselekedettel lehet „pótolni”, vagy „cserélni”. Világos, hogy nem lehet. Nem az a kérdés, hogy „szavak vagy tettek?” Valóban igaz, hogy még a mi Urunk színtisztán tündöklő cselekedetei is az Ő

igehirdetésével együtt válhattak csak érthetőkké és szó és tett kölcsönösen egymást világosították meg. Azonban — és itt a punctum saliens — a szavak válsága pontosan azért vált Isten ítélete alatt szinte-szinte megoldhatatlan nyomorúsággá, mert nem hangzott mellette és mögüle az élet és a tett. Ahogy újra elolvastam cikkemet, egyetlenegy helyet sem találtam benne, ahol ne ez lenne a hangsúlyos. Írtam arról, hogy „az evangélicizáció és a szolgálat viszonyát tisztázni kell az egyháznak nemcsak teológiájában, hanem gyakorlati munkájában is... , hirdetni kell az evangéliumot, de úgy, hogy mindenképp szolgálja legyen, s úgy kell mindenki szolgáljává lennie, hogy hitelméltóan hirdethesse az evangéliumot”. Folytatélagosan arról szóltam, hogy a fiatal egyházaknak is jó küldetését vállalni az ún. tradicionális egyházak körében. „Ez a kölcsönösség a bizonyoságtévő szolgálatban...” Valóban mertem hangsúlyozni, hogy a tett a legegyszerűbben megérthető beszéd és sokszor „az Istenbe vetett hitnek szinte egyetlen bizonyossága a belőle táplálkozó életek bizonyoságtétele”. Ezt a kedves öreg Oldham mondotta „Ötven év után” című tanulmányában, s én aláhúzottan elismertem. Elismertem azt is, hogy „az étellel és cselekedettel való bizonyoságtétel egyre erőteljesebb hangsúlyozására” van szükség. Szóltam arról, hogy mi „az isteni irgalom meghirdetésének felbecsülhetetlen segédeszközeit találhatjuk” egy seereg szolgálatban. Szóltam arról, hogy meg kell keresni „azt az új módot, életformát és nyelvet, amelyen ennek az új korszakba lépő világnak az örökké érvényes evangéliumot az ő nyelvén tudjuk hirdetni”. Természetesen a hangsúlyt itt is arra helyeztem, hogy az egyháznak meg kell látnia „elsőrendű missziói feladatát” (nem az egyetlen) „a tett mezején, a szolgálat útján”. Két oldalról fenyegető kísértésről szóltam, amikor „az egész egyház egész eddigi élete és bizonyoságtétele olyan csődjéről beszélünk, amelyet a minket körülvevő világ éles szavakban, vagy még lesújtóbb magatartásban fejez ki”. A missziói parancsról Barhttal együtt vallottam, hogy az „az evangélium hirdetése szóval és étellel a föld végső határáig és az idők végezetéig”. A missziói parancsot olyan érvényesnek tartottam és tartom, amely megáll akkor is, „ha az egyház évszázadok alatt hűtlenül visszaélt ezzel a parancs-adta lehetőséggel és nem azt tette és nem azt mondta, amit Ura e parancs kiadásával akart”.

Szó se lehet róla, hogy a dilemmát áthamisítsuk szavak-tettek dilemmájává. Ellenben igenis szó van arról, hogy a szó és tett együttes problémájával csak akkor tusakodunk becsületesen, ha első helyre tesszük a tettet, amelyet követni fog a szó és célba is fog találni annál, akinek Isten szánta.

Bizony ez, amit itt műveltem, egy barátom kivánsága szerint „szájbarágás”, hiszen mindezekben nem mondtam semmi újat. De mondanom kellett ezt a rosszhallásúakért, s valamiképpen azért is, hogy hátha más az általam mondottakban fölfödött valami olyat, aminek én nyomát se találok. ti. a bizonyoságtétel ilyenfajta kettéválasztását és szembeállítását. Mert jaj nekünk, ha nem látjuk még mindig, miért van a hangsúly világszerte is a misszió ügye szerelmeseinél a cselekvésen, a szolgálaton, az önátadáson. Azért, mert cselekedeteink valóban nem egyértelműek, hanem éppen olyan sokértelműek lehetnek, mint a szavak. A cselekedetek válságát úgy nevezik, hogy képmutatás. És ebből állandóan gyógyulni soha nem lehet



elég erőteljesen vágyott, kért és munkált feladatunk.

A másik félreértés, amire egy barátom figyelmeztetett, hogy mivel „nekünk sem gyarmatunk, sem számottevő külmisszióink nem volt, ha a misszió bűneiről beszélünk, könnyen a mások bűneire gondolunk”.<sup>1</sup> Megvallom, kevés dolog döbbsített meg engem annyira, mint ez a visszhang. Egy pillanatig sem éreztem, hogy a misszióról úgy lehet beszélni, mint ami „mások ügye”, mintha bizony nem az *egy* egyház egyetlen missziójáról volna szó, amelyikben mi is osztozunk, annak ellenére, hogy nekünk „sem gyarmatunk, sem számottevő külmisszióink nem volt”. Az *Arany János* csodálatos sorait érzem át sokszor, amikor ilyen keserves cikkeket írok: „Engem esz a lúg, ha fejed mosom”. De itt még ennél több érvényes. Amikor az egyház és missziója válságáról szólunk, a magunk fejét is mossuk és elég világosan kifejeztem, mennyire szívügyemről beszélek és azt is megmondtam, hogy ez az ügy visszanyúlhat ifjú éveimre és döntő hatással volt etekintetben rám az a két keresztyén személyiség, akiknek emlékére szenteltem soraimat. Vajon ökeneniks korszakunkban, amikor már kezd átélt tapasztalattá lenni az a hitbeli valószínűség, hogy „hiszek egy, közönséges, keresztyén Anyaszentegyházban” és amikor a Heidelbergi Káté tanítását kezdjük belőlről is vallani, hogy az egyházunk, amelyet Isten Szentlelke által gyűjt minden népből és nemzetből, én is tagja vagyok, — lehet-e probléma, hogy vajon nem a mások bűneiről beszélünk-e, amikor az egyházról és missziójáról beszélünk? Sajnálom, hogy nem szólhattam a mi „alig számottevő misszióinkról” néhány meleg és hálás szót. De tudom, hogy ott van mindig „minden gondolatom alján”, amikor misszióról beszélek, a *Kunst Irén* kedves alakja, aki Kínát kapcsolja hozzánk s akinek a kínai vak gyerekei számára én is gyűjtöttem filléreimet diákkoromban, — vagy a *Molnár Máriaé*, aki ott halt boldog halált a Csendes-óceánon, a japán támadás alatt, a második világháborúban. A misszió igenis, akár milyen kevés volt is, a mi számunkra, akik benne élünk és élünk szívünk-lelkünk imádságával és hálaadó bűnbánatával az egyház missziójában, ez a kevés misszió is *számottevő*.

Szeretném a teológusok számára hangsúlyozni: vigyázzni, vigyázzni! Mégis csak *Hoekendijk*nek van igaza, aki figyelmeztet minket, hogy „azt a jogos törekvést, hogy mint egyház önmagunkhoz hűek maradhassunk, bizonyos pillanatokban keresztülhúzza az a *jogtalan félelem*, hogy esetleg kompromittáljuk magunkat”.

Felejtethetlen maradt számomra, amit éppen az élet és a szó bizonyágtételével kapcsolatban a második világháború után, a nagy összeomlásban és a hallatlan áldozatok közt meginduló újrakezdésben mondott boldogemlékű *Karácsony Sándor*, fiatal keresztyének egy összejövetelén. „Ha én most — mondotta — fiatal volnék, akkor egy szót sem szólnék ebben a világban itt Jézus Krisztusról, hanem először úgy nekifognék a munkának, hogy amikor már háromszoros sztahanovista és többszörösen kitüntetett munkás lennék és amikor, úgy valamikor tíz év múlva, bőrükbe nem férő kérdézősködők nem hagynának nyugton: honnan veszem az erőt, akkor végre kimondanám azt a szent szót, amit addig csendben, magamban, életemmel igyekeztem bizonyítani: Emberek, ez a Jézus Krisztustól van.” Hát persze, lehet az ilyen

„túlzástól” aggodalmas tartózkodással distanciózni magunkat, de sokkal jobb megérteni, hogy bizonyos helyzetben csak ilyen kiélezett formában lehet kifejezni azt az igazságot, amely másképpen már elvesztette végképp minden hitelét.

A derék *Theodoros Nankyama* afrikai ortodox lelkész nyilván nem ismerte *Karácsony Sándort*, se ezt az ő „túlzását” és mégis íme beszámolójában — amire még majd utalok — a következőt írja: „Ti fehér emberek, nektek segítenetek kellene az afrikai egyházi és szellemi intézményeken. Nagy hiány van teológusokban, különböző tárgyak tanítóiban és orvosokban. Be kellene csuknotok evangéliumaitokat s egyszer a szátokat is be kell fognotok, hogy először a szíveiteket és aztán a kezeiteket nyissátok meg: de ne azért, hogy vegyetek, hanem hogy adjatok. És jó lenne, ha a szemetekeket is kinyitnátok. *Egy kemény, intenzív és fárasztó munkával telt idő után* majd az afrikaiak maguk fognak megkérdezni benneteket: Miben hisztek, hogy mi is hihessünk benne?”<sup>2</sup>

### III.

Térjünk vissza az elhanyagolt, vagy félremagyarázott „általános kegyelem” *Victor János* által fogalmazott tételeihez. Olyan erősen foglalkoztatta őt ez a téma, hogy halála előtt, 1954-ben cikksorozatot kezdett az általa szerkesztett *Református Egyház* című lapban, de a sorozatnak csak két száma jelent meg, a folytatás már nem adatott meg neki és nekünk. Ebben a cikksorozatban könnyű ráismerni a teológiai tanárok konferenciáján tartott előadása tételeire, amelyeknek kifejtését fontosnak tartotta. Akármilyen kárnak és veszteségnek tartjuk is, hogy nem adatott meg *Victor János*nak e nagyszerűen indult és teológiai útkeresésünkben valósággal úttörőnek mondható munkája folytatását és befejezését megírni, ami e két kezdeti cikkben már meg van írva, fölbecsülhetetlen értékű a mi eligazodásunk szempontjából. *Victor János* soha nem volt légüres térben teológus és ha valaki, ő igekezett a Szentlélek világosságában óvakodni attól, hogy „levegőt vagdosson”. Ezt a témát is azért vette elő és róla szóló tanítását azért hangsúlyozta, mert a mi egyházunk, a mai egyház valóságos szükségleteire látott a kegyelem ilyen mély és széles tanításában útmutatást. „Hogy az „általános kegyelem” témája minket, magyar reformátusokat a jelen nemzedékben, és velünk együtt bizonyára más nemzetbeli atyánkfiai is, az elevenünkbe vágóan érdekel, az nem szorol bizonyítgatásra. Aligha túlzás, ha azt mondjuk: éppen ezt a témát adta föl nekünk Isten a mi napjainkra. Úgy vezette egyházunk életét, hogy ha meg akarja érteni Őt és értelmesen akarja az Ő szolgálatában betölteni a maga feladatát, akkor különös odaadással éppen abból a szempontból kell vizsgálnia az Ő Igéjét: mit mond erről a témáról? Hiszen alakította a közelmúlt évtizedekben és alakítja a most folyó években is egyházunk életét az Ő „különös kegyelméről” szóló bizonyágtétellel, amely egyházunk körén belül nagyobb erővel hangzik, mint azelőtti nemzedékekben. De ugyanakkor hatalmas kézzel belenyúlt egyházi életünk alakulásába kívülről, egész nemzetünk történelmi átalakulásai és az egész világtörténelem aktuális menete által is. Vajon mindaz, ami onnan felénk hangzik és reánk hat, idegen dolog az Ő munkájától? Nem volna más választásunk, mint vagy elzárkózni előle, vagy ha ez nem lehetséges, akkor

mindezt az Ige mellett, mint annak hiányosságait kiegészítő másik kijelentésforrást elismerni, ahogyan a hitleri idők némely német teológusai akarták a történelemből — persze a maguk elgondolása szerint alakulandóból — kiolvasni Isten üzenetét a maguk nemzedékéhez? Vagy pedig éppen a Jézus Krisztusban összpontosuló és megtestesülő, az egyetlen valóságos Ige tanít meg bennünket arra, hogy Isten munkálkodását látnunk kell az egyházon kívüli embervilágban is és, ha látjuk, akkor engedelmesen szolgálunk kell az Ő kegyelmes akaratát ebben a szélesebb körben is?”

Joggal mondotta, hogy „a nekünk, nemzedékünknek, nyomatékosan feladott téma” ez és enélkül csak útvesztés lehet a sorsunk. Nyilván kevés teológus látta tisztábban, mint ő, milyen veszélyekkel jár az általános kegyelem tanítása, ha az a Jézus Krisztusban testet öltött Igétől külön, esetleg még bibliai locusokkal alátámasztva is érvényesülni akar az egyház életében. De az egész missziói ígehirdetés — vagy amint mi is tapasztaltuk: az ébresztő evangélizációk — éppen ellenkezőleg arról feledkezett meg, hogy nem csak a lélek számára van Istennek szava és evangéliuma, hanem az egész ember számára.<sup>3</sup> Amint az evangélium kétfelé vált és vagy az evangélium quietívumait vagy motívumait kezdték emberi vágyak szerint az evangéliumnak vagy éppen a *tiszta* evangéliumnak tartani, megjelent a régi kovász, a dualizmus. Senki sem akarja se lebecsülni, se kétségbevonni vagy háttérbe szorítani azokat a gazdag ajándékokat, amelyeket az evangéliumban mint quietívumokat kapunk. A keresztyén élet megszegényesítése vagy egyenesen tönkretétele lenne, ha ezek a gazdag quietívumok nem fakadnának föl az evangélium forrásából, minden elepedtet fölűdítve, minden megfáradtat megelevenítve, minden békétlent megvigasztalva. De az evangéliumnak nem csak ilyen ajándékai vannak, hanem éppen ilyen érvényesek a mozgató erők is, vagy ha úgy tetszik, a parancsok. Ha az evangélium valamelyik fele a másik nélkül akar evangéliumként érvényesülni, csak csőd és nyomorúság következhetik. Amikor az ember már nem ember, hanem csak „lélek”, akkor a „hívó lélek” szinte észrevétlenül kezd amaz ősi típus szerint imádkozni, hogy ő hálás Istennek, mert nem olyan, mint egyéb emberek. A csak vigasztaló, vagy csak lélekébresztő evangéliumhirdetés nyomán ott marad a szegény gyülekezet megoldatlan életkérdései között és hányódik Isten—Sátán, egyház—világ, hívő—hitetlen, lélek—test, örökélet—földi élet dualizmusában, s nincs biztos talaj a lába alatt, pedig — van Kősziklánk. Püspöki jelentéseimben többször is foglalkoztam a pietista—quietista evangélizáció — ami nemcsak magyarországi, hanem a világkeresztyénség egész mezéjén jelentkező betegség — tapasztalatból is ismert tévedésével. Egyik püspöki jelentéseimben a következőket írtam róla: „A kettéosztott élet egységbe gyógyulása a Kőszikla-fundamentumon van. Minden meghasonlás egyetlen igaz orvossága az elfelejtett vagy elhanyagolt központi tanítás új és élettéljes megragadása: Jézus Krisztus mindenekre kiterjedő uralma. Ebben az uralomban illő helyére szorul mindaz az igazság-elem, ami a téves dualista szemléletben kétségtelenül benne van. Tévelygések azért szoktak makacsul hosszú életűek lenni, mert gyökérüknél valami félreértett igazság van. Ha ezt az igazságot megkeressük és felmutatjuk, a tévelygés gyökértelenül elszárad. Meggyőződés, hogy a mi Urunk mindenekre kiterjedő ural-

máról és a különös kegyelemben adott általános kegyelemről szóló tanításban van a megosztottságok és bizonytalanságok erős és hatásos gyógyszere.”<sup>4</sup>

Súlyt kell helyeznem arra, hogy így fogalmaztam: „a különös kegyelemben adott általános kegyelem”. Tehát nem fordítva. Nem úgy, hogy lassan beleélünk és beleboldogulunk az emberi élet haladása, fejlődése során a megváltásba, hanem éppen ellenkezőleg, a világ megváltása, a *sótéria tou kosmou* következményeképpen élhetünk és dolgozhatunk eredménnyel és reménységgel az általános emberi élet területén. Hangsúlyoztam, hogy a kegyelem lényegében véve egy, mert az egy Atyának az egy Megváltóért az egy Szentlélek Isten által adott ajándéka. A központi rendező elv mindig a Jézus Krisztusban megjelent Istenországa, pontosabban uralma. Az Ő uralmának mély és szív szerint való elfogadása, ennek következtében az Ő uralma alatt folyó engedelmes élet tisztíthat meg csak a dualista kovásztól. Az egész ember egész életét és az emberekből épülő egész egyház minden szolgálatát Ő teszi egygét. Az élet és szolgálat alkalma — a *kairos* — változatosan sokféle és az alkalmak felhasználása is „a kegyelmi ajándékok különbözősége” szerint nem egyforma, de mindent egybefoglal „ugyanaz az Úr”. Az élet, mint régi püspöki jelentéseimben írtam, nem bomlik szét összefüggéstelen részekre, nem hasad kétfelé, úgynevezett szent és profán dolgokra, mert hitünkkel mindent az Ő uralma alatt látunk és neki szentelt engedelmességgel mindent az Ő dicsőségére igyekszünk végezni. „Akár esztek, akár isztok, akármit cselekesztek, mindent az Isten dicsőségére műveljétek” (1 Kor, 10:31).<sup>5</sup>

Megpróbáltam ugyanezt az igazságot megközelíteni a predestináció felől is. Minél mélyebben hiszünk Isten örök eleveelrendelésében, annál bizonyosabbak lehetünk üdvösségünk felől, s részesei vagyunk „ez életre és az örökkévalóságra egyaránt szóló javaknak” (Victor János szavai). És minél átfogóbban, tehát nemcsak vertikálisan, hanem horizontálisan is igaznak tartjuk Istennek a Jézus Krisztusban való, mindenekre kiterjedő uralmát, annál inkább fölismerjük a történelem Ura által fölradott leckéket s elnyerjük a bennük való szolgálatra az engedelmség lelkét. Vigyáznunk kell arra, hogy *más* az a készség, amit vallunk a II. Helvét Hitvallással, hogy „azoknak, akik Isten Igéjéből jobbra tanítanak, köszönetünk nyilvánításával készek vagyunk engedni az Úrban” — és más „a szélingatta nádszál”, az a nyomorult bizonytalanság, amelyet Pál az Efézusi levélben úgy ír le, mint az éretlen gyermek állapotát, akit „ide s tova” hány a hab és hajt a tanításnak akármilyen szele”. A bizonyosságra nézve is ugyanaz a szabály, ami az egységre. Lehet Pál apostol példáját csak szűken értelmezni és csak az üdvösség célja felé futásra korlátozni. Tisztában vagyok vele, hogy ő az 1 Kor 9. részében pontosan erről beszél. De amikor éppen ezt a fejezetet megnézzük, kiderül, hogy egészen földi, testi javakra vonatkozó dolgokban is milyen biztos az apostol a maga dolgában. Ő minden tekintetben úgy futott, mint nem bizonytalanra, és minden tekintetben úgy viaskodott, mint aki nem levegőt vagdos. A konkrét gyülekezet konkrét kérdései: család, munka, társadalom, felsőbbtség iránti engedelmség, beletartoztak az ő egy Urának való engedelmes szolgálataiba. És amíg valaki Istennek a Jézus Krisztusban kijelentett uralmában hisz és így belsőleg mentes a

meghasonlásoktól, mentes lesz az alkalmak engedelmis felhasználásában a szélingatta nádszál bizonytalanságaitól. „Nem elméleti kérdés ez számunkra. Aki az elmúlt tíz esztendő alatt, sőt már előbb nem kezdte el az élet egységének és a konkrét feladatok engedelmis vállalásának leckéjét tanulni az Ige és a Szentlélek világosságban, az szakadatlanul a bizonytalanságok kísértései között hányódik.”<sup>16</sup>

Magától értetődik, hogy ez nem megy végbe belső küzdelem, tehát a hit jó harca nélkül. Nem lehet a keresztyén élet útját valamilyen térképpel pontosan előírni és az utakat megjelölni, úgyhogy váratlanságok ne érnék az útonjárót. A kérdés mindig kérdés marad: hogyan ismerem meg és hogyan teljesítem konkrét esetekben Isten akaratát? Nyilvánvaló, hogy semmiféle eszmei recept konkrét döntések idején nem old meg semmit. Igen, az egyensúlyt meg kell tartani s a hangsúlyt mindig oda kell tenni, ahová éppen Isten akarja. És ezt a hit bátorásával és alázatával, tehát embervoltunk tudatában a tévedés kockázatával kell tennünk. De azért ezáltal életünk nem válik semmiképpen sem bizonytalanná. Hivatkozom három konkrét példára. Hogyan is állunk ama bizonyos hangsúllyal és egyensúllyal? Aki a történelem egy kritikus szakaszán a szervezett és törvényesített rabszolgaság elleni harcban a rabszolgák fölszabadítása mellé állt és ezt tartotta, *akkor* az Ige és Szentlélek iránti engedelmesség *döntő* kérdésének, nem tévedett. Aki a történelem egy másik kritikus korszakában — ez már a miénk — a hitlerizmus és a náciizmus ellen foglalt állást és igehirdetésében, lelkipásztori és emberi magatartásában ezt tartotta *akkor* az igen vagy nem *döntő* kérdésének, nem tévedett. És végül, aki a zsidók elleni pokoli gyűlölet és tömeggyilkosság idején Izrael Szentje nevében szerette és minden tőle telhető módon védte az üldözötteket és igehirdetésében nem rejtette véka alá ezt a világosságot, nem tévedett.

Nem tudnánk-e folytatni ezt a sort? Vagy csak utólag lehet tudni, hogy mi lett volna helyes? Vajon a mi Urunk csak Ámósnak mondta, hogy: „semmit sem cselekszik az én Uram, az Úr, míg meg nem jelenti titkát az ő szolgálóinak, a prófétáknak”? (Ámós 3:7). Témánkhöz térve: vajon amikor a népek és fajok és színek és nyelvek egyenjogúságáról van szó, az egyház helye lehet-e bizonytalan? És ha a jó ügy keveredik is helytelen motívumokkal, vajon a finnyás teológus moshatja-e kezét, hogy ő e nem egészen tiszta dologban nem foglal állást? Vajon amikor az emberi nemzetség egy nagy része éhség elleni küzdelmet folytat és megdöbbentő statisztikák bizonyítják, milyen szörnyű egészségügyi, táplálkozási, kulturális viszonyok között élnek még mindig olyanok, akiknek éppen úgy ember a neve, mint nekünk, vajon kérdés, hogy az ő emberi életre és szabadságra való vágyuk nem igényelheti-e a keresztyén egyház helyeslését, mert bizony a szabadságvágy nemegyszer véres eszközökhöz nyúlt és a tömérdek igazságtalanság visszajára fordulván, újra igazságtalanságokat szült, de most már ellenkező oldalra?

Emlékezem és emlékeztetek itt a Barth Károly írására: „Die Kirche zwischen Ost und West”. Sokan ismerik ezt az írást és valószínűen sokan emlékeznek rá, milyen merészen ítélte el Barth a kényes és kezüket tisztán tartani kívánó teológusokat azzal szemben, hogy némelyek bizonyos sokszor nem is igazságosan, de végeredményben mégis a haladást szolgálva véreskezűekké lettek. Nyilván nem a véres kezét dicsérte Barth — mint ahogy mi

sem dicsérnénk —, hanem elítélte a glasszékesztyűs distanciózást minden olyan kérdéstől, amelyik „nem egészen tiszta”. Ez a tartózkodás, vagy ahogy Hoekendijk nevezte: a jogtalan félelem, akadályozta meg nemegyszer, hogy az egyház szóljon, amikor szólnia kellene a tegeyen, amikor tenni-  
valója lenne.

Mert van-e egyáltalán úgynevezett tiszta helyzet? Nem kell-e a bűnbeesett emberiség alázatos tagjaként az egyház emberének is elismerni, hogy e földi életben minden, amihez kezünk hozzáér, már nem lehet tiszta? Hiszen az Ige minket arra tanít, hogy a mi Urunk még az ő angyalaiban is talál hibát. De ez soha nem lehet akadálya, hogy az éppen most és éppen itt döntő parancsot föl ne fogjuk a hit hallásával és merészen meg ne tegyük, amit tennünk kell, a tévedés kockázatával. A mi cselekedeteinkben mindig lesz valami fogyatkozás és az egyház, amíg e földön él és nem válik majdan megdicsőült egyházzá, mindig hordoz magán valami „szepőt, vagy sömörögést, vagy valami ebfélet” (Ef 5:27). De ez nem csüggeszti, csak alázatosossá teszi. Az alázatosság pedig nem gyávaság, hanem Isten szentsége és tisztasága előtt meghajló engedelmesség. A misszióban is éppen úgy, mint az egyház egész létevékenységében — és vele együtt minden egyes keresztyén életében — egyszerre nem lehet két dolgot tenni, csak egyet. Melyik az az egy? Nekem egyik klasszikus példám a Pál története Filippiben. Mikor elfogják, megvesszőzik és Silással együtt kalodában börtönbe zárják, íme Pálék énekszóval dicsőítik Istent. Viszont, amikor másnap a bírák szép csöndben szabadon akarják engedni, Pál kiegyenesedik: „Nem úgy; hanem jöjjenek ők maguk és vezessenek ki minket!” Íme, egy történeten belül pontosan két ellentétes magatartás. Mikor kell alázatosnak lenni, hallgatva tűrni, és mikor kell bátornak lenni és hangos szóval még emberi jogainkat is (ó, mely problematikus kifejezés!) kikövetelni? Pál soha a szegény keresztyén gyülekezeti tagok között nem hivatkozott arra, hogy ő római polgár, de volt idő és alkalom, amikor hangsúlyoznia kellett. Valószínű, ahogyan magunkat ismerem, mi fordítva csináltuk volna: zúgolódtunk volna, amikor megvesszőznek és börtönbe zárnak ártatlanul, és örömmel szaladtunk volna világgá, amikor kieresztenek. Íme a prófétai egyoldalúság. Az egész Szentírás lényegében hatalmas példatár arról, hogyan mertek emberek konkrét helyzetekben úgy viselkedni, hogy sokan talán csak messze utóbb vették tudomásul, hogy az az egyoldalúság volt *akkor* az egyetlen lehetséges, Isten kedve szerint való magatartás. Merem sok nyomorúságom és életem tévedései között is bátran vallani, hogy voltak idők, amikor egy új helyzetre azt mertem mondani, amit Jeremiástól vettem: „Hosszú lesz az!” Emlékezem, mennyi vitánk volt abban az időben hajdani barátaimmal, akiknek nem fért a fejébe, hogy miért éppen ez az ige érvényes és miért nem egy ésaíasi, vagy éppen deuteróesaíasi. A Krisztusban kijelentett isteni akarat ilyen konkrét esetekben való fölismerése és érvényesítése mindig — a Szentlélek világosságával történhetik csak. És ez nem bizonytalan. A Szentlélek: Isten, aki uralkodik, mert egy az Atyával és a Fiúval, de ki van jelentve róla, hogy *kérhető*. Az egyház válságában a döntő dolog: mennyi imádsággal, könyörgéssel, esedézzel tudja kérni a Szentlélek világosságát arra a kérdésre, hogy mit akar az Úr velünk és általunk cselekedtetni.

Isten akaratának az imádkozás által való kere-

sése az ígében olyan parancs, amihez méltán emlékeztünkbe idézhetjük a mi Urunk erőteljes buzdításait a „tolakodásról” vagy „erőszakosságról”. Ez is olyan területe az imádkozásnak, amit vagy nem merünk, vagy nem tudunk megérteni. Pedig éppen ebben vannak elrejtve a legszebb ígéretek.

#### IV.

Eddig is hangoztattuk, de külön is ki akarjuk emelni, hogy az egész teológiai újraeszmélődés középponti fölismerése a Jézus Krisztus uralmának mindenre kiterjedő volta. Nem véletlenül volt az első keresztyének legrövidebb hitvallása az, hogy: *Jézus Krisztus Úr*. A Kúrios Christos az egyetlen Ige, tehát az egyetlen világgóság is és az egyetlen erő is. A Szentháromság ökonomiájáról nem véletlenül mondja Pál, hogy „az Atyának szerelme, a Fiúnak *kegyelme* és a Szentlélek *közössége*”. Tehát amit Isten velünk közöl, illetve amennyiben Isten minket a Krisztusban részeltet (mert ez a *koinonia*), az a Szentlélek munkája. Nem lehet Szentlélek vezetéséről szó sem az egyetlen kijelentés, a testté lett Ige, a Jézus Krisztus nélkül. Mert „tetszett az Atyának, hogy Ő benne lakozzék az egész teljesség” (Kol. 1:19), „mert Ő benne lakozik az istenségnek egész teljessége testileg” (Kol. 2:9).

A misszió ügye Új-Delhiben, az Egyházak Világtanácsa III. közgyűlésén, mint közismert, lényeges fordulóponthoz érkezett azáltal, hogy betagozódtott az Egyházak Világtanácsa szervezetébe. Ezáltal hangsúlyossá vált, hogy a misszió munkája az egyház feladata, — másrészt, hogy az egyház feladata a misszió. Az út elég hosszú volt Új-Delhiig, de az ott megszólaló hang már érvényre juttatta az *ökumenikus*, az *eschatologikus* és a *misszionáló* szavak lényegbeli összetartozását, sőt azonosságát. Az egyház az ő Urára néz, aki ígérete szerint eljön majd és teremt új eget és új földet, tehát minden munkája, illetve egész élete reménységben és várakozásban történik. Az egyház eschatologikus jelenség. Ha ez így van, akkor a misszióban is döntő hangsúlyt kell kapnia annak a két másik szónak, amely vele összetartozik, ti. az eschatológiának és az ökumenének. Új-Delhi már tudott erről igen komoly vallomást tenni. Próbáljuk röviden áttekinteni az utat, amely eddig vezetett. A hatásköri bizottság II. Jelentése<sup>7</sup> ad egy hasznos összefoglaló tanulmányt, Lappa A. *Teinonen* munkálatait: „A keresztyén világgóság teológiai jelentősége nemzetközi ügyekben.”

Elöljáróban megállapítja, hogy az egyházak a történelem tanúsága szerint akarva vagy akaratlanul mindig érdekelve voltak országaik politikai ügyeiben. Az egyházak magatartása, még a leginkább elkülönülő álláspont esetén is, sohasem volt mentes a környező világ életétől és nemcsak passzív és receptív, hanem aktív hatást is gyakorolt a nemzetközi életre. A nemzetközi ügyekben való ökumenikus együttműködés gondolata azonban a 20. század első évtizedeiben gyökerezik. A különböző egyházszervezetek között főleg a Nemzetközi Külmisziói Tanács (IMC)-nak jutott a legdöntőbb szerep, hogy egyházi munkájával befolyást gyakoroljon a világpolitikára is. A világkonferenciák sorozata visszatérően azt a fejlődést, ahogyan évtizedeken át ez a magatartás a világhelyzet nagy kérdéseivel szemben teológiailag kialakult és több-kevésbé érvényesült.

1900-ban New Yorkban tartott ökumenikus missziói konferencia úgy tekinthető, mint a 20. szá-

zadbeli missziói tan összefoglalása. A misszió feladatát hármassal látták: az „evangelizáció” (ige-hirdetés és személyes bizonyoságtétel), a „christianizáció” (a bennszülött népek vallásos és társadalmi életformájának átalakítása a nyugati kereszténység normái szerint), végül önfenntartó, öngazgató és önmagukat propagálni képes független egyházak kiépítése. Ezt a hármast cél evolúciós processzusnak tekintették, menten minden eschatológiától és egyben természetesen a missziói munkát azonosították nagyjában a nyugati terjeszkedéssel. Nem sokat változtat ezen, hogy a *corpus christianum* eszméjének vallásos jellegét az evangelizációval együtt hangsúlyozták. A *diakonia* és a *koinonia*, mint spirituálisan kisebb jelentőségű dolgok, csak másodsorban jöttek számításba. (Gondolom, nem kell kommentárt fűzni ezekhez.)

A következő állomás: *Edinburgh, 1910*. Az itt rendezett világmissziói konferenciát úgy szokták tekinteni, mint századunk új ökumenikus mozgalmainak kiinduló pontját. Mott János nevezetes könyvével kapcsolatosan már megemlékeztem *Edinburghról*. Amiket Mott hangsúlyozott, azok nagyrészt az ő következtetései és prófétai előrelátása az *Edinburghban* összegyűlt missziói anyag alapján. Az eltérések New Yorkkal szemben az akkor friss politikai események befolyásának, de részben a kontinentális egyházak erősebb befolyásának is tulajdoníthatók. Így pl. már ösztönözték a misszionáriusokat, hogy a „christianizáció” munkájánál igyekezzenek pozitív álláspontot foglalni el a helyi szokások és az új nemzeti mozgalmak iránt. Az evangélium semmiesetre sem a nyugati gondolkodás produktuma és nem lehet felhasználni a nyugati érdekek előmozdítása érdekében. Nagy haladásnak látszik, de sajnos, a korrektúra is megjelent a konferencián. Kijelentették, hogy „harmonikus viszonynak” kell fennállni a missziók és a kormányok között, ami azért lehetséges, mert a közös cél „a nemzetek jóléte”. Idézem a tanulmányból a következő mondatot: „Bár a misszionáriusoknak megengedték, hogy bizonyos körülmények között igénybe vegyék a »keresztyén gyarmatosító hatalom« védelmét, a konferencia hangsúlyozta, hogy az »egyetemleges egyház« nem azonosítható egyetlen politikai hatalom érdekeivel sem.” Tanulságos korrekció!

A következő lépcső: *Jeruzsálem, 1928*. Ezen a konferencián rendkívül sok bonyolult elem szövődött össze, ami a világ fejlődése következtében nem is lehetett másként. „Az alapvető vonal a népszerű skolaszticizmus volt: *gratia naturam non tollit, sed perficit*.” A konferencia sokat foglalkozott a szekularizmussal, de jórészt liberális-ideális megoldásokat keresett. „Ami szekuláris, spiritualizálni kell.” Ez a konferencia mégis jelentős állomás volt abból a szempontból, hogy újra hangsúlyozta Isten országa fontosságát, továbbá igyekezett megérteni a modern szocializmus jelentőségét, — másrészt belátta a *corpus christianum* illuzórikus jellegét. „Határozott kísérletet tett, hogy ökumenikus vonatkozásban tárgyalja a szociális és politikai kérdéseket és ösztönösen felfogta, hogy van teológiai viszonyulás az »ökumenikus« jelző és az *Ökumené*, a lakott világ között.”

A jeruzsálemi konferencia liberális irányzatával szemben széles körű bírálat indult meg. Az IMC *tambarami* konferenciája korrigálni igyekezett a jeruzsálemi megállapításokat a megváltozott teológiai és politikai helyzetben (1938). A *Life and Work* és a *Faith and Order* oxfordi és edinburghi

konferenciái már fölhasználták a dialectica teológia segítségét, innentől kezdve már hangsúlyt kap az eschatologikus szemlélet s ebből következően az egyház egészen más és mégis egészen itt elkötelezett élete és szolgálata. Valójában a jeruzsálemi konferencia következménye, hogy „a szociális és politikai tevékenységet azóta tekintik teológiailag az „egyház világmissziója” szerves alkotóelemének.”

Whitby, 1947 a következő állomás. Az ökumenikus teológia fejlődésében Tamaram óta olyan fordulópont következett, amely hosszú tanulmányi folyamatot indított el és elősegítette az amszterdami első keresztyén világkonferencia előkészítését. Isten „konkrét ígét” meg kell formulálni, hogy hathatós legyen minden helyzetben és az emberi élet minden területén. Az egyházak együtt és egyszerre felelősek, akár régiek, akár újak, az evangélium hirdetéséért és az egymással való ökumenikus egységért.

Willingen, 1952 az újabb dátum. „Tamaram és Whitby eszméinek teológiai fejlődése fontos állomáshoz érkezett.” Ez a konferencia „trinitárius” missziói tant hirdetett, amikor kimondta, hogy „az egyház missziója részesedik a Fiúnak az Atya által végzett missziójában a Szentlelken kereszttül”. Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának Rolleben tartott ülése állapította meg, hogy a misszió és az egyház mint eschatologikus jelenség helyesen csak ökumenikus összefoglalásában érthető meg.<sup>8</sup> „Az egy egyház teljes missziója az egész világot magába foglalja, mert az egyháznak *azonosítania kell magát* a világgal, teljes szolidaritásban.”

Az utolsó állomás, amelyről még meg kell emlékeznünk: Ghana 1957—58. Az IMC ghanai konferenciája talán csúcspontját jelenti a missziói tan fejlődésének. Lund és Evanston christológiai tanításának hatására a konferencia megállapította, hogy „a keresztyén világmisszió Krisztus ügye és nem a mienk”. Nemcsak a külmissziói tevékenység, hanem a külmisszió maga is kérdésessé vált a ghanai konferencián és az az újranghangsúlyozás, hogy a *missziói*, az *eschatologikus* és az *ökumenikus* nagymértékben szinonim fogalmak, egyengette az utat az új-delhői integrációs döntés felé.

Az út e felszázad alatt hosszú volt és nem akadálymentes. Ami előttünk van, csak úgy lehet Isten áldásától kísért, ha megbecsüljük a múltban azt, ami Tőle való, tehát, amiben az Ő szeretete, kegyelme és emberekkel való közösségvállalása nyilvánult meg, másrészt alázatosan és bűnbánattal félreteszünk mindent, ami az Ő emberszeretetével (*philanthropia tou theou*) ellenkezik. Az egész fejlődés nyilván egy tisztulási folyamat, amiért végső fokon hálásaknak kell lennünk. Az, hogy az idealista-evolúciós-humanista szemléletet egy eschatologikus-ökumenikus bibliai teológia váltotta fel, csak hasznára válik éppen azoknak az érdekeknek, amiknek hamis cégjelzőit tettük felre. A corpus christianum ideológiája alól felszabadulni és reális képet alkotni magunknak az ökumenéről, valóban olyan nyereség, amely a korábbi individualizmus, továbbá a statikus és institucionális egyház szemléletét dinamikus ecclesiológiával váltja fel, s amely mögött az újra megértett christológia az egyetlen biztosíték. „Lehet az egyház misszióját is *signum ecclesiae*nek tekinteni”, de csak akkor, ha az egyháznak a térben és időben végzett munkájával kapcsolatban három di-

menzióról beszélünk, tehát úgy értjük a missziót, hogy abban nyilvánul meg „Krisztus uralma a világ és az egyház felett”.

## V.

A Krisztus uralmának mindent, de szószerint mindent egybefoglaló igazsága végre hatalmas himnuszban tört ki Új-Delhiben. Sittler József professzor „Zur Einheit berufen” cím alatt az egyház egységének christológiai alapját — tehát azt, hogy egységre vagyunk benne elhíva és ez az egység-ajándék várja a mi engedelmességünket, — a Kolosséi levél 1. részének 15—20 versei alapján tárta föl. Itt nyílik szét Isten szerelmének és mindent helyreállító munkájának gazdagsága a Krisztusban, amikor hatszor egymás után hangsúlyozza Pál: *ta panta*. A megváltás Krisztusban, ebben a valóságos emberben, akiben Isten van velünk és Isten van értünk, minden dolgot, az egész *kosmost* átöleli, mert minden dolog értelme és célja benne van. „Ő minden dologhoz nem úgy jön, mint idegen, hanem mint az egész teremtettség elsőszülöttje és Őbenne teremtettek mindenek... És minden dolgok nem is úgy vannak összedobálva, mint összefüggéstelen tények tömege, mert minden összefügg Őbenne”. Fölmerül a kérdés, miért használnál Pál ebben a levélben az Efézusihoz hasonlóan — sőt azt felülmúlóan — ilyen radikális kifejezéseket? Miért változnak itt meg a kifejezések, és bűn, véték, törvény és a démoni hatalmak egész régi kategóriája íme egy új értékrendszerben jelenik meg és ebben a kozmikus gazdagságban mindent betölt a Krisztusból fakadó erő és a Krisztus uralma? Helyesen állapítja meg Sittler professzor, hogy az apostolt itt éppen olyan praktikus lelki-gondozói igények indították, mint annakidején a Filippi levelet. Ott, Filippiben, akkor az isteni kegyelem ellen az emberi ellenállás önzésben, gögben és versengésben mutatkozott meg, tehát ezeket kellett az isteni irgalmasság tengerének elnyelnie. s ez az irgalmasság nyilvánult meg az Ő emberré lételében, aki „megalázta magát és engedelmes volt halálig, mégpedig a keresztfának haláláig”. Itt Kolossében viszont óriási veszélyt jelentett, hogy az emberek azt hitték, hogy vannak olyan „királyi székek, uraságok, fejedelemségek és hatalmasságok”, amelyek nem tartoznak a Krisztus uralma alá —, a világ tehát két részből áll és a kettő közül a valóságosabb az, amelyikben a hatalom a Gonoszé. És ez nincs a Krisztusnak, mint Teremtőnek és Úrnak hatalma alá rendelve. A megváltásnak csak akkor van értelme, ha az egész teremtettséget magában foglalja. A *kosmos* az Ő tanításának a helye, az a hely, ahol az Ő isteni irgalma kifejti minden erejét, minden felett és mindenekben.

Szabad nekem e ponton arra hivatkoznom, hogy már 1955-ben, az előbb idézett püspöki jelentésben éppen arra a kísértésre mutattam rá, amit Új-Delhiben 1961 végén így mondott Sittler professzor: „Ha az ember nem akarja a dualizmussal beérni, mely az egész fizikai rendet Istentől távoleső helyzetre ítéli, s a megváltást egyszerűen a fizikai rend alóli felszabadulásként fogja föl, akkor arra kényszerül, hogy a kozmikus megváltás kérdésével nézzen szembe, mégpedig nem mint a személyes megváltás ellentétével, hanem annak egyik részeként. A természet világát nem lehet semleges

tényezőként kezelni, mint a személyes megváltás pusztá színpadát és kulisszáit. Vagy úgy kell tekintenünk, mint ami már magában rossz, vagy be kell vonnunk Isten megváltó tettének hatáskörébe.” Az egyház valóban hallatlan bátorságot tanúsítana, ha az újtestamentumi Krisztus-fogalmat tenné eszméjé és élete középpontjává. Benne nemcsak az egész emberiség, hanem az egész teremtettség megváltása végeztetett el, ha még látzólag és ideiglenesen azok a bizonyos trónok és hatalmasságok — vagy az Efézusi levél kifejezése szerint a levegőbeli hatalmasságok — élnek és hatnak is. Hiszen milyen világtól elszakadt vak idealizmus lenne az, ha a Gonosz hatalmát, mint számításba veendő tényezőt elfelejtjük, vagy kegyesen letagadnánk. De ez a gonosz hatalom is, mint minden, Isten szabad kegyelmének a Krisztusban megjelent váltság-uralma alá tartozik. „Az egész teremtettség világ előttünk együtt sóhajtozik és várja a fiúságot” (Róma 8), amely már itt van, végleges és biztos, és mégis a beteljesedése még késik. Azok a trónok, hatalmasságok és erők, amelyek az emberi életet fenyegetik, a Krisztus uralma alá tartoznak és az erről való lemondás — tehát a dualizmus — alapjában a hitről való lemondás.

Ne felejtjük el, hogy nem elegendő a tanítás tisztasága. Ebből még nem születik meg az az élet, amelyről Krisztusban képet kaptunk, most éppen a Kolosséi levélben. Az az igazi dinamikus élet-egység, amelyből isteni erők származnak, és amely a történelmet is formálhatja, olyan hitből ered, amely a Krisztusban való teljes, egész, mindenkire kiterjedő uralomban való bizonyosság. „Hiszen tanítások nem születnek valamely változhatatlan vákuumból eredt tanításokból. A tanításokat kiváltják, megvilágosítják, kifinomítják, erővel és pontossággal látják el egy precíz kiváltó ok kihívásának folyamatában. A történelem tényei a tiszta belátás előidézői. A pillanatnyi helyzet szorongatottságának minősége hozza létre azt a tanítást, amely szolgál neki és javára van.” És itt az Új-Delhi-i világgnyűlés ugyanarra az eredményre jutott, amelyet eddig is bátrak voltunk szent egyoldalúsággal hangsúlyozni: „A tanítás telosa a cselekvés, a helyes tanítás fölismerése nem helyes tanítás, hanem döntés és tett. Világos látás a testvér iránti szeretet nélkül, amikor éppen a testvér áll előttünk világosan, a kárhozát világos látása.”

Az etikai döntésekben mehet csak végbe az a teológiai megújulás, amely az egyházat nemcsak a szétszakadozottság, hanem az egyéb hitelvesztettség csődjéből is kivezetheti. „Jelen előadásunk központi tétele az, hogy mi a mai történelmi helyzetben és imperatívuszban úgy állunk benne, hogy a hitnek a természet értelmetlenül elpusztítható, de ugyanakkor végtelenül nagy lehetőségei felé el kell mondania azt a legszentebb és legátfogóbb vallomást: Krisztus miatt, érte és általa van minden dolognak léte az Istenben és ezért kell azokat vidám szívvel és tiszta látással az embercsalád javára felhasználni.”

Utunk tehát egy olyan christológiából indulhat ki és vezethet tovább, amelynek kozmikus dimenziói vannak és amelynek erejét és szenvedélyességét e veszélyeztetett föld szüksége és ugyanakkor Isten szerelme és haragja gerjeszti föl. Olyan *kairos*-ban élünk, „amelyben Krisztus és a chaos találkoznak — egy olyan pillanatban, amikor a

legátfogóbb christológia figyelemreméltóan kongruens az emberi aggodalom és félelem által megalapozott hatalom-gondolattal”. Napjaink embere érzi, milyen törekeny és bizonytalan a viszonya társadalomhoz és természethez. „Az a kegyelem és igazság, amely Jézus Krisztusban jött el és amelyet a Kolosséi levél himnusza így ünnepel: ‚Tetszett az Atyának, hogy Őbenne lakozzék az egész teljesség’, az egyetlen forrás és erő a szétszakító és megkeserítő erők ellen.” Valóban, egy ilyen christológia vezethetne újtestamentumi értelemben az egyház egységére, mert az egész emberiség, sőt az egész mindenség egységét jelentené ki és tenné hitbeli valósággá. *Ennek* a Krisztusnak való engedelmisség valóban Isten teljes áldásának ígéretét bírja. Az áldás szó szerinti teljességét értjük rajta, ahogyan Új-Delhiben Sittler professzor előadása utolsó mondatai hangsúlyozták ezt az áldást, — amelynek mindig ott van az ellentéte, mint ahogyan a világosságnak is megvan az ellentéte. „Ez az olyan termékeny és oly törekeny, radioaktív föld az Ő teremtménye, hozzánk hasonló, és az a valóságos hely, amelyen testvérünkkel Krisztus világosságában találkozunk. Hiroshima napja óta még a világosság szóhoz is kísérletes jelentőség tapad. De a teremtés napja óta felséges jelentések vannak elrejtve benne, s Betlehem óta olyan jelentéseket kapott, amelyek kézzelfoghatóak és telve vannak ígéretekkel.”

Új-Delhi tehát adott egy erőteljes bátorítást minden egyházi embernek és minden népben élő egyháznak. Pontosan azt adta, amit mi is itt a magunk egyházában állandóan kerestünk. Hivatkozom csak erre a dolgozatra, amelynek már az elején hangsúlyoztam, hogy az én Megváltóm csak a világ Megváltója lehet. Hangsúlyoztuk azt a teljességre törekvést, amely az evangéliumnak nemcsak valamelyik felét akarja elfogadni, hanem a kettéosztott élet egységbe-gyógyulását a Krisztusban találja meg. És az ötvenes évek elején — amint idéztem — Victor János előadásában elhangzott a megállapítás, hogy az egész emberi együttélés világa is a Krisztus uralma alatt áll. Jó örvendeni és hálát adni, hogy az Ige fölfénylik és egyformán ragyog Magyarországon és Új-Delhiben, a mi egyházunkban és az Egyházak Világtanácsában.

## VI.

Tudom, hogy mily rengeteg kérdésünk és mondanivalónk maradt még elintézetlenül. A misszió nagy ügye változatlanul kell hogy foglalkoztasson bennünket éppen azért, mert a missziót úgy értjük, ahogy már az ökumenikus együttételekben is mindinkább értik: az emberiség egy családjának olyan szolgálata, hogy benne az örömhír a szeretet által munkálkodó hit gyümölcsöként megjelenhessék.

Nyilván nem lehet mellőznünk, ha ökumenikus tanulmányokat végzünk a misszió területén, a római egyház külmisszióit. Ezzel én adós maradok, csak a figyelmet kellett rá fölhívnom.<sup>9</sup>

Adós vagyok az ortodox egyház missziói munkájáról szóló beszámolóval, pedig erről igen figyelemreméltó adatokat olvashattam. Annyit hadd jegyezzek föl, hogy az ortodoxia Afrika szívében élettelen gyökeret vert és a Moszkvai Patriarchátus keleteurópai exarchája közli a „Stimme der Orthodoxie” című folyóiratban (1962 április—má-

jus) a szép és érdekes beszámolót az ortodox egyház afrikai munkájáról. A cikket egy afrikai ortodox lelkész, Theodoros Nankyama írta.<sup>10</sup> Figyelemre méltó az a nyíltság, amellyel az afrikai ember a fehér ember missziói segítségéről nyilatkozik. Hangsúlyozza, hogy szükségük van a segítségre. Természetesen mindenki tudja, hogy sok afrikai nép inkább azt szeretné, ha a fehérek mielőbb elvonulnának és ők maguk gyakorolhatnák teljes szabadságban országuk kormányzását. A hazaszeretetre és emberi öntudatra ébredt fekete ember nyugodtan szól arról, hogy szüksége van a fehér kezek segítségére, föltéve, hogy azok a kezek nem akarnak titokban újra köteleket hozni. „Csak, ha majd az európaiak megfélemezik telhetetlen pénzhűségüket, ha majd a fehérek szívükkel tanulták meg azt a helyet Pál apostol leveléből, ahol ő azt írja: Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad...” Szomorú, hogy ebben a komoly keresztyén vallomásban azt kell olvasnunk, hogy a feketék sokszor föl vannak háborodva amiatt, hogy akik szép szavakkal és szent ígéretekkel jöttek, később hódftókká, gyilkosokká és barbárokká váltak. „Gyakran az a benyomásom egyszerű afrikaiakról, hogy azt hiszik, csak azért akarják őket keresztyénné téríteni, hogy aztán annál könnyebben elvakítsák és szolgává tehessek.”

Érzem az adósságot abban is, hogy a missziók nagy embereiről keveset, szinte alig szóltam. Pedig főleg kettőt szerettem volna külön is kiemelni. Egy régit és egy mait. A régi lett volna *Livingstone*, akinek életrajzából már ifjú koromban megragadt egy ma is bennem élő nyilatkozata. Mikor mondották neki, hogy milyen óriási áldozatokat hozott afrikai útjaival, azt válaszolta: „Nem tudok róla; inkább azt tudom, hogy kiváltság volt.” — A másik, akiről legalább egy pár szóval meg kell emlékezni, *Schweitzer Albert*. Mióta hatalmas szózata elhangzott az atomveszély ellen, sokféle fölébredt ellene — még ellene is! — az elfogultság. Pedig csak hű volt ahhoz az Úrhoz, akinek egész életén át szolgált. Az ő vallomásai a missziói lelkület igazi megnyilatkozása. Idézzünk néhányat.

„Sokat olvastam az őserdőkben élő bennszülöttek testi nyomorúságairól és a misszionáriusok révén is hallottam róla. Minél többet gondolkoztam erről, annál érthetlenebbé vált számomra, hogy mi európaiak oly kevéssé törődünk azzal a nagy emberbaráti feladattal, amely a távolban vár reánk.” „Ha életfeladatunknak tekintem azt, hogy távoli csillagok alatt élő betegek ügyéért küzdjek, akkor arra az irgalmasságra hivatkozom, amelyet Jézus és a vallás parancsol. Ugyanakkor azonban a gondolkodás és képzelet elemi erőit is megmozgatom. Azt, amit a színes népek között tennünk kell, ne tekintsük 'jó cselekedetnek', hanem elháríthatatlan kötelességnek.”

„Mit tettek a színesekkel valamennyi nemzet fehér emberei, amióta felfedezték a távoli országokat? S csupán csak az mit jelent, hogy annyi, meg annyi nép már kipusztult vagy kipusztulóban van, vagy állandóan fogy ott, ahol a magát Jézus nevével ékesítő európai emberiség megjelent! Ki írja le azokat az igazságtalanságokat és kegyetlenségeket, amelyeket ezek a népek az évszázadok során Európa népeitől elszenvettek? Ki mérhetné fel, hogy mekkora nyomorúságot teremtett közöttük a pálinka és azok a visszatartó betegségek, amelyeket mi vittünk el közéjük!”

„Ha feljegyeznék egy könyvbe mindazt, ami a fehérek és a színes népek között történt, tömegesen lennének benne oldalak, régebbi és újabb idők-ből, amelyeket olvasatlanul kellene átlapoznunk, mert tartalmuk túlságosan borzalmas.”

„Nagy vétek terhel bennünket és kultúránkat. Nincs is választásunk a tekintetben, hogy akarunk-e jót tenni az odakint élő emberekkel vagy nem, hanem tennünk *kell*. Ami jót cselekszünk velük, nem jótétemény, hanem vezeklés. Minden egyes helyett, aki kiment és szenvedést okozott, ki kellene mennie valakinek, aki segítséget visz. És, ha minden tőlünk telhetőt megteszünk, még mindig nem fizettük meg adósságunknak egy ezredrészét sem. Ez az az alap, amelyre rá kell építenünk valamennyi kint működő 'szeretetintézményünk' megítélését.”

Ez a missziói lelkület, amelyet joggal nevezhetünk diakoniai lelkületnek is, nem mai fölfedezés és még kevésbé a mi fölfedezésünk. Talán a legmerészebb kifejezője a keresztyénség ilyen „új” felfogásának a német egyház hitvalló mártírja, Bonhoeffer volt. Távol vagyunk még attól, hogy az ő látását magunkévá tudnánk tenni. Ő milyen merész megállapításokat tett: „Isten mint erkölcsi, politikai vagy természettudományi munkahipotézis egyszerűen megszűnt, vége van; éppen így vége van a filozófiai és vallásos Isten-hipotézisnek is... És mi csak akkor lehetünk becületesek, ha elismerjük, hogy akkor is a világban kell élnünk, 'et si Deus non daretur...' Az egyház csak akkor egyház, ha másokért van... Részt kell vennie a társadalmi élet világi feladataiban, és pedig nem uralkodva, hanem segítve és szolgálva.”<sup>11</sup> Ő az egyházat csak mint diakoniát látja. És Bonhoeffer a diakoniában az egyház teljes önátadását látja a világ javára. Azt a *veszélyes* képet használja, hogy „az egyház is meghal, Istentől elhagyatva, mint az ő Ura”. Ez a Bonhoeffer álláspont, hogy „mintha Isten nem lenne”, vezet oda, hogy a szeretet csak az emberekkel való teljes közösségben élhető meg. „Nur als Mitmensch kann ich ein Mitmensch sein”. „Ach, wäre ich es doch! Aber ich bleibe alles schuldig... Nur der Gekreuzigte, der Gottverlassene ist der wahre Mensch. Um seinetwillen ist meine Schuld bedeckt”. Ebből következik, hogy a mi szeretetünk nem téveszthető össze vagy cserélhető fel a Krisztus szeretetével. Mi a Krisztus szeretetét csak hitben ismerhetjük fel. És „mi nem tudunk mást tenni, mint másokért lenni”. E pár szerény idézet útmutatás lehet számunkra „a diakonia elpusztíthatatlan lehetőségeiről”. És ez az útmutatás — Istennek legyen érte hála — mindig többfelé és mindig erőteljesebben kezd jelentkezni az egy Anyaszentegyházban.

Adósságom legnevezetesebb része az, hogy nem adhattam beszámolót a volt ún. missziói területekről, ahol most már a fiatal egyházak vették át a misszió feladatát. Különösképpen hiányosnak tartom följegyzéseimet azért, mert olyan döntő területről sem szóltam, mint Kína. Összefoglaló képet a misszió történetéről s a Kínai Egyház új helyzetéről és belső fejlődéséről nem is tudnék adni, mert ez meghaladná tájékozottságomat és erőmet. Pedig Kína problémájának megértéséhez hozzájárulni talán a legjelentősebb dolog volna a misszió iránt felelősséget érző egyházban. A volt dán egyházügyi miniszter Bodil Koch 1960-ban foglalkozott a kínai

problémával „Az új Kína, az Egyesült Nemzetek és a Nyugat” cím alatt.<sup>12</sup> Ebben a cikkében hivatkozik arra, hogy „John Hay, egy előretétkintő amerikai külügyminiszter azt mondta, hogy annak, aki megérti Kínát, birtokában van a világtörténelem kulcsa az elkövetkezendő ötszáz évre.” Csak sajnálni tudom, hogy legalább azzal a kevéssel, amit e területen olvastam és tanultam, nem szolgálhatok most olvasóinknak. De egyet még, amit igen jellemzőnek találok s aminek tanulságait talán ma már világszerte jobban megértik. Oldhamnek John R. Mottról a *The Ecumenical Review* VII.3. 1955 számában írt cikkében van egy érdekes mondat, hogy az edinburghi világmisziói konferencia előtt, „akármilyen hihetetlennek tűnik is ma, de a Kínában 2—3 esztendővel korábban tartott Centenárius Missziói Konferencia a külföldi misszionáriusokra korlátozódott és csak *kilenc szavazó jog nélküli kínai* volt jelen a gyűlésen.”

Röviden hivatkozunk még arra a rádió-előadás-sorozatra, amit a délnémet rádióállomás „Kritik an der Kirche” cím alatt könyv alakban is megjelentetett.<sup>13</sup> Szemelvényekből ismerem csak a könyvet, de rendkívül tanulságos és némely tekintetben biztató az, amit így az egyház valóságos helyzetéről és feladatáról olvashattam. Hangsúlyt nyer több helyen, hogy az egyház egyetlen időpontban sincs készen. (Gondoljunk a Heidelbergi Káténkra, amelynek az egyházfogalma tisztán dinamikus, az egyházat mint folyamatot ábrázolja.) Hangsúlyozódik, hogy az egyháznak nemcsak küldője van, hanem címzettjei is vannak. Ezért az egyháznak minden nap épp úgy a világ felé kell fordulnia, mint ahogy a világnak is minden nap szüksége van az egyházra. Azonban az egyházak, sajnos, nem árasztják „a Krisztus jó illatát”, amelyről Pál beszél. Egy hamis biztonságérzet, vagy ilyen biztonság kétségbeesett keresése jellemzi azt az egyházat, amelynek elhomályosult a látása és ezért önmagával foglalkozóvá lett. Furcsa önelentmondás: egyház, amelyik befelé fordul, s ebben az introvertáltságban elveszti léte értelmét. Az Isten azáltal lesz bálvány, hogy az egyház egy külön egyházi-istent alkotott és ez a saját külön-isten ott működik, ahol legkevésbé kellene, t. i. a marxista világgal való érintkezésben. Nem veszi észre, hogy éppen ott van elsősorban lehetőség és alkalom az igazi Úrral találkozni és róla *életével* bizonyosságot tenni.

A kritika természet szerint mindig, vagy legalábbis legtöbbször leleplez, bemutat, tehát diagnózist ad. E dolgozat kezdetén idéztem azt a kritikát, amelyik éppen az ellen irányul, hogy csak diagnózist adjunk, terápia nélkül. De ahogyan kezdőséget elmélyedni a komoly és becsületos önvizsgálatba —, amelynek lehet végzetes kísértése éppen az, hogy az egyház belefeledkezik az önmagával való foglalkozásba —, úgy kezd mindinkább tisztázódni előttünk, hogy a jó diagnózis már fél terápia, sőt a mi esetünkben még annál is több. Példa erre az a kiválóan tanulságos könyv, amelyet a Kieli Világgazdasági Intézet vezetője, Fritz Baade professzor írt: „Versenyfutás a kétezredik évig”. Alcíme: „Jövendőnk: paradicsom, vagy az emberiség önmegsemmisítése”. A könyv utolsó fejezete „A keresztyénség nagy ideje” címen a hatalmas lehetőséget tárja föl, ami éppen a szekularizált, technizálódott és forradalmi társadalmi átalakulásban átmenő emberiségben a valódi keresztyénségre

vár. A szerző, aki művében megdöbbenő világszemlélt tart Nyugat és Kelet, valamint az ún. fejlődésben elmaradt országok folyamatban levő átalakulásáról, megállapítását azzal kezdi, hogy a keresztyénség mögött nehéz évszázadok vannak, sőt több mint másfél évezred tragikus örökségét viszi magával. A kereszt, amely a pajzsra került és amelyből az „in hoc signo vinces” rettenetes jelszava lett, ime hosszú-hosszú időn át arra szolgált, hogy ellenségeinket öldököljük. Az az államvallássá lett keresztyénség, amely nem hozhatott más komoly keresztyénekre, mint állandó megoldatlan, sőt megoldhatatlannak látszó lelkiismereti konfliktust, hiszen más volt az álláspontja a keresztyének az egyházban, mint az államban, most megszűnt. A keresztyénség, tehát úgy az egyház, mint az egyes keresztyén ember, a ránk köszöntött új korszakban (atom!) nem tehet mást, mint már csak gyerekei és saját népe érdekében is könnyörög a békéért és minden erejét arra szenteli, hogy a világot a háborútól megszabadítsa. Ezenkívül a keresztyénség „nem volt rendben a színes népek kizsákmányolásával és azzal a visszaéléssel, amelylyel a keresztyénséget is fölhasználták a gazdagok uralmának fönntartására.” Mind a két vonatkozásban, éppen úgy, mint a háború-béke kérdésében „lélegzet-elállító gyorsasággal” megszűnt a múlt kényszere. „Megtisztulva az állami parancsra történő gyilkosság konfliktusától és a fegyverek megáldásától —, megtisztulva a gyarmatosítás politikájától (Biblia és kereskedelmi érdekek összeegyeztetése értelmében) —, megtisztulva a hatalmi állam és a hatalmat kisajátító osztályokat védelmező eltévelyedés konfliktusától, amely a szegényeket a túlvilággal vigasztalja, a keresztyén most már egészen új formában kapja a keresztyénséget: olyan idő van előttünk, amikor végre öröm lesz, hogy keresztyének lehetünk.” Baade professzor szerint nagy reményességünk, hogy a versenyfutás az értelem és az örültség között az értelem javára fog eldőlni és a keresztyén végre keresztyén módon tud élni ebben a világban. „A szeressétek ellenségeiteket, túl sokáig volt vasárnapi szózat és alig volt praktikus jelentősége a hétköznapiakra. Most ez a szó a realpolitika szavává lett”, legalábbis addig a határig, ahogyan egy újabbkori irodalmi termék mondja: „Az ellenség is ember”. Ezt a szerényebb igazságot végre be kell látni az egész világban. „De a legszebb, amit a Hegyi Beszéd problémáinkról mond a ma élő ember számára és a következő generációknak, a boldogmondások között van: Boldogok a szelídek, mert ők örökségül bírnak a földet.”

A kiváló nyugatnémet tudós kifejezi kétségét, vajon a föld a kétezredik évben még élőlények számára alkalmas lakóhely lesz-e, vagy pedig az atomerővel űzött gonosz játék miatt ismét visszasüllyed az életképtelenség chaosába. De ha — amint mondja — a föld megmarad úgy, hogy érdemes lesz rajta élni és értéke lesz annak, hogy birtokunkba vegyük, akkor egy dolog egészen biztos: csak a szelídek örökölhetik ezt a földet.<sup>14</sup>

## VII.

Egyik barátom cikkemhez fűzött megjegyzéseiből idézem a következőt: „Örültem, hogy mikor a békeség nagy ügyéről szóltál, a salom bibliai fogalmára utaltál, tehát minősített békeszolgálatra buzdítottál, s ilyen értelemben a teljes ember men-



tésére. A gyarmati sorsból szabaduló népek minden törekvése esetében is minősített szolgálatra van szükség, nemcsak szolidaritásra, hanem keresztyén szolidaritásra." Jórészt az ilyen kérdésközpontú indítást arra, hogy hosszadalmasan idézzem olyan komoly nyugati keresztyén emberek állásfoglalásait, mint amilyen a boldogemlékü Bonhoeffer, vagy amilyen a kieli professzor, Fritz Baade. Amit Bonhoeffer mond, hogy csak mint „Mit-mensch” lehetek valóban az emberrel teljes közösségben úgy, mint aki tanultam a megfeszített Ur-tól, — azt jelenti: nincs ilyen, hogy „keresztyén” vagy „nem keresztyén” szolidaritás, hanem vagy *van*, vagy *nincs*. Örvendek, hogy ezen a ponton fölleveníthetem egy kb. 30 évvel ezelőtti emlékeimet. Volt nekünk, Magyar Református Egyháznak, egy — sajnos — korán hamvába halt, mert egyházunk illetékesei által meg nem értett, ún. Izlám-misszió. Volt Izlám-misszionáriusunk is, egy ma is köztünk élő és munkálkodó lelkipásztor. Ő mondta el egy megragadó élményét. Egy muzulmánoktól lakott faluba érkezett alkonyatkor. Letelepedett a pihenő helyen és mellé telepedtek hallgatagon a falu lakói közül többen. Hosszú hallgatás után végre egyikük megkérdezte: Ki vagy te, idegen? Erre a mi emberünk ilyenformán felelt: Ember vagyok, mint ti. Éppen úgy születtem és éppen úgy meg is fogok halni. — Íme, a mi „nem számottevő” Izlám-misszióknak van egy ilyen élő harmatcsepp-emléke. És ha valami, ez illusztrálja igazán a szolidaritást.

És e dolgozat azzal a céllal íródott — és azért próbált minél szélesebb távlatot adni és minél nagyobb ökumenikus kitekintést —, hogy az egyház és missziójának döntő válságára éppen ezen a fájó ponton mutasson rá úgy, hogy egyúttal a gyógyulás irányába is elindítson.

De vajon mindez ad-e, vagy jelent-e gyógyulást? Nem. A gyógyulást mi egyáltalán nem adhatjuk meg, csak egyet tehetünk érte. Senki sem vádolhat meg azzal, hogy egy szűk körű, individualista-pietista szemlélet propagálója vagyok. Egyet-mást tapasztaltam is hosszú életem során az úgynevezett evangélikáciokról és evangélikátorokról, — s egyet-mást olvastam is pl. Billy Grahamról, aki képes volt Afrikát is úgy utazni be, mintha az Úr Istennek egyetlen, kizárólagos célja az lenne, hogy egyikét, vagy akár egymár száz vagy ezer embert „megmentsen”, ami alatt értendő, hogy környezetéből kiragadjon és népével, társadalmával való közösségét megszakítva, idegenné és társtalanná tegyen. A válság szerintem — és elég bő idézeteim tanúsítják, hogy sok mások szerint is — éppen az ilyenfajta „misszióhoz” való vak ragaszkodásból ered. A megítélt múlthoz ragaszkodni azt jelenti, hogy még súlyosabb ítélet alá kerülünk. Félelmes az az ige, amit Urunk mond magukat látóknak valló embereknek: „Ha vakok volnátok, nem volna bűnötök; ámde azt mondjátok, hogy látunk: azért a ti bűnötök megmarad.” Az úgynevezett keresztyén szolidaritás tulajdonképp nem más, mint egy splendid isolation, az a furcsa keresztyén gög, amely elfelejti azt, hogy ő is ember, sőt a másik is ember, sőt a bűnösök között éppen ő, a keresztyén az első (már ti., ha Pált követi és nem a magaválasztotta istentiszteletben jár). Talán elég alaposan kifejeztem, mennyire nem vagyok hajlamos a rossz útra visszakanyarodni és mennyire értékelem az olyan valóságos úttörést, amilyen a Livingstone-é

vagy korunkban Schweitzer Alberté. Akik bizony az utat úgy mutatják, hogy az egyház válságából s a misszió csődjéből egy dolog megmaradt és őrizhető: a diakonia. Tehát a tett bizonyágtétele, mint elsőbbségi joggal rendelkező örökségünk a mi Urunktól.

De vajon képesek vagyunk-e erre? Azt kell válaszolnunk, amit Bonhoeffer mondott: nem. Tehát hol a segítségünk? Mi az, amit megtehetünk még akkor is, ha esetleg az ún. aktív missziói munka ajtaja bezárult előttünk? Mindenki látja-tudja, hogy az egyetemes helyzetképen túl, amit adni igyekeztünk, a mi helyzetünk pontosan ilyen. Tehát így kérdezzük: Mit tehetünk mi most a misszióért?

Egy dolog egészen bizonyos. Soha semmilyen egyház, sehol a föld kerekiségén nem lehet olyan helyzetben, amikor a misszióért valami tennivalója ne lenne. Ugyanígy nincs olyan egyes keresztyén ember sem, ha beteg, ha rokkant, ha öreg, hogy ne lenne végső fokon még mindig valami szent feladat, amit végeznie kell.

Ez az egy, amit tennünk kell: az imádság. Remélem, eddigi fejtegetéseim után meglepő lesz, hogy ebben a révből látszom kikötni. Mintha mindazok után, amiket megállapítottam s amiket rettentően valóságos nyomorúságunknak tudok és vallok, most egy quietista-pietista nyugvópontot keresnék. Nos, erről szó sincs. Az igaz, hogy imádkozni nagyon sokan „tudnak”, akár mohamedánok, akár keresztyének, akár másfajta pogányok. De amit mi a mi Urunktól tanultunk és tanulhatunk, az *valami egészen más*.

Az imádkozásban legelső sorban megszűnik az a kínos tudat, hogy ezt is, azt is jóvátehetetlenül elrontottuk és most ezt is, azt is másképp és jobban kellene tenni, de már késő, vagy már nem vagyok olyan helyzetben és állapotban, hogy ezt a másképp tenni tudjam. Amikor a zsoltár szavai szerint „elől és hátul körülzártál engem”, akkor nyílik meg az az út — és ez az út mindig nyitva van —: „fölöttem tartod kezedet”. Az imádság első és utolsó sorban az alázatosság és a bizalom iskolája. A magunk tehetetlensége fölött uralkodik az a hit, hogy van Urunk, aki nem tehetetlen, sőt, aki mindent megtehet, amit akar és vele — csodák csodája! — lehet beszélni! Nemcsak a magunk nem lebecsülendő kísértéseivel való harcra s a mindig megkötözött bűn elleni küzdelemre az igazi harcterünk az imádság. Sokkal fontosabb ennél az imádkozás végtelen lehetősége, a saját kis életünkön kívül a többiekért, a másokért, a mindenkiért való könyörgés. „Intelek azért mindenkinek előtt, hogy tartassanak könyörgések, imádságok, esedezések, hálaadások minden emberekért, királyokért és minden méltóságban levőkért, hogy csendes és nyugodalmas életet éljünk, teljes istenfélelemmel és tisztességgel” (1 Tim 2:1—2). Pontosan ez a „mindenkinek előtt” hiányzik az egyház könyörgéséből.

Itt válik igazi harctérre az imádkozás. Nagyon nehéz leküzdeni a természetünkben levő gögöt, felfuvalkodást és ehhez hasonlókat és tudomásul venni, hogy csak egy ajtó maradt nyitva. Az Ő mindenható ereje mindvégig megmaradt az Ővének. „Dicsőségemet másnak nem adom”. Nem arról van szó, hogy a magunk emberi munkájához kiegészítésképpen még jó és hasznos az imádság is. A létünk gyökéréig át kell érezni, hogy amikor

minden emberi erőfeszítésünk lehetősége eltűnik és minden emberi újakezdés előtt az ajtó bezárult (legtöbbször úgy, hogy magunk csaptuk be), egyetlenegy még mindig megmarad: az élő és feltámadott Úr, akinek „adatott minden hatalom mennyen és földön”.

Amikor ehhez a végső lehetőséghez nyúlunk, ismétlem, két dolognak kell egyszerre megszületnie és állandóan újraszületnie bennünk. Ez a kettő: egyrészt a magunk tehetetlenségének, másrészt az Ő jóakaratu mindenhatóságának aláztatosságban és bizalomban való fölismerése. Végső fokon van itt az értelmünk számára egy megoldhatatlan rejtély: Isten mindent az Ő eleve elvégző szabad kegyelméből cselekszik, tehát minden az Ő akaratából megy végbe, — másrészt tetszett neki világkormányzó munkájába valamilyen módon beleilleszteni a mi imádságainkat is. Éppen azért, mert ez emberfeletti (szó szerint értem!) feladat, a tanítványoknak mindenkor az első imádságuk az, hogy „Uram, taníts minket imádkozni!” Csak azért lehet és szabad imádkoznunk, mert Ő maga hatalmazott fel rá. Csak az történik, amit Ő akar? Igen, sőt, az imádságban magunk is azt kérjük, hogy *legyen meg* az Ő akarat. De már ebben a kérdésben implicite benne van, hogy *még nincs meg*. Tehát legyen meg, vagyis, ami még nincs, ami hiányzik, ami tényleg segítség, az éppen az Ő akaratának teljesevével történjék meg. Imádságaink döntő része az, amikor a másik ember javát akarjuk szolgálni. Megdöbbenő, hogy milyen nehéz, sőt milyen lehetetlen egyik embernek a másikon valóságosan segíteni. Hiszen ott, ahol az ember lényének központja van, abban a rejtett mélységben, ahol indulataink, érzelmeink, gondolataink és elhatározásaink születnek, ott egyedül Isten Lelkének van szuverén szabadsága beavatkozni, teremteni, sőt újjáteremteni. Említettük már, hogy a Szentháromság ökonómiáján belül a Fiú ígéretet tett, hogy az Atya ad Szentlelket azoknak, akik kérik. Ezt az újjáteremtő és gyümölcsöt termő Lelket az imádság által vehetjük mi is igénybe. Ez annyira egyetlen és végső lehetőségünk a másik ember igaz javának szolgálására, hogy még Urunknak is, amikor emberré lett, ez volt egyetlen lehetősége, még olyan jóindulatú és önmaga felől legjobb meggyőződésben élő tanítvány számára is, mint amilyen Péter volt. Mondhatott neki az ő Mestere akármilyen megrázó figyelmeztetést, semmi emberi eszköz nem volt arra, hogy őt önbizalmából fakadó bukásától megórizze. És itt van feljegyzve: „De én imádkoztam érted”. Ennek az imádságnak hatalmas ereje érte utól a főpap udvarán könyvekre fakadó Pétert és ez termette meg a pünkösdi prédikátort, aki a Lélek erejével tudta hirdetni a bűnbánatot és megtérést úgy, hogy igehirdetése által létrejött az első keresztyén gyülekezet.

Vajon a mi Urunk nem közbenjárónk-e most is? Nem azt hisszük-e róla, hogy esedezik miérettünk? Amikor tétova bizonytalanságunkban úgy vagyunk, ahogyan a nagy őszinteségű Pál vallja: „amit kérnünk kell, amint kellene, nem tudjuk”. — vajon nem áll-e sziklaszilárdan az Úr ígérete: „... maga a Lélek esedezik miérettünk kimondhatatlan fohászkodásokkal” (Róma 8:26).

És vajon nem imádság által születhetnék-e meg újra, ami már egyszer elromlott, ti. az egyház missziói szolgálata? Ha a kieli tudósnak igaz van, hogy mögöttünk 1500 év tévedése vet árnyékot, vajon az imádságban megfrissülő keresztyén egy-

ház nem találhatná-e meg tényleg az utat az egészen másképp végzendő jövőendő szolgálata felé?

Régen, régen foglalkoztat már engem, amit talán túl sokszor is emlegetek, az egyház, illetve a keresztyénség *hiteleképessége*. Az imádsággal kapcsolatban is hangsúlyozni kell, hogy jaj, de nagyon hamar megterem az imádkozó egyház életében a kegyes szavak mögé rejtőzködő öngazság, a hívő bizonyágtételt megcsúfoló egocentrikus életszemlélet. Az egész Bibliánk bőven ad megrendítő intelmeket a hamis imádkozás ellen. A prófétai szó az imádkozó népet így inti: „Ha eljöttök, hogy szímem előtt megjelenjétek, ki kívánja azt tőletek, hogy pitvarimat tapossátok? ... bünt és ünneplést el nem szenvedhetek... ha kiterjesztitek kezeiteket, elrejtjem szememeit előletek; sőt, ha megsokasítjátok is az imádságot, én meg nem hallgatom: vérrel rakvák kezeitek” (Ésaías 1:12–15). És hogy a legelrettetőbb újszövetségi példát említsük: milyen szépen és szárnyalóan imádkozott a templomban a farizeus, aki „nem volt olyan, mint egyéb emberek”! Péter apostol levelében van egy mehökkentő mondat: „... a ti imádságaitok meg ne hiúsuljanak” (1 Pét 3:7). Ott éppen a családi életéről van szó s a férfiakat inti tisztességre, nehogy imádsággal akarják pótolni azt, ami az ő dolguk. De ez vonatkozik az emberi együttélés, tehát nemcsak a család, hanem a népek és az egész világ életére is. Lehet „a Krisztus keresztségét hiábavalóvá” tenni (1 Kor 1:17) és lehet az imádságot meghiúsítani — az életünkkel. Volt igehirdetésem, amelyikben éppen arról szóltam, hogy „*imádkozik-e az életünk?*” Az imádkozó lélek állandóan tágul hitben is, szeretetben is és reménységben is. Lassan vagy gyorsabban, de ha az Úrtól tanul, imádságai túlnőnek a személyes élet s a közvetlen környezet körén. Nem úgy nőnek túl, hogy ezeket elhagyja, hanem úgy, hogy egy mindig szélesebb ölelésű szeretetben ezek is megtalálják a maguk helyét. Ha ez a növekedés, ha a szeretetnek ez a fajta tágulása, amelyért Pál olyan megrendítően könyörgött a gyülekezet számára (Ef 3:14–19) nem következik be, akkor az a fajta hívő ember szaporodik egygyel — pedig, sajnos, úgyis sok van belőle —, amelyik talán öntudatlanul egocentrikus, vagyis farizeus módon él és aztán úgy is imádkozik. Lehet, hogy az ilyen szűkkeblű farizeus valaminő kitértő önzést alakít ki magában és így tudja imádságaiba kapcsolni azokat is, akiket akár vér szerint, akár hajlam szerint a magáénak vall. Az ilyen — akár szűk, akár tágabb — önzésbe záult imádkozás magának az imádkozásnak a hitelét rontja és teszi a világ előtt méltán a csúfolódás céltáblájává.

A legtöbb csalódásnak és hitben való hajótörésnek oka éppen az olyan meg nem hallgatott imádság, amelyben magunk emeltünk gátat az isteni jóakarathoz. Ne felejtjük el, hogy sokan imádkoznak és mégis mély igazságot fejez ki Luther, mikor azt mondja, hogy az Úr Jézusnak sok mártírja között legnagyobb mártír a Miatyánk. Egyikünk sem él izolált életet, hanem része és tagja vagyunk az emberi életközösség különböző csoportjainak. A családjunk sorsa erősen befolyásol — a népünk sorsa, amelynek bűnében és bűnhődésében, örömeiben és szenvedésében osztozunk, — és mindig reálisabb kézzeltapinthatóságban az egész emberiség sorsa a miénk is, mert nemcsak az Ige szerint teremtettünk egy vérből, hanem sorunk és jövődönk is mélyen összefügg. Minél in-

kább öntudatosítjuk magunk előtt ezt a közösségi gondolkodást és érzületet, annál jobb. Gondoljunk a próféták vagy az apostolok imádságaira. Milyen kelvős följegyzés van arról, hogy mit kértek a maguk számára, és milyen bő értesülésünk van azokról a forró, odaadó, önazonosító könyörgésekről, amikor egyéni életüktől külső látszat szerint távol eső dolgokért imádkoznak. A nép, amellyel azonosítják magukat, az Isten ügye, amelyben benne élnek, s amely odáig terjed, hogy éppen az imádsággal kapcsolatban világossá lesz előttük az imént idézett apostoli levél folytatása: „A mi megtartó Istenünk azt akarja, hogy minden ember idvezüljön és az igazság ismeretére eljusson”. Ez a „minden ember”, a Pál sokszor használt kedves kifejezése terjeszti ki igazán az imádság lehetőségét s adja meg újszerű — bizony mindig újszerű — feladatát és kötelezettségét.

A modern misszió életével függ össze egy regényrészlet, amit egy Dél-Afrikában élő keresztyén ember írt: „Már késő...” címen.<sup>15</sup> Alan Paton regénye minket most abból a szempontból érdekel elsősorban, ami a regény főhősének imádságaival kapcsolatos. Ez a szerencsétlen és egész családját tragikus helyzetbe sodró fiatal rendőrtiszt az afrikai búr területen él, ahol szigorú faji törvények vannak, s ezek egyebek közt a fehér-fekete fajú emberek egymással való viszonyát is rendkívül szigorúan szabályozzák. Nos, a férfi, aki a faji alapon hozott „Erkölcsei Törvény” védelmezői közé tartozik hivatásánál fogva —, s minden jel arra mutat, hogy egy percig se jut eszébe e törvények helyes és igazságos voltában komolyan kételkedni — örült és vak szenvedélyes szerelemben esik egy fekete leány iránt. A férfinak felesége és két gyermeke van, az afrikai nőnek is van már valakitől egy törvénytelen gyermeke. (Hogy az a leány hogyan bukott el, erre a kérdésre a regény, sajnos, nem ad feleletet.) A szenvedély mind hatalmasabb erővel jelentkezik a fiatal rendőrtiszt életében, ő pedig buzgón imádkozik, hogy Isten szabaddá tegye őt meg ettől, sőt az odakerült, komoly ígértető fiatal lelkéstől éppen az imádságra vonatkozó ígéretek nagy prédikációját hallja és ezen az alapon — tehát látszólag egyenesen az ígéretekbe fogódzkodva — könyörög és esedezik és mégis — sorozatosan elbukik. A regény — jó regény, mert írója ismeri ezt a szörnyű valóságot, amelyről könyvét írta. Valami hiányérzet mégis van bennünk: az egész könyv, *mintha* az imádság meg nem hallgatásáról, Isten könyörtelenségéről, a szenvedély és bűn győzelméről szólna. Hát ilyen eredménytelen az imádkozás? Hiába van meg a szerencsétlen „áldozat”-ban a becsületes jóakarát és hiába van mögötte még az Ige ígérete is, nincs aki segítsen? Nos, a háttérben van egy mély igazság, amit a könyv nem mond el, de rá kellene jönni a keresztyén olvasóknak. (A nem keresztyén olvasók nyilván csak azt fogják kiolvasni belőle, hogy íme még sincs Isten, aki az imádságot meghallgatná.) A bukott hős imádságában nyoma sincs annak a kollektív bűnbánatnak, amelyben neki az „uralkodó” fehér faj gyalázatos elnyomásáért, megkülönböztető és lealacsonyító törvényeiért szenvednie kellene úgy, mintha ő maga hozta volna ezeket a törvényeket. A kollektív bűnbánat egyéni és személyes elfogadása olyan újfajta imádkozást teremtene, amelyből nyilván a hit győzelmes ereje sugározna elő.<sup>16</sup>

Amikor e sorokat írom befejezésül, éppen olvasom a felhívást az ez év március 17-én kezdődő úgynevezett „világéhség elleni hét”-ről. Az Egyházak Világtanácsa főtákarára külön körlevélben hívja föl a 201 tagegyházat, hogy a gyülekezetek március 17-én tartsanak imádkozó napot a világ éhezéért és azért az UNO szervezetért, amely a világ táplálkozása és gazdasága elősegítésére szolgál. Ez a szervezet (FAO) kezdeményezte ezt az „anti-Hunger-Woche”-t. Bízunk abban, hogy az imádságot engedelmes cselekvő áldozatok fogják kísérni és távol marad tőlük az a kísértés, hogy valami „jócselekedetnek” tartsuk ezt a segítő akciót, nem pedig olyan *kötelességnek*, amilyenről Schweitzer Albert vallott. Minél több és minél őszintébb, vagyis minél inkább hátsó gondolatok nélküli lesz az a segítség, amellyel a „beati possidentes” a szükséget szenvedő százmilliókat valóban testvérként kezeli — minél több olyan akciót és embert, mint amilyen Algériában folyik az áldott szívű Hellstern vezetésével —, annál több remény van arra, hogy missziókon Isten könyörül. Mert rajtunk és missziókon semmi más nem segíthet, csak az, ha Ő könyörül rajtunk.

D. dr. Bereczky Albert

<sup>1</sup> Erdemes figyelni az árulkodó fogalmazásra: „...sem gyarmatunk, sem számottevő külmisszióknak”. Mintha magától értetődőnek látszanék már az összefüggés.

<sup>2</sup> Zeichen der Zeit, 8—9/62: Orthodoxie im Herzen Afrikas. 327. l.

<sup>3</sup> Némi joggal hangozhat az ellenvetés, hogy most éppen megint az ellenkező kísértés fenyeget, ti. „mintha csak egyetemes kegyelem lenne, s anthropológiánk már-már anthropocentrikussá válik.”

<sup>4 5 6</sup> VIII. Püspöki jelentés, 1955. december 1.

<sup>7</sup> Központi Bizottság, St. Andrews, 47. sz. irat.

<sup>8</sup> Rolleban a Missziói Világszövetség és az Egyházak Világtanácsa egyesülését előkészítő bizottságban némei amerikai egyházi emberek megdöbbenve emelték föl fejüket, mikor arról mertem beszélni, hogy az egyház végső fokon eschatologikus jelenség és minden munkáját a végső reménység fényében kell néznie. A bizottságban majdnem érthetetlen szó volt néhány amerikai barátunk előtt az *eschatologia*.

<sup>9</sup> Mikor IX. Pius életéről szóló könyvet olvastam, azt a kissé meglepő följegyzést is találtam, hogy egy nagyrabecsült olasz pap 1839-től kezdve életfeladatául tűzte ki, hogy fiatal néger leányokat hozzon Afrikából, — közbe itt-ott fiúkat is —, hogy őket a keresztyénységben nevelje föl. Jámber papunk az alexandriai rabszolgapiacra vásárolta a kiszemelt fiatal leányokat és különböző kolostorokban Franciaországban, Olaszországban és az osztrák tartományokban apácákká neveltette őket. Hát volt ilyen misszió is.

<sup>10</sup> Zeichen der Zeit, 8—9/62.

<sup>11</sup> Idézte: „Die mündige Welt” és „Widerstand und Ergebung” c. munkákból, lásd Zeichen der Zeit, 8—9/62.

<sup>12</sup> Junge Kirche, 1960. nov. 10. (Fordítás az Aktuellből, Kopenhagen.)

<sup>13</sup> Die Zeichen der Zeit, 7—8, 60.

<sup>14</sup> Fritz Baade: Wettlauf zum Jahre 2000. Unsere Zukunft: ein Paradies oder die Selbstvernichtung der Menschheit. Hamburg, 1960. — (Magyar kiadásáról l. Th. Sz. 1962. 117.)

<sup>15</sup> Magyar kiadásáról l. Th. Sz. 1960. 248.

<sup>16</sup> Gerhard Bassarak a Zeichen der Zeit 1960/10. számában írt egy figyelemre méltó tanulmányt. „Vom Beten der Christen.” Ebben ő is az imádság közösségi jellegét hangoztatja és a világegyházi imádságról azt vallja, hogy ehhez hozzátartozik a tájékozottság is a világ és benne a politikai élet problémáiról. „Kiélezve azt mondanám: azt, hogy szabad imádkoznunk, a Bibliából tanulhatjuk meg. Azt, hogy miért kell imádkoznunk, az újságokból olvashatjuk.”

## Szentírás — tradíció — tradíciók

— Gondolatok a Hit és Szervezet montreáli konferenciája előtt. —

A Hit és szervezet bizottsága az 1952-ben tartott lundi konferenciája után júliusban Montreálban ül össze, alig néhány héttel a II. Vatikáni Zsinat második ülészaka előtt. A lundi konferenciára annak idején a magyar protestáns teológia nemzetközi feltűnést keltett hozzászólást küldött, mert kellő időben hozzájuthatott a tanulmányi előkészítő anyaghoz.

Már a lundi konferencia előkészítő anyagában és a konferencián erős „katolizáló tendenciák” mutatkoztak. Ennek egyik jele az volt, hogy az újabb újszövetségi, közelebbről bultmanni írásmagyarázat melléktermékeként a „tradíció” kérdésében a közös evangéliumi protestáns álláspont nem érvényesült egyöntetűen, a reformáció szellemében. Erősen megmutatkozott már akkor az az „átértékelési folyamat”, ami a bultmanni újszövetség-tudomány nem szándékos vetületként a protestáns rendszeres teológiában (dogmatikában) manapság még erősebben hat.<sup>1</sup>

A montreáli konferencia előkészületeiről eddig csak nagy vonalakban adtak tájékoztatást;<sup>2</sup> a montreáli megbeszélések alapjául szolgáló tanulmányi anyagot e sorok alá idején (március végén) még nem ismerhetjük. Így a magyarországi egyházaknak már aligha nyílik arra módjuk, hogy széles körű közösségi tanulmányi munkával szójának hozzá a kérdésekhez. Már pedig ezek a kérdések nagyon is érdekelnek bennünket. Miért? Nyilvánvaló párhuzam állapítható meg a Vatikáni Zsinat és a montreáli konferencia témái között (lásd a 3. jegyzet végét). Ez önmagában örvendetes az ökumenikus mozgalom szempontjából. Annak a barátai vagyunk, hogy az egység felé vezető úton az alapvető dogmatikai kérdéseket, éppen az elválasztó kérdéseket kell jól megtárgyalni és nem szabad ezeket egy gyorsan lépkedő prakticzizmussal átlépni, jelentőségükben lebecsülni. Nyugtalanító a Hit és Szervezet eljárásában mind az, amit nem közölnek kellő időben, mind az, amit pl. Minear cikkében már olvashatunk, mert úgy látszik, hogy a romanizáló tendenciák Montreálban erősen szökhöz fognak jutni. A Lundban kitűzött montreáli négy fő téma is olyan terület, ahol erre tág tér nyílik: 1. Krisztus és az egyház. 2. A tradíció és a tradíciók. 3. Istentisztelet. 4. Institucionalizmus. Minear cikkében protestáns teológus számára az a nyugtalanító, hogy már elég problémátlanul emlegeti a kijelentés forrásai (plur.), a tradíció, a katolicitás, az univerzalitás stb. szavakat, mintha a bennük rejlő kérdések javarészt mögöttünk és nem előttünk tátonganának. Azt írja, hogy már nyomtatják az előkészítő iratokat, de „még túl korán van ahhoz, hogy tartalmukról áttekintést adjanak” (2. lap). Az előkészítő munkát Minear szerint a lundival szemben az jellemezte, hogy inkább közös tanulmányozás, mint „összehasonlító egyházismereti” munka volt. A montreáli konferencián a következő munkacsoportok elé kerül a földolgozott tanulmányi anyag: I. „Az Egyház Isten tervében”. II. „Szentírás, tradíció és tradíciók”. — III. „Krisztus váltságmunkája és egyházának hivatala” (Amt seiner Kirche). — IV. „Az istentisztelet és

Krisztus egyházának az egy-léte” (Einssein). — V. „Mindnyájan, akik egy helyen laknak: az egybenövés folyamata” (3 k. lap).

Ha arra gondolunk, hogy a II. Vatikáni Zsinat következő ülészakán milyen tárgyak várnak elintézésre,<sup>3</sup> szembeötlő a párhuzam. Ez jelenthetné azt, hogy a három nagy egyházcsoportra oszlott történelmi keresztyénség, amely két úton keresi az egységet — az Egyházak Világtanácsa útján, illetve Rómában — különös isteni gondviselés következtében ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkozik. Ezért is nagyon örülnénk, ha már kezünk között lehetnének az előkészítő tanulmányok. Hogy a Vatikáni Zsinat előkészítő szervei az utolsó percig titkolódnak még a zsinati atyák előtt is — az érthető. De azt nagyon sajnáljuk, hogy a montreáli tanulmányi anyag még nincs a kezünkben; valami ökumenikus-politikai taktika visszatartja.

A lundi konferencia során, mint már mondtuk, erősen megmutatkozott az az eltolódás, ami a modern protestáns teológiában a szentírás és a tradíció viszonya kérdésében a bultmanni teológia hatására, de a római katolikusokkal folytatott ökumenikus párbeszéd hatására is, érvényesül. Azt is tudjuk, hogy a Vatikáni Zsinat első ülészakán milyen heves vitát váltott ki éppen a kijelentés forrásainak a kérdése. Mindezek arra készítetnek, hogy a dolog jelentősége miatt az előkészítő iratok ismerete nélkül is foglalkozzunk a szentírás, a tradíció, a kijelentés forrásai kérdésével protestáns állásponttról. Teljes tudatában vagyok annak, hogy már ez a kifejezés: „protestáns álláspont” támadható, hiszen — mondhatná valaki — : Ugyan hol van egységes protestáns álláspont ezekben a kérdésekben? Természetes, hogy az utóbbi évek ökumenikus beszélgetései során nyugateurópai és amerikai teológusok közül sokan sok engedményre hajlandók voltak, legalább a fogalmazás területén, csak hogy előbbre haladjon az egység ügye. Nem számoltak azonban azzal, hogy ha a római egyház sok minden reformra és újjáépítésre hajlandó is ma már, de ha az egyház, a szentírás, a „tradíció”, a kijelentés forrásai (plur.) kérdésében a Tridentinumtól és Vaticanumtól lényegében eltérő engedményt tenne, csak egy hajszálnyit is, megszűnnék az lenni, ami. A II. Vatikáni Zsinat legizgalmasabb vitái alatt, a római egyházban „forradalmi., hangok közben is, újból és újból megszólalt a legmagasabb pápai megnyugtató: nem történhet változás a lényeges kérdésekben, csak arról van szó, hogy az egyház a tanai megfogalmazásában alkalmazkodjék a modern időkhöz: „Ma igazán arra van szükség, hogy az egész keresztyén tan minden engedmény nélkül egy új fázisra által mindenki elfogadtassék. Vidám és nyugodt lelkiismerettel kell erre nézve azokat a hagyományozott tételeket, amelyek a Tridentinum és az Első Vaticanum aktáiból következnek, megvizsgálni és értelmezni. Ezt a tant a maga egész teljességében és mélységében meg kell ismerni — amire a katolikus és apostoli keresztyén hit minden komoly vallója szenvedélyesen vár —, hogy a szíveket tökéletesen folygyútsa és áthassa. Igen, ezt a biztos és állandó

tanítást, amelynek hittel engedelmeskedni kell, úgy kell tanulmányozni és magyarázni, *ahogyan korunk megköveteli*. Mert egészen más dolog a Depositum Fidei vagy azok az igazságok, amelyek a megtárgyalandó tanban benne foglaltatnak, és megint más<sup>4</sup> dolog az az út és mód, ahogy hirdetik őket, természetesen *ugyanabban az értelemben és jelentéssel*. Erre kell sok figyelmet fordítani... (A pápa 1962. okt. 11-i beszédéből vett idézett; a *dólt* szedést a cikkíró emeltette ki; id. Herder-Korrespondenz, 1963. január (XIV/4/203. lap).

Ahhoz, hogy a jelenlegi ökumenikus helyzetet és a belőle esetleg az evangéliumi egyházakra hátráló károk lehetőségét megérthessük, szükséges egy rövid teológiatörténeti áttekintést adnunk. A „tradíció” kérdése az újabb protestáns teológiában nem a rendszeres teológia területén vált hevennyé először, hanem az újszövetségi tudományok területén.

(1) A reformáció óta a *tradíció kérdése* a „szentírás vagy tradíció” (prot.), illetve a „szentírás és tradíció (róm. k.) párosításban fogalmazódott. A reformáció föl akarta szabadítani az evangélium üzenetét a reá rakódott hagyományoktól és lényegében — ha viharos gyorsasággal is — valami hasonlót csinált a *sola scriptura* elve kimondásával, mint amit az egyház csinált története elején az Újszövetség iratainak a kánonná formálásával.<sup>5</sup> Az egyháznak kezdetben az Ószövetség volt a Bibliája; de ezt a könyvet, a kijelentéstörténet dokumentumát, a kijelentéstörténet utolsó, döntő eseményéből, Jézus Krisztusból értelmezte. Az ősegyház eleinte szinte észre sem vette, hogy Bibliája mellett apostoli és nem-apostoli iratok is keletkeztek az evangéliumnak a szolgálatára. Sem az evangélistáknak, sem Pálnak, sem a többi apostolnak nem állt szándékában „adalékokat” írni egy tervezett „újszövetségi kánonhoz”. Isten ígését az Ószövetség mellett a *viva vox evangelii*-ben látták: *Jézus Krisztusban és a Krisztus-eseményt továbbadó, meghirdető bizonyágtételben*. A bizonyágtétel, a kérügma már az apostoli korban többféle típusban nyújtotta az egy örömhírt. A görögséggel találkozott, majd összeötvöződött keresztyén gondolkodásban egyre többféle tanítás támadt és ez egyre több zavart okozott. Gondoljunk csak a gnózis okozta nagy válságra. Ez a bizonytalanság fokról fokra rákényszerítette az egyházat, hogy egy norma alá álljon és e norma alatt állapítsa meg: *mit lehet a kialakult tradícióból, az ellentmondások közül az egyházra bízott üzenet tartalmának tekinteni és mit nem?* A kérdés formai és tartalmi egyszerre. Az egyház a tartalmi kérdést azzal a formális fáradozással oldotta meg, hogy viták, zsinatok sorozatán át végül is megállapodott az újszövetségi kánonhoz tartozó iratokra nézve (Hippo 393, Karthago 397 és 419). A folyamat a végső döntésnél sokkal korábban kezdődött (a II. sz. első felében) és benne éppen a folyamat kezdete, az *elv* a fontos: az a tény, hogy az egyház a történelem egy pontján húzott egy vonalat és azt mondta: „Eddig tart az apostoli tradíció; minden egyéb tradíciót ennek a mértéke alá kell helyezni.” Barth helyesen fogalmazta meg e folyamat lényegét: „Így hát a kánontörténet fölismerhető magja az, hogy a legrégebbi hagyomány bizonyos alkotórészei a különböző egyházak keresztyénei között mindenféle ingadozás közben ténylegesen fölülkerekedtek; olyan folyamat ez, amelyet a tulajdonképeni és formális, zsinati határozatokkal és más

úton történő kanonizálás utólag csak megerősíteni tudott. Valamikor és valamilyen mértékig... éppen ezek az iratok, éppen azáltal hogy kánoniak voltak, maguk gondoskodtak arról, hogy éppen ezek később kánoniaknak ismertessenek el és *proklamálódhattak*” (Kirchl. Dogm. I/2, 525). A végső döntések idején a kiválasztás alapelve az volt, hogy a kánonba azt vették be, amit hitük szerint „apostoli” eredetűnek és így az apostoli tanítás hűségese őrizőjének tartottak. *Történetileg* tehát úgy látszik, hogy előbb volt az egyház és a prédikáció a kánonnál; formailag, historióailag valóban így is állanak a dolgok. Van azonban a dolognak egy *tartalmi* vagy *hittani* szempontja is. Tartalmilag pedig mégis az a helyzet, hogy az egyház a kánon kérdésében nem a *tekintély* szavával, hanem az *engedelmesség* szavával döntött: *az egyház egy norma alá állt minden hagyományával együtt*.

De a kánon kialakulása után sem tudott az egyház megszabadulni a tradíció további elburjánzásától; ez vezetett végül az egyház keleti és nyugati felének a szétválásához.

Luther volt arra hivatva, hogy az egyház tradíció-elzárta történeti horizontját áttörje és újból *visszanyúljon a Bibliához, az egyház igazi tradíciójának a forrásához*. Messze vezetne annak a részletezése, hogy Luther, a reformátorok (az óreformátori teológia) mennyire az élő Jézus Krisztusban látta Istennek a kijelentését, mennyire küzdött a *kánonon belül* az evangélium megragadásáért, és hogy alapján véve nem akart ennek a kijelentésnek a helyére sem egy „papírpapát”, sem egy új, immár „protestáns” tradíció-folyamatot ültetni (hitvallások, káték). De a könyvesvallásoknak megvan a maguk törvényszerűsége (*Habent fata sua libelli...*): a megújulással szemben elzárkózó középkori egyház a Tridentinummal a maga részéről annyira hangsúlyozta az egyház és tradíciója szerepét a szentírás értelmezésében, hogy ez a megmerevedés az evangéliumi egyházakban is olyan szentírás-teológiát fejlesztett ki, amely nincs minden tekintetben összhangban a bibliai történeti kijelentéssel.

A *sola scriptura* elve mindenek fölött *hermeneutikai* elv és úgy értendő, hogy a szentírás önmagát magyarázza („*Sacra scriptura sui ipsius interpres*” WA. VII, 96—100). Ebben jut legélesebben kifejezésre a *reformáció formai alapelve*. De természetesen ez a *formai alapelv egyben tartalmi is*, csak éppen helyesen kell értelmeznünk: azzal a másik reformátori igazsággal összefüggően, hogy *Jézus Krisztus a szentírás értelme*. A reformáció ezzel a formai és tartalmi alapelvvel küzdött a *tradíciónak az önállósulása és az evangélium fölé kerekedése ellen*, ami a reformációnak tulajdonképpen az oka is volt.

(2) Az egyes teológiai tudományágak önállósulása és sajátos módszereik kialakulása, különösen a *modern biblialtudományé*, oda vezetett, hogy a protestáns ortodoxianak a Bibliáról szóló dogmatikai tanítása számos ponton tarthatatlanná vált. Ez jut kifejezésre a modern újszövetség-tudomány révén is, amelynek minden irányzata egyetért a következőkben: Az Újszövetségben sem *egy* tradícióval van dolgunk, hanem *többel*; különböző bizonyágtevők *különböző típusú tanításai* mutatnak egy központ, a Jézus Krisztus felé. Az újszövetség-tudomány mai legradikálisabb irányzata (a Bult-

mann-iskola) igen nagyfokú történelmi szkepticizmussal, sőt agnoszticizmussal azt állítja, hogy erről a Jézusról történelmileg úgyszólván semmi bizonyosat nem tudunk mondani; csak az áll rendelkezésünkre, amit „az ősgyülekezeti tradíció” ránk hagyott és ez a tradíció tele van már az Újszövetségben kibékíthetetlen ellentmondásokkal. Mondanom sem kell, de hely sincs a részletezésére, hogy ez így tarthatatlanul túlzott állítás.

Mivel azonban ez az imént nagy vonalakban változott újszövetségi írásmagyarázati irányzat éppen Németországban, a reformáció hazájában szinte egyeduralmat élvez, amelynek alig lehet ellentmondani a „tudománytalanság” vádjá és elszigetelődés fölidézése nélkül (lásd *Stauffer* sorsát), nem csodálkozhatunk azon, hogy aggódó dogmatikusok engedékenyebbek reformátor eleiknél mind a tradíció kérdésében, mind abban, hogy mekkora szerepet és jelentőséget tulajdonítsanak az egyháznak és tanítói hivatalának az írásmagyarázat területén. Ez azután — közvetlen római katolikus hatás nélkül is — „saját talajon” olyan dogmatikai, exegetikai, homiletikai és egyházi jogi képződményekhez vezetett protestáns egyházakban is, amelyek a különböző történelmi eredet ellenére is a római egyház megfelelő tanításaival homológiában állanak (vö. pl. *Theol. Szemle*, 1961 (4) 140 kk. kül. 153. lap 5. j.).

A protestáns teológiának ebben a legújabb fejlődésében az az egy föltétlenül nyereségnek tekintendő, hogy a szentírás betűjének a rabságából kiszabadítja vagy legalább is kiszabadíthatja a *viva vox evangelii*-t, a történelmi és élő Krisztusról szóló bizonyágtételt. De megvan az a veszedelme, hogy a *sola scriptura* modernül is értelmezhető elvén csorba essék és teret kapjon a *római katolikus típusú tradíció-fogalom*. Ennek minden jele megmutatkozott már Lundban.

(3) A kérdéssel szorosan összefügg az *apostolica successio*, ezzel ismét a *katolicitás* és az *universalitás*, az *egység* kérdése. Római katolikus fölfogás szerint a tradíció letéteményesei már az írásba foglalás előtt az apostolok és utódaik, a püspökök voltak. A tradícióért a püspökök szakadatlan sora kezeskedik, akik a római püspök fősége alatt kizárólagos őrzői és értelmezői a tradíciónak, amelybe a modern római katolikus dogmatika a szentírást is beleérti. Messze vezetne, ha itt részleteznék azt, hogy ez az *apostolica successio*-fogalom nem vezethető le az Újszövetségből, sőt az az ellenkezőjét tanítja: az *apostolság egyszeri, megismételhetetlen, folytathatatlan*. Ezért az evangéliumi protestantizmus azt vallja, hogy a prófétai és apostoli hagyomány csak a szentírásban található; ezt a kánont az egyház nem szuverenitásánál fogva, hanem szolgálai engedelmségben, hitvallásszerűleg állapította meg; az egyház nem ura a szentírásnak, hanem minden tradíciójával együtt állandóan a szentírás ítélő mércéje (kánona) alatt áll; az igazi „apostolica successio” nem a püspöki hivatal betöltő személyek külső, történelmi-jogi kapcsolatában van, hanem a *szentírás* (apostoli tradíció) *hűséges értelmezésében és meghirdetésében*. Az imént mondottakból világos, hogy a „szentírás és tradíció” kérdéskör mennyire összefügg az egyházzal, a kijelentésről, a kijelentés forrásairól szóló tanítással, a püspökség és a pápaság tisztségével és mindennel, amiben az evangéliumi egyházak különböznek a római egyháztól. Innen nézve is egy-

séges fény hullik arra a húsz témára, amely a II. Vatikáni Zsinat legközelebbi ülészsaka elé kerül. (Lásd a 3. jegyzetben.)

A reformáció szentírás-teológiájával szemben a Tridenti Zsinat fogalmazta meg a római katolikus álláspontot. Ennek az álláspontnak hosszú fejlődéstörténete van, megszabja az egyház akkori külső és belső helyzete, és továbbfejlődött napjainkig.<sup>6</sup> Mind a Tridentinumra, mind a Vaticanumra jellemző, hogy a római katolikus egyház-fogalomnak és tradíciófogalomnak még nem adott végleges formát dogmatikai definíció alakjában.

A középkori fejlődést az jellemzi, hogy az egyház tekintélye a hit kérdéseiben — ami már az ókatolikus egyházban megvolt — egyre inkább a központi orgánumban, mindenekelőtt a pápaságban sűrűsödött. A pápák egyre inkább a tradíció tulajdonképpeni őrizőjének tekintik magukat. A *Decretum Gratiani* úgy foglalta össze a korai középkori jogi fejlődést, hogy az egyház tanítói tekintélye a szentírás és a tradíción alapul. A középkori teológia nem érzett ellentétet az írás és a tradíció között. Egyfelől *Augustinus* nyomában a szentírást tekintette a valódi elkötelező tekintélynek, másfelől azonban azt tartotta, hogy a szentírásban található hitigazságok összefoglalásra és az egyház autoritatív érvényesítésére szorulnak. Ez logikusan folyt *Augustinus*nak abból a sokat idézett mondásából, hogy: „Én semmiesetre sem hinnék az Evangéliumnak, ha a katolikus egyház tekintélye nem indítana erre”. Azzal, hogy az egyházi tekintély egyre inkább a pápában csúcsozott ki, a szentírás fölé is a pápa került, ő lett a vitás kérdések végső eldöntője. A pápának ezt a tekintélyét újból és újból kritikai hangok érintették, amelyek azonban inkább a pápaság, mint az egyház tekintélyét vonták kétségbe. Csak a középkori ún. „eretnek mozgalmak” (*waldensek, Wiclef, Huss*) szegeztek szembe az egyház tekintélyével a szentírás tekintélyét. Ebben az irányban haladt *Luther* is. A reformáció egyetértett a bírált egyházzal abban, hogy az egyházban az apostoli tekintély legyen a döntő szó, a vitatott csak az volt, hogy *mi* tartalmazza az apostoli bizonyosságot, a szentírás-e, vagy pedig ezen kívül még az egyház szóbeli tradíciója, egy állítólagos apostoli *Depositum fidei* is. A római katolikus egyház a Tridentinumban nemet mondott a reformátori hívásra: Vissza az apostoli forráshoz, a Bibliához. Sőt, igyekezett egész addigi, a forrástól elfelé haladó fejlődését megokolni. Ez következtetések végiggondolására kényszerítette; így határozta meg egyszersmindenkorra a kijelentést úgy, hogy ahhoz nemcsak az apostoli ősidők bizonyosságai tartoznak, hanem az azon alapuló tanfejlődés is, úgy, amint azt az egyházi tekintély folyamatosan a hit tárgyául megszabja.

A Tridenti Zsinaton is sok vita folyt. Egyfelől a zsinat egész pontosan *megállapította a kánont terjedelmét*, sőt az autentikus kiadását is (*Vulgata*); másfelől azonban, jóllehet voltak ilyen indítványok, *elkerülte a tradíció terjedelmének és tartalmának a pontosabb meghatározását*. Ez ugyanis akadályozta volna az egyházat a további dogmaalkotások szabadságában, és ezt el akarták kerülni. Azok az indítványok sem teljesültek, hogy a tradíción belül tegyenek különbségeket, hanem az apostoli tradíciót egyenlővé tették a szentírással és mivel külön nem említették az egyházi tradíciót a decretumban, az egyházi tradíciót egyenlő

fokra helyezték az apostoli tradícióval. Kitartottak az egyházi tradíció kötelező ereje mellett. A decretumokban az egyházi tradícióra támaszkodtak, így mindenekelőtt a Tridenti Hitvallásban. Ebben az egyházi tradíció kifejezetten az apostoli mellett áll.

A kor problémáira vet világot az a tény, hogy a Tridenti Zsinat nyitva hagyta az egyház tanítói tekintélyének kérdését: nem határozta meg pontosan, jöllehet a zsinatnak a szentírásról és a tradícióról hozott határozatai abból nyernék végleges értelmüket, ha biztosan meg lenne állapítva, hogy végső fokon ki dönt a szentírás helyes magyarázása és egy általános tradíció között. Indítványozták ugyan a zsinatnak, hogy előbb az egyház mint döntő fórum kérdésért kellene megtárgyalni, de ezt nem hallgatták meg. Abban egyetértettek, hogy a döntő fórum a csatlakozhatatlan egyház. A pápai legátusok azonban el akarták kerülni, hogy az „egyház tekintélye” kérdés fölött vita induljon, mert ez elkerülhetetlenül lánggalobbantotta volna az egyház tekintélye pontosabb meghatározása során a pápai, illetve zsinati tekintély híveinek a vitáját. A megelőző constanzi és baseli zsinat conciliáristái (ezek azok voltak, akik a zsinat tekintélyét fölébe helyezték a pápáknak) a Tridenti Zsinaton is találtak volna követőkre. Így a pápa tekintélyét annyiban ismerték el, hogy a zsinati határozatok megerősítését kérték tőle.

A pápai tekintély dogmatikai deklarációjával, a csatlakozhatatlanság dogmájának kimondásával, kerek négyszáz esztendő várta. A Tridenti Hitvallás néven ismert és máig érvényes római katolikus hitvallást — amelyet minden katolikus egyházi tisztségviselőnek le kell tennie, ezt tették a II. Vatikáni Zsinat résztvevői is —, nem a zsinat maga fogalmazta és hozta határozatba, hanem IV. Pius pápa az „*In junctum nobis*” kezdetű, 1564. november 16-án kiadott bullájában. A Tridenti Zsinatnak ez a nyitottsága a tradíciók fogalmának a meghatározásában lehetővé tette, hogy a szóbeli tradícióra és egy állítólagos apostoli *Depositum fidei*re hivatkozzanak a szentírás mellett, sőt fölött, és ezzel minden azóta hozott vagy ezután hozandó dogmatikai fejlődést jogosítsanak és az apostoli tekintély látszatával fődözzenek. Különösen kiemelkedik a két Mária-dogma (1854, 1950), amelynek a megalapozása lehetetlen az Újszövetségből, de lehetséges a határtalan egyházi tradícióból.<sup>7</sup>

(4) A tradíció-fogalom Tridenti Zsinat utáni fejlődésére jellemző, hogy egyfelől kidomborítják elmentését a protestáns szentírás-elvvel szemben, másfelől az apostoli tradíció fogalmát egyre jobban háttérbe szorítja az egyház történő életében kialakuló tradíció, a mindenkor jelen egyházi tanítói hivatala, amely a pápaságban csúcsosodik. Ez a tendencia igen fontos: az eleven egyházi tekintély fölébe kerekedik az apostoli tradíciónak. Magával hozza ez a következő fontos mozzanatot, azt, hogy így az egyház jelen tanítása és véleménye nincs föltétlenül a régi tradícióhoz kötve, hanem ellenkezőleg, a jelenkori egyház szabja meg, hogy mi csoda volt „az apostoli tradíció”. Megmutatkozott ez már erős mértékben akkor, amikor IX. Pius a Mária-dogma kimondása előtt közvéleménykutatást végzett a püspökök között, igazoltnak látta dogmameghatározó szándékát, nem törődött az elmentmondásokkal, a Szentlélek segítségét kérte és kihirdette a szeplőtlen fogantatás dogmáját. A ró-

mai egyházban a Tridenti Zsinat után következő háromszáz év azzal telt el, hogy támadták a reformatori szentírás-elvet, s csiszolgatták a tradíció-fogalmat, előkészítették a primátusról és csatlakozhatatlanságról, valamint az egyház lényegének a meghatározásáról szóló dogmát. Az utóbbi most sincs még lezárva és ez a II. Vatikáni Zsinat legnagyobb kérdése.

A protestáns egyházakban a fölvilágosodás kora óta rohamosan tért hódított a történeti-kritikai bibliai tudomány. Ebben nem szabad „a fölvilágosodás romlott gyümölcset” látnunk, hanem ellenkezőleg: ez szükségszerűleg következett a reformáció *sola scriptura*, illetve *scriptura sacra sui ipsius interpres* elvéből. A mindjobban megismert Szentírás maga szabta meg kutatásának a módszerét és eredményeit.<sup>8</sup> A római egyház a XIX. század második fele óta egyre inkább arra kényszerült, hogy a protestáns szentírásstudománnyal szemben állást foglaljon. Ez azt jelenti, hogy a „szentírás és tradíció” kérdése egy újabbal egészült ki, a *Szentírás történeti-kritikai tudományos magyarázatának a kérdésével*. Ezzel függ össze az is, hogy a történeti-kritikai bibliai tudomány az utóbbi két emberöltőben a római katolikus egyházban is egyre több munkásra talált. (Egy-egy újabb római katolikus bibliatudományi munkát nyugodtan lehet a „protestáns kritikai bibliai tudomány” címkével ellátni.) A XIX. század második felében és századunkban nagy küzdelem folyt és folyik a római egyházban a *modern világ* megemésztésére is. Egyetemes zsinatot Róma nem azért szokott egybe hívni, hogy püspökeinek legyen dolga, hanem mindig egy vagy több életbevágó kérdés szorongatja. A XIX. század első kétharmadában elszenvedett vereségére akart felelni a csatlakozhatatlanság dogmájával, de a fejlődést nem sikerült megállítania. Ez a mostani zsinat is elkerülhetelenné vált belső kérdésekkel akar leszámolni.<sup>9</sup> A római egyházban a reformáció kirekesztése óta is megvannak a válság lehetőségei, amit az is mutat, hogy nemcsak a „reformáció”, de még a „reform” szó is milyen idegességet tud kiváltani vezető katolikus hierarchákban. XII. Pius a római egyházban támadt reformgondolatokat igyekezett fékentartani vagy elnyomni. Elég, ha a liturgikus mozgalom, az új teológia, a munkáspapok kérdésében hozott intézkedéseire emlékeztetünk.<sup>10</sup> Finomabb formában az antimodernista X. Pius nyomdokaiban járt. A reformgondolatok barátságos megértésre találtak XXIII. János pápában.<sup>11</sup>

(5) A szentírás és tradíció római katolikus tanának a legújabb fejlődését két vonás jellemzi, amely nem egy irányba mutat. Egyfelől félreismerhetetlen a szentíráshoz és tudományos kutatásához történt igen erős odafordulás: az eredeti szöveg szóhoz juthat, a modern bibliakutatás nagy kérdéseit kedvezően fogadják, a klérus bibliai kiképzése erősödik, növekszik a bibliafordítások száma, igyekezik a Bibliát az egyház népéhez közel vinni. Teljes joggal lehet a római egyházban „bibliamozgalmról” beszélni és ebben a tényben a mai római egyház arculatának legrokonszenvesebb és legtöbb reménységre jogosító vonását látjuk. Másfelől azonban a modern katolikus tradíció-fogalom úgyszólván teljesen feloldódik a pápa személyében, akit az új dogmák alkotásában, egyházi hatalmában a Vaticanum óta elvileg már semmi sem köt. Ez a tekintély bármikor megakaszthatja a biblia-

tudományok, a dogmatörténet és az egyháztörténet minden új eredményének az alkalmazását a tradíció-fogalom vagy az egyház bármely tanítása meghatározásában. Nem kétséges, hogy ez a két tendencia belső ellentmondásban áll egymással és bármikor válságot idézhet föl. Ne felejtsük, hogy egyszer már volt reformáció a római egyházban! Nem lehet valaki egyszerre igazán biblikus és fönntartás nélkül elfogadója pápai döntéseknek a hit és cselekedetek végső mértékéül. Nem nyílnak meg valaki egyszerre az objektív történeti kutatás és a mariológiai legendák dogmatizálása előtt. XII. Pius 1950-ben kiadott „*Humani generis*” kezdetű enciklikájával azzal akarta föloldani ezt a feszültséget, hogy hamisnak mondotta azt a módszert, amely az atyák és az egyházi hivatal tanításai mértékének a Szentírást akarja megtenni, és nem megfordítva, — mert szerinte az egyház fölötte áll a szentírásnak. Ez az enciklika is világosan mutatja, hogy a legfőbb tanítói hivatal értelmezésével dőlnek el a római egyházban a kérdések. Innen ismét fény hullik a II. Vatikáni Zsinat második ülészakánának húsz témájára, amelyben 1. helyen és 2. helyen a kijelentés és az egyház áll. (Ez nem jelenti egyben azt, hogy a zsinat is ebben a sorrendben fogja tárgyalni a kérdéseket.)

(6) A II. Vatikáni Zsinat első ülészakán a *Kijelentés forrásai (De fontibus revelationis)* című schema tárgyalásánál mutatkozott meg, hogy ebben a kérdésben három irányzat hadakozott a zsinaton. Az egyik amellett volt, hogy az előterjesztett szöveget fogadják el némi javítással; ezek a hagyományos római katolikus teológia képviselői voltak, akik nincsenek eléggé tisztában a mai protestáns és római katolikus teológiai helyzettel. Azután azoké, akik semmi változtatást nem akarnak, mert ez fölöslegesen megnyújtaná a zsinatot; végül a harmadik irányzat az, amely a schema egészen új fogalmazását kívánta, hogy megfeleljen a mai idők szellemének, a teológiai helyzetnek.

A schema nyíltan a kijelentés két forrásáról beszél. Az egyik az Ó- és Újszövetség rendjében van lefektetve. Ezek az írások azonban „nem pótolták vagy korlátozták az apostolok élő igehirdetését”. Az Írás mellett, „különös jelentősége van a *tradíciónak*, mint második kijelentésforrásnak”. Mi a viszonya ennek a második kijelentésforrásnak a tanítói hivatalhoz? Jézus „mindkét kijelentésforrást egyetlen hitkincsnek” (*depositum fidei*) az egyház kezébe adta, nem egyes emberek kezébe, „az egyház élő tanítói hivatalára hagyta megőrzés és hiteles tolmácsolás végett”. Az egyházi tanítói hivatal föladata „mind a szentírás, mind a tradíció emlékeinek” a magyarázata. Az inspiráció kérdésében a schema az Ószövetség és Újszövetség viszonyának meghatározása közben igen erős kritikai hangokat hallat a történelmi-kritikai bibliai tudománnyal szemben. Ítéletet mond a Jézus Krisztus életének modern történelmi-kritikai kutatása és különösen ama nézet fölött, amely szerint azok a mondások, amelyeket az evangéliumok Jézusnak tulajdonítanak, legtöbbször nem Jézus szavai szó szerint, hanem az evangélisták, vagy — ami még rosszabb — az ősegyház (*communitas christianae primitivae*) hittudatát adják vissza. Ez nyilvánvalóan a bultmanni teológia és általában a modern újszövetségi tudomány ellen irányult.

Az eddig elmondottakból azonban világos, hogy a modern római katolikus teológiának *kedvezőbb támadási felületet* — vagy ha úgy tetszik: *kap-*

*csolódó pontot* — nyújt a bultmanni teológia befolyása alatt álló újabbkori protestáns dogmatika, amely a tradíció kérdésében, tudományos igényű tételek alapján, elhagyta a reformáció írás-, illetve tradíció-fogalmát.<sup>12</sup> A zsinat haladó, modern irányzata egy nagy „ökumenikus” és missziói lehetőség meghiúsításától tart, hogyha az eredeti, régies, orthodox schema válnék a zsinat, illetve a pápa határozatává. Taktikailag sokkal jobbnak tart olyan fogalmazást, amely a *katolikus lényeg föloldása nélkül hasonulna a modern protestáns újszövetségi és dogmatikai tudomány szókincséhez és tételeihez*. Tapasztalatból tudja, hogy milyen könnyű egyik-másik, csak a maga szakjában tájékozódott protestáns teológust lépni vinni és tapasztalatból tudja, mennyire föllazultak a reformáció frontjai. Ez magyarázza a II. Vatikáni Zsinat első ülészakán támadt éles vitát a kijelentés forrásai kérdésében.

Különösen azoknak az országoknak a püspökei utasították el az előterjesztett alapíratot, amelyek protestáns többségű vagy jelentős protestáns lakosságú országokból származnak, ahol a római katolikus teológiát a legmagasabb fokon művelik. Ezek támadták a „*De fontibus revelationis*” schemát mind a skolasztikus teológiai nyelve, mind az alap gondolatai miatt. Emlékeztettek arra, hogy a javasolt schema visszaesés XII. Pius „*Divino afflante Spiritu*” enciklikájával szemben is. — A zsinati vitáról a *Herder-Korrespondenz* 1963. évi januári számában és a svájci *Evangelischer Pressedienst* zsinati külön szolgálatában megjelent hírközlés alapján eddigi közléseinken kívül a továbbiakat mondhatjuk még el:

(7) A kijelentés forrásairól szóló schema november 14-én került a zsinat elé. A jelentősebb hozzászólók egyértelműen és túlnyomórészt elutasították a schemát. A kritika egyszerre irányult a szöveg és Ottaviani személye ellen. (A hírek szerint a németek és rajtuk kívül még mások is ellentervezet tartottak és tartanak készenlétben. A német tervezet fogalmazója lényegében az a Karl Rahner professzor, aki már hosszú idő óta vezető szerepet játszik a katolikus-protestáns ökumenikus párbeszédben.) November 16-án folytatták a schema vitáját, amelyben az érveket megismételték: a tervezet túl professzorális, túl skolasztikus; kijelentéseiben túl kemény, egyik-másik kitételében még bizonytalan teológiai tételeket előlegez magának. Mindezzel megnehezítené az elvált testvérek megértését; nem gondol eléggé korunk meg nem keresztelt emberiségére és nem támogatja a tudományos teológiai és exegetikai munkát. — A tervezet védői szerint lehet javítani a szövegen, de lényegében változatlanok kell maradnia.

A november 17-én folytatott vitában először bukkant föl a zsinaton egy dogmatikai döntés oportunitásának a kérdése. Meggondolásokat jelentettek be az ellen, hogy a zsinat a kijelentés forrásairól szóló tant, különösen a szentírás és tradíció viszonyában szorosabban megfogalmazza, amikor a teológusok még vitatkoznak ebben a kérdésben. Az *oportunitás kérdése* az elvált keresztyénekre tekintett: egy rossz fogalmazás meggátolhatja őket a kijelentés-hagyomány jobb megértésében és a közeledésben.

A november 19-i ülésen — mint a Theol. Szemle legutóbbi száma már közölte — Émile de Smedt brüggei püspök nagy beszédet tartott, mégpedig az



Egység előmozdítása titkárságának a megbízásából. Súlyosan bírálta a javasolt schemát:

„A probléma ez: Mit követel meg egy schema tanítása és stílusa ahhoz, hogy a katolikusok és nem-katolikusok párbeszédét megjavítsa és előbbre vigye?”... Az utóbbi években egy új módszer vette kezdetét. *Ökumenikus dialógus*<sup>13</sup> a neve. Miben áll ez? Ennek a módszernek az az ismertető jele, hogy nemcsak az igazsággal mint olyannal törődnek, hanem az előadásnak útjával és módjával is, hogy a másik számára érthetővé tegyék. A különböző keresztyén közösségek tagjai kölcsönösen segítik egymást abban, hogy a másiknak a tanítását esetről esetre tisztábban és világosabban megérthessék. Az ökumenikus dialógus tehát még nem az egységnek a megfontolása, még kevésbé az egység helyreállításáról való tárgyalás. Nem uniószinat és nem egy konverzió kísérlete. Mindkét részről nem polemikus, de objektív, tiszta és lélektanilag alkalmazott megvallása a saját hitnek.”

„De nem könnyű ám a schemákat ebben az ökumenikus stílusban megfogalmazni. Miért nem? Ki kell zárni az indifferenzizmust. Egy ökumenikus nyilatkozatnak a teljes és csorbitatlan katolikus tanítást egész hűséggel ki kell mondani egy meghatározott kérdésben. Hogy is tudnák a nem-katolikusok tőlünk a katolikus egyház tanítását elfogadni, ha mi ezt a tanítást csonkán, elferdítve és zavarosan adnánk elő? Ebben az aulában azt mondta valaki, hogy a beszédnek az ökumenikus módja ellentétben áll az igazság teljes előterjesztésével. Aki így gondolkodik, az úgy látszik nem értette meg az ökumenikus párbeszéd igazi természetét. Az ilyen párbeszédet nem azért kezdik el, hogy egymást kölcsönösen rászédjék.”

„Ha azt akarjuk, hogy megnyilatkozásainkat a nem-katolikusok pontosan megérthessék, sok feltevélnék kell eleget tennünk:

(1) Meg kell ismerni az ortodoxok és az evangélikusok mai tanait. — (2) Meg kell ismerni fölfogásukat a katolikus tanról. — (3) Tudni kell azt, hogy fölfogásuk szerint mit tartanak a katolikus tan hiányának (pl. az Isten Igéjéről szóló tanítás, az általános papság, a vallásszabadság). — (4) Föl kell mérni a megszokott teológiai nyelvben rejlő nehézségeket. A bibliai és patrisztikus nyelv elkerüli az elvont, tisztán fogalmi és skolasztikus terminológiából eredő nehézségeket és zavarokat. — (5) Az elvált testvérek részéről várható reakciókra tekintettel különös gonddal kell megválasztani a dogmatikai nyilatkozatok szavait, képeit és minősítéseit. — (6) A dogmatikai ítéleteket meg kell vizsgálni abban az összefüggésben is, amelyben azok a más hitűek számára vannak. — (7) Korlátozódni kell a meggyőző idézetekre és érvekre. — (8) El kell kerülni minden terméketlen vitát. — (9) A nyilvánvaló tévedéseket olyan formában kell elutasítani, hogy senkit se bántson. — Azután arról beszélt *de Smedt* püspök, hogy a teológiai bizottság nem tanácskozta meg az ökumenikus bizottsággal a schemát. A schema visszaesést, akadályt és kárt jelent. Ha ebben a formában maradna, megsemmisítené azt a reménységet, hogy a zsinat hozzájárulhat az elvált testvérek közeledéséhez.

November 20-án *Frings* bíboros elnöklete alatt lezárult a vita, amelynek során számosan, különösen *Dél-európából*, a bírált schema mellett szöveltek fel. Az elnökség úgy tette föl a kérdést a sza-

vázáshoz, hogy a megmutatkozott ellentétek miatt szükségesnek látja-e a zsinat a vita bezárását. A bezárás mellett szavaztak 1368-an, ellene 812-en. Így a szükséges kétharmados többség hiányozván, folytatni kellett volna a vitát, de a pápa beavatkozott: a tervezetet egy vegyes bizottság elé utalta, amelyben *Ottaviani* mellett új elnöktársa, *Bea* kardinális vezetésével a tervezet ellenzői is szóhoz juthatnak.

(8) Közelebbit tudunk meg a vita mögött álló teológiai álláspontokról abból a beszélgetésből, amelyet a vatikáni rádióban *Alois Grillmeyer* S. J. professzor folytatott. Azt mondta, hogy a Tridenti Zsinat óta ez a formula volt érvényes: „Jézus Krisztus kijelentését a szentírás és a tradíció tartalmazza”. Akkor a zsinat a reformációnak a *sola scriptura* elvére akart ezzel felelni, azzal szemben hangsúlyozta a Tridenti Zsinat a szóbeli hagyományt. Ma azonban, *Grillmeyer* szerint, az álláspontok közeledését lehet észlelni. Ezt a következőkben fejezte ki: „Évtizedek óta szó van az ún. *formatörténeti iskoláról* (ez a *Bultmann-irányzat*. Szerk.). Ez többek között annak az útját és módját igyekezett fölkeresni, hogy az ősgyülekezet miként dolgozott Krisztus igéivel. Ha ennek az iskolának az egyoldalú és szélsőséges következtetéseit el is kell utasítanunk — mondotta *Grillmeyer* —, a szóbeli hagyománynak az ősegyházban elfoglalt helyére nézve mégis valami rendkívül fontosat eredményezett: megvilágította annak a szóbeli hagyománynak az átfogó és kimagasló szerepét, amely a prédikációban és a keresztesítési oktatásban folyt. Az írott Újszövetség, mint kanonikus írás csak később, *Justinus* ideje körül jutott ahhoz a jelentőséghez, amelyet azóta is megtartott az egyházban. Még *Antiochiai Ignácius* idejében is meg volt a szóbelileg hagyományozott igének az elsősége — mondotta *Grillmeyer* — az Újszövetség írott igéjével szemben. Ezt éppen az újabb idők protestáns kutatása mutatta ki az apostoli atyáknál található szinoptikus Jézus-igék tiszta analízisével. Más szavakkal: az Újszövetséget elsősorban a szóbeli hagyományozás írásbeli lecsapódásának kell tekinteni, még hogyha az inspiráció által írott isteni igeként saját tekintélyt is kapott. *Szóbeli tradíció és újszövetségi szentírás a kijelentésnek az egyházban történő folyamatos, egyetlen élet-processzusából támadt... Az egyháznak az eleven kijelentéstudata nem tesz lehetővé tárgynak megfelelő megkülönböztetést „csak írott” és „csak szóbelileg hagyományozott” között.*<sup>14</sup> Sokkal inkább az a helyzet, hogy ez a kettő áthatja egymást. A keresztyénség nem tradicionalista, ultrakonzervatív könyv-vallás, hanem az egyház írott birtokállománya állandó tevékeny foglalkozást jelent a szentírás szövegével, ami az egyházi hivatal megbízatásán alapul.”

*Grillmeyer* jezsuita professzor e szavaiból világosan láthatjuk, hogy miként használja föl a római katolikus egyház haladó, élvonalbeli teológus gárdája a protestáns bibliatudományon belül kialakult formatörténeti iskolát, még annak szélsőséges kritikái eredményeit is arra, hogy kérdésekké tegye a szentírásnak, mint a kijelentés egyetlen forrásának a szerepét és hogy a szóbeli hagyományt a kijelentett igazság egyenértékű forrásának tűntesse föl. Megérthetjük azt is, hogy az *Ottaviani*-féle schemát miért tartották ósdinak, alkalmatlannak, *inopportunosnak* azok a bíborosok és püs-

püspökök, akik tájékozottak mind a legújabb protestáns teológiában, mind abban a csöndes, de igen mélyreható belső forrongásban, amit a modern római katolikus bibliatudomány a római egyházban okoz. Egyben ők azok, akik látják, milyen lehetőségek nyílnak itt egy rugalmasabban fogalmazó (de a Tridentinum szándékait szem elől nem tévesztő) római katolikus teológia előtt. Ez meg tudná úgy fogalmazni részben protestáns dogmatikai, részben bultmanni nyelven a mozdíthatatlan római katolikus igazságot, hogy az sok zavart idézhetne elő a protestáns egyházakon belül.

Nem tudjuk, mi lesz a sorsa az *Ottaviani* tervezetének a közös bizottság kezében. Azzal föltétlenül számolhatunk, hogy az eredeti merev ortodox álláspontot hajlékonyabbra fogják fogalmazni, hogy közelítsenek éppen a modern protestáns újszövetségi írásmagyarázat említett irányzatának és a dogmatikának a szóhasználatához, gondolatmeneteihez, hiszen azt sok rendszeres és gyakorlati teológus is elfogadta már. Aligha tudjuk meg a zsinat előtt, hogy „ez alatt a hat hónap alatt, amelyben a bizottságok szinte *elrejtve és titkosan*, de, legalább is amennyire tőlük függ, nagyon hasznosan és eredményesen dolgoznak” (a pápa szavai „*Mirabilis ille*” c., 1963. febr. 7-én nyilvánosságra hozott epistolájából a zsinati atyákhoz. *Herder-Korrespondenz*, 1963. Máj. (XVII./6/277/a lap). A pápai epistolának abban a szakaszában, amelyben a pápa egy jobb jövő jeleiről beszél, az egy akolról, a megrövidítetlen igazság fölismeréséről és az egy pástorról, ezeket mondja: „Ezekre a nehézségek feladatainkra kell gondolnunk, amikor az Isten egyháza püspökeiként pástori hivatalunkat betöltjük, Hogy a keresztyén tan integritását, úgy amint azt a *szentírás, a hagyomány, az egyházi atyák és a római pápák* tanítják, megtartottuk és megtartjuk, az bizonyosan az égi kegyelem ajándéka és joggal dicsőségünk” (u. o.). A fentiek után nem kell sokáig magyarázgatnunk a pápa szavait; világosan megmondja, hogy a keresztyén tannak, tehát a kijelentésnek mik a forrásai: a *szentírás* van legalól, fölülte a *hagyomány*, az *egyházatyák*, a római pápák.

(9) Nem kívánunk semmiféle következtetést sem levonni abból a tényből, hogy előkészítő munkálataikat mind a Vatikáni Zsinat, mind a Hit és Szervezet tanulmányi bizottságai olyan sokáig titokban tartják.<sup>15</sup> Röviden: nagyon sajnáljuk, hogy már aligha marad idő arra, hogy magyarországi teológusaink kollektív munkával foglalkozzanak a Hit és Szervezet tanulmányi anyagával. Olvasóink megértik, hogy rá kellett mutatnunk azokra a teológiai veszélyekre, amelyek a modern újszövetség-tudomány vitathatatlan történeti eredményeinek rossz rendszeres teológiai és gyakorlati teológiai felhasználásából származhatnak. Nem kétséges, hogy a Vatikáni Zsinaton oly erősen megszólalt római katolikus „új teológia” képviselői mire készülnek. Az sem kétséges, hogy protestáns oldalon erre nem készültek föl eléggé. Minthogy azonban jóslatokba nem bocsátkozhatunk, majd a jövő mutatja meg, hogy gondunk jogosult volt-e. Ezt a gondot a magunk portáján befejezésül röviden így fogalmazhatjuk: (1) Levonták-e már a protestáns egyházak a modern bibliatudomány, közelebbről az újszövetségi tudomány eredményeinek a következményeit? — (2) Helyesen alkalmazták-e ezeket a következményeket történeti és dogmatikai munkájukban? — (3) Látják-e az ökumenizmus

és isze alatt a reformáció alapigazságai (formális és tartalmi principiuma) ellen készülõ generális offenzívát? — (4) Látják-e a protestáns ökumenikus teológia gyenge állásait a nemzetközi ökumenikus párbeszédben? — (5) Tudatában vannak-e annak a veszélynek, amit meggondolatlanág vagy túliparkodás révén létrejött egységformulák okozhatnak? (Gondoljunk a történelem uniós-zsinatainak a sorsára, amelyek sikertelenségükkel csak visszavetették az egység ügyét.) — (6) Vigyáznak-e eléggé — éppen az igazi egység előmozdítása érdekében — még a szóhasználatnak a gondosabb megválasztására is? — (7) Végül tanulnak-e még — a II. Vatikáni Zsinattól is ott és abban, ahol és amiben lehet?

Ilyen kérdésekkel kell a Minear professzor közölte „előzetes betekintést” is olvasnunk. Cikkéből idézzük egy új katolikus ökumenikus folyóiratnak, a „*The Ecumenist*”-nek a következő sorait: „Az ökumenikus párbeszéd”<sup>16</sup> fordulatot vezetett be a keresztyén teológiába. Minden tradíció felismerte a maga határait, amelyeket az elmúlt idők kontraverzái kényszerítettek rá és most nekilát annak, hogy a kijelentés forrásai iránt nagyobb híhűséggel, az evangéliumnak egy kiegyensúlyozottabb és univerzálisabb látására jusson el” (1962 (1) 1). Ez a mondat jellegzetesen mutatja azt a tudatos szóhasználatot, amelyet a római katolikus ökumenikus beszélgetőtárs egyre sikeresebben fogadtat el a nem-római katolikusokkal: „a kijelentés forrásai” (így többesszámban) és „az evangélium kiegyensúlyozottabb és univerzálisabb látomása” olyan kifejezések, amelyek a *M.* tájékoztatójában is kérdőjel nélkül érvényesülnek. A katolicitásnak és univerzalitásnak az a magyarázata, amelyet *M.* tájékoztatójában tolmácsol, messzemenően mutatja *római*, de nem „katolikus” gondolatmenetek elfogadását. A magunk hitvallása felől ellene kell mondanunk annak, hogy amelyek egyházban többet és többfélét tartanak teljességnek, az valóban az „*a teljesség*”, amivel szemben a magunk egyszerűbb evangéliumi hite korlátoltabb, csonkább megjelenése volna a keresztyén igazságnak. A teljességhez, az egészhez nem összeegyeztetések és összedadások útján jutunk, hanem az evangéliumra hallgatás útján. A közelmúltban *Barth* Károly is nyilatkozott a Vatikáni Zsinatról. Többek közt azt mondotta, hogy a *többet* az, ami elválaszt bennünket a római katolikusoktól: mi azt mondjuk: *szentírás*, ők azt mondják: *szentírás és tradíció*; mi azt mondjuk: *Krisztus*, ők azt mondják: *Krisztus és Mária, és a pápa és a szentek*... És így tovább. Vagyis éppen ez a fatális „és” az, ami elválaszt bennünket. Véleményem szerint sok visszaélés történik a „katolicitás” szavával és fogalmával. *M.* cikke, különösen a szószertenti idézetek a még mindig visszatartott alapiratokból igen csábítanak a hozzászólásra, de erről le kell mondanunk; az alapiratok teljes ismerete nélkül nem lehet a kérdéshez jól hozzászólni.

Csak annyit tehetünk, hogy ezekkel a teológiai problémákkal az elkövetkezendő hónapokban behatóan foglalkozunk. Valamennyi egyházat, különösen az evangéliumi egyházakat existenciálisan érintő kérdések ezek. Föl kell ismernünk, hogy egy megváltozott teológiai tudományos helyzetben, a régi hitvallások fogalmazásainak Maginot-erődeit elhagyva, mozgó háborúban kell újból megharcolnunk a kijelentés, az Evangélium igazságáért, amely — hitünk szerint — a reformációban és a

Tridenti Zsinat óta a reformáció egyházaiban élt erősebben, hangzott tisztábban. A „katolicitás” hamisan csengő jelszavával a reformátori *solus Christus, sola scriptura, sola gratia, sola fide* igazságát kell megújultán meghirdetnünk, még ha úgy látszik is, hogy ez ma nem időszerű — és bennünket állít *solo*-ba. De mi hisszük azt, hogy *Krisztusban egyedül van az Istenség teljessége* (Kol. 2:9): *in IPSO inhabitat omnis plenitudo divinitatis...*

D. dr. Pákozdy László Márton

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Tájékoztatóul és bevezetőül legjobb először az RGG<sup>3</sup> *Tradition* címszavához nyúlni. A cikkírók közül *Dinkler* és *Ebeling* határozottan *Bultmann* iskolájával függ össze. — A lundi alapiratok közül jelenleg a következők álltak rendelkezésemre: *Die Kirche*. — *Formen des Gottesdienstes*. — *Interkommunion*. — Valamennyi 1952-ben Genfben, a WCC kiadásában jelent meg. — A magyar egyházak hozzászólását a *Hungarian Church Press* egy különszáma (1952. 15—17. sz.) közölte.

<sup>2</sup> Lásd pl. *Miner*, Paul S. [a Hit és szervezet genfi tanulmányi igazgatója] „Leitgedanken für Montreal. Eine Vorschau auf die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung”, *Ökumenische Rundschau*, 1963 (12) 1, 1—11.

<sup>3</sup> Az 1962. december 5-én tartott Generális Kongregáció a következő ülészakon tárgyalásra kerülő *schema*-kat a következőkben határozta meg: 1. A kijelentés. 2. Az egyház. 3. Mária. 4. A Depositum Fidei. 5. Az erkölcsi rend. 6. Házasság, család, tisztaság és szűziesség. 7. A társadalmi rend és a népek közössége. 8. A keleti egyházak. 9. A klérus. 10. A püspökök és az egyházmegyék kormányzása. 11. A vallásos rendek. 12. A laikusok. 13. A házasság szentsége. 14. A liturgia. 15. A lelkigondozás. 16. Papjelöltek nevelése. 17. A katolikus iskolák és főiskolák. 18. A missziók. 19. A hírközlő eszközök. 20. A keresztyén egység előmozdítása. (Lásd *Herder-Korrespondenz*. Orbis Catholicus. 1963. Januar (XVII/4) 203. lap.) Ez a témasorozat minden lényeges pontjával megtalálja helyét a montreali öt bizottság címe alatt: ad I. lásd 2., 3., 9., 10.; ad II. lásd 1., 4., 8.; ad III. lásd 10., 11., 12., 15., 16., 17.; ad IV. lásd 14; ad V. lásd 8., 14., 18., 20.

<sup>4</sup> Ez a két „más” figyelmeztet bennünket arra, hogy a végtelékig ironikus nyilatkozat mögött is ott van a tradicionális római katolikus teológiai (és egyházpolitikai) metódus, a „thesis-hypothesis” magatartás, az opportunus közeledés [lásd ehhez *Theol. Szemle*, 1960 (3)201b, 203 k.).

<sup>5</sup> A *sola scriptura* elvét az evangéliumi egyházakon illetve teológiai tudományon belül sem lehet eléggé hangsúlyoznunk, mert a „scriptura et...” kísértése itt is állandó. Természetesen ennek az elvnek ma sokkal több következménye lesz, mint a reformáció korának a teológiai munkájában volt.

<sup>6</sup> A legfontosabb római katolikus nyilatkozatokat összeszedi és német fordításban adja *Hans Grass, Die katholische Lehre von der Heiligen Schrift und von der Tradition*, Lüneburg 1954. Az azóta megjelent nyilatkozatokat folyóiratokból kell összeszedetnünk, amelyek közül a vatikániakhoz nem juthatunk hozzá, de a *Herder-Korrespondenz* (r. k.) és a *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* (prot.; Bensheim) folyamatosan tájékoztat a nyilatkozatokról és eseményekről. — A reformáció és az első nemzedékek tanításait az evangélikus és református hitvallási iratok gyűjteményes kiadásában lehet megtalálni: *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Herg. im Gedenkjahr der Augsb. Konf. 5. Aufl. Berlin 1960 (Evang. Verlagsanstalt). — *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. Zürich Zollikon 1938 (Ev. Verl.) Hrg. v. W. Niesel. A korai református dogmatikusok szentírás-teológiájához lásd *H. Heppe, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. 2. Aufl. Neukirchen 1935, Locus I—III. 1—37. lap.

<sup>7</sup> Ennek a „nyitottságnak” és lehetséges következményeinek a megvilágítására hadd idézzem Th. Sartory neves róm. kat. teológusnak — aki egyébként vezető szerepet játszik az ökumenikus párbeszédekben — a következő sorait (az 1950-es Mária-dogma kinyilatkoztatása előtt írta): „A katolikus dogmatika mai helyzetét a mariológiai kérdések fölött folytatott vita jellemzi, amennyiben ez a szeplőtlen fogantatás definíciója óta olyan módszert használ, amilyen addig nem volt szokásos. A Szentírásból és tradícióból vett bizonyítékok gyengesége előtérbe tolta *regula proxima fidei*-ként az egyházi tanítói hivatal, ami természetesen nem maradhatott visszahatás nélkül a dogma sajátos fogalmára, amely — nem oltalmaztatván már a nyilvánvaló bizonyítékok biztonságától — ismét erősebben az irracionális hit területére utalódott. Így vált világossá, hogy egy dogma definíciója elsősorban nem tudományos igazság-kérdés, hanem a dogma a keresztyén hittudat lecsapódása, kifejeződése, nem szükséges annak teológiai áttekinthetősége („das theologisch nicht durchdringbar zu sein braucht“...). Az is új Mária assumptioja kérdésénél, hogy itt egy dogma nem a kontroverzióból keletkezik, meghatározása tehát nem az eretnekségekkel szemben történt elhatárolás és védekezés” (*Benedikt. Monatschrift*, 1950. 276. lap, 17. j. — *id. Grass*, i. m. 63. lap 29. j.) Az egymásföltitítés rendje itt is világos: szentírás — tradíció — pápa.

<sup>8</sup> A *sola scriptura* és a *scriptura sacra sui ipsius interpret* elve termékeny csíráként magában hordta a *történeti-kritikai írásmagyarázat* és *bibliai tudományosság*ot, amely — a római kat. egyháztól örökölt inspiráció-tannak a prot. ortodoxiában ad absurdum elburjánzása után — ki is hajtott, felnövekedett és megeremtetta a maga jó és rossz gyümölcseit. A történeti-kritikai írásmagyarázás módszere *sükségszerűleg* következik a reformátori írásprincipiumból, még ha a reformátorok a maguk idejében ezt nem is látták előre teljes világossággal. Ha ugyanis a Szentírás maga magyarázza magát, akkor 1. egyre jobban bele kellett hatolni értelmébe, részleteibe és egészébe, minden alkalmas eszközzel; de így 2. fokról-fokra, mind jobban megismerték a szentírás valóságos emberi természetét is; föl kellett adni azokat a hamis képzeteket, amelyekkel valóban isteni tartalmát körül megebotránkozások, amit legjobban az „Íme mennyire ember” (Ján. 19:5) szavakba foglalhatunk (racionalizmus, liberalizmus). — Ezt a botránkozást még nem tudta teljesen feldolgozni sem a rendszeres teológia, sem az egyház hitvallása. Ez a botránkozás nem enged semmiféle „dialektikai szöfacsarásnak” — hogy *Kálvin* szavaival éljünk —, és azt sem engedi, hogy visszahúzódjunk a reformátori korszak teológiai módszerébe és időt nem álló egyes tételeibe. — A II. Vatikáni Zsinat egyik meglepetése az volt, hogy a római katolikus hierarchia legképzettebb képviselői a „nincs út visszafelé” igazságát nemcsak fölismerték, hanem a modern bibliatudomány eredményeivel is élni akarnak — a római katolikus elvek érvényesítése, megnyerő, modern előadása érdekében. Mennyivel inkább tartozunk mi annak a fölismerésével és elismerésével, hogy az *evangéliumi egyházak életre-halálra össze vannak kötve a történeti-kritikai bibliai írásmagyarázattal és tudományossággal*. Ha még akad valaki közöttünk, aki ezt nem tudja vállalni, azt éppen a II. Vatikáni Zsinat sok mindenre figyelmeztetheti. (Az írásmagyarázat és igehirdetés kérdéseirehöz vö. *Theol. Szemle* 1961(4)140 kk.).

<sup>9</sup> Lásd ehhez *Theol. Szemle*, 1960(3)202 lap, a—c. pont alatt. — <sup>10</sup> Lásd *Theol. Szemle* i. tanulmányában.

<sup>11</sup> XXIII. János, úgy látszik, a reformáció kora óta a legnépszerűbb pápa. De lehet, hogy a legjelentősebb is lesz, a szónak a jó értelmében. Emberileg ugyan elgondolhatatlan, hogy törést hozzon a Tridentinum-Vaticanium vonalába: római pápa nem nyilváníthatja tévesnek egyik elődje nyilatkozatát sem, csak arra tehet kísérletet, hogy *jobban* „magyarázza” (példa erre a szociális enciklikák vitathatatlan „fejlődése” és alkalmazkodása a koruk helyzetéhez), vagy *jobb gyakorlattal* győzze le. A csatlakozhatatlanság dogmájá-

ban kétélű fegyvere van a római egyháznak. Egyfelől a megmerevedés biztosítéka, másfelől minden rossz és jó lehetőség forrása. A mostani zsinat egyik meglepetése, hogy XXIII. János pápa — alig van jelen a zsinaton (televízió-készülékénél ülve azért jelen van); a zsinati atyák „Isten gyermekeinek szabadságában” (amelyre szinte irigykedve gondolunk) igen kemény vitákat folytathatnak; maga a pápa szinte böjtöl pápai jogai és hatalma gyakorlása tekintetében. Eddig egy kérdésben történt végleges határozat, a liturgiai kérdések elvi részében (22. cikk: *moderatio rei liturgicae*). Ez nagyon érdekes. A liturgiában a római egyház minden egyházi tevékenysége csúcsát látja. Most ezen a legfontosabb területen — egyes kérdéseknek a püspöki kollégiumok hatáskörébe történt átadásával — az eddigi kizárólagos pápai vezetés elvével „szemben” érvényesülni látszik a *kollegiális vezetés* elve. Az egy területről összegyűlt püspökök coetusában dönthetnek a népi nyelv használatá, a fordítások stb. ügyében (*statuere, actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis*), a liturgikus könyvek revíziója, az általános liturgikus törvények kiadása, a *püspökök megkérdésezése után (episcopis consultis)* az apostoli szék rendelkezésére történik. A *Herder-Korrespondenz* így tolmácsolja ezt (1963. Január, XVII/6, 286): „Az ember kézzel foghatja, hogy a Zsinat azon az úton van, hogy az egyház katolicitását egyensúlyba hozza az egységével, még a vezetése tekintetében is. — Nem csodálkozhat azon az ember, hogy a liturgiai zsinati alapiratot a Római Kúria nagyon barátságosan [sehr ungnädig] fogadta.”

<sup>12</sup> Bármennyire tiltakozik is ellene Bultmann — aki az Újszövetség existenciális interpretációját a „liberális” teológia legyőzőjének tartja —, benne a szó rossz értelmében vett liberális teológia kiteljesedését kell látnunk. *Pryzwara*, az új idők egyik legnagyobb római kat. teológusa mondotta 1928-ban: A protestantizmus-sal gyerekjáték volt a vita mindaddig, amíg a liberalizmus volt a tromfja; de amióta ott *Luthert* újból fölfedezték (az 1920-as évek megújult, de később elhalkult és más irányba fordult Luther-kutatására gondolt. Szerk.) igen komoly teológiai ügyé vált (*Materialdienst d. Konfessionskundl. Inst.* 1957(8)2,24b). Természetes, hogy nehezzé válik! A római teológus az *analogia entis*-ből indul ki, abból a tanításból, hogy az emberből, sőt a természetből vissza lehet következtetni Isten lényére, az evangéliumi álláspont pedig azt hangoztatja, hogy *egyedül* a kijelentésből (Jézus Krisztusból), hit által indulhatunk ki. — Az ökumenikus gondolatnak abban van az igazi esélye, hogy *mind-egyik* egyházcsoporthoz (protestáns, anglikán, római katolikus, ortodox) vannak olyanok, akik a *Szentírás* érvényesülésében reménykednek.

<sup>13</sup> Érdekes ezzel egybevetni azt, amit *Minear* írt: „Párbajokból (Duellen) párosok (Duetten) lettek; अन्यiban, amennyiben a vitakozók egyszerre kollégák-nak érezték magukat, akik egy közös tanulmányi mun-

kában állnak, amelyben mindenkinek a segítségére szükség van, hogy az összes időhöz kötött tradíciók mögé »a kijelentés forrásaihoz« törjenek át és túl az összes tradíciókon »az evangéliumnak egy univerzálisabb látásához« jussanak” (i. m. 2; az idézőjelbe tett szavakat a *The Ecumenist* c. rk. folyóiratból veszi át.) Vö. még a 14. jegyzetet is, kül. a j. végét.

<sup>14</sup> A „tradíció” kérdésében *Minear* dicsőreleg idézi a Hit és Szervezet „Tradíció és tradíciók” bizottsága amerikai szekciójának kísérletét „a tradíció” (kiemelt határozott névelővel!) meghatározására, amelyben M. „a katolicitás kitűnő leírásának megközelítését” látja. Ebből idézem a következőket: „A tradíció az a történet, amelyben és amely által a keresztyének élnek — Immanuel története, az egy kiválasztott emberben tetet öltött ige története, az Isten története a történelmen belül, amint azt a Szentírás tanúsítja és amelyben a Szentlélek folytatja a bizonyoságtételt. Ez a tradíció egyszerre kettő: esemény és megérkezés, mindkettőben Isten cselekszik, hogy királysága jelenlétét köztünk nyilvánvalóvá tegye. A tradíció ebben az értelemben *minden történelem élő története* és egyesíti magában Izrael történetét, középpontjában Jézus Krisztus története van és folytatása az egyház története, *in saeculo* (sic!) *saeculorum*... »A tradíció« annak a kifejezése, ami Pünkösöd óta Urunkra testében, a földi egyházért való közbenjárására, népében való szüntelen jelenlétére mennyen és földön és arra az ígérethez vonatkozik, hogy nem szűnik meg egyházát megújítani és helyreállítani” (i. m. 10. lap). Ez az idézet szépen mutatja azt, hogy az *ökumenikus párbeszéd* során hogy el lehet mosni a *tradíció bibliai jelentésének történeti és tartalmi határait*. Ezt a meghatározást keretül valóban minden római katolikus teológus is elfogadhatja. Kijelentéstörténet és egyháztörténet itt egyetlen, *minőségében* megszakítás nélküli folyamat.

<sup>15</sup> Hogy ez a titoktartás nem véletlen, az kidrűl *Oliver Tomkins* püspök egy cikkéből (*Information. Ökum. Rat der Kirchen.* 5. Máj 1963, F/5—63 F & 0/2). A Hit és Szervezet munkáját egy konfekció-üzemhez hasonlíttja, amelyben lázasan dolgoznak, hogy egy szép napon a „Normalverbraucher” („közönséges fogyasztó”) megkaphassa a legújabb ing- vagy blúz divatot. „A Hit és Szervezet leginkább »a nyilvánosság kulisszái mögött« dolgozik. De ha befejezte munkáját, a gyülekezet tagja egy napon a maga és a gyülekezete számára egy új egységfogalmat kap kézhez.” A továbbiakban ezzel az egységfogalommal kapcsolatban túl merész a kép. Igazán csak a *piac* helyzete szabja meg egy új egységfogalom modelljének, mint egy új blúz vagy ing szabásának a kérdését? Félni lehet, hogy az ilyen szellemiségben készült inget nem egy egyházban kényszerzubbonynak érezhetik majd.

<sup>16</sup> Lásd ehhez a 13. jegyzetet, illetve a megfelelő szövegét.

## A reformátorok és az egységtörekvések

A reformáció egyező tanítása szerint az egyház egysége, pontosabban egyléte — éppenúgy, mint lényege — Isten üdvteremtő munkájának eredménye, éppen ezért az minden emberi tevékenységtől függetlenül és a sokféle szétszakított-ság ellenére is megvan, sőt előre adva van, mint ajándék, és ez hitben mindig megragadható.<sup>1</sup> „Az egyház lényege szerint és gyökeresen: egységbegyűjtést és egy testbe való beleszerkesztést jelent. Ugyanígy az egyház egysége is, ami lényegéhez tartozik, Isten egyházcselekvéséből eredően, alapadottság és nem primér probléma, nem desideratum, nem postulatum. Az egyház lényeg szerinti

egyléte, amint azt a hitformában valljuk: *indicativus*, nem *optativus* vagy *imperativus*, Istennek a Jézus Krisztusban egységre hívó üdvselekvésén alapul”.<sup>2</sup> Ez azonban csak egyik része a reformátori egyházlátásnak. Egybehangozóan vallják azt is, hogy az egyház nem marad és nem maradhat a láthatatlanság spirituális szférájában, hanem megjelenik a történelemben, alakot ölt, így az *egyház egysége*, mint az Isten által Krisztusban adott ajándék: *feladattá* lesz azok számára, akik hitükben azt újra és újra megvallják.

Alapvető fontosságú ezt leszögezni, két okból: 1. Az egységtörekvéseknek mindig az egyház lényege-

géből kell kiindulniok és azzal összhangban maradva, a hitbéli egységre kell irányt venniök. Kálvin szerint ez (unitas fidei) a legdöntőbb követelmény az egyház egységében. „Az egyház egységét két kötelék tartja fenn: a tiszta tudományban való egyetértés és a testvéri szeretet. Meg kell jegyeznünk, hogy a szeretetben való egyesülés akképpen függ a hitbéli egységtől, hogy annak kell képeznie amannak a kezdetét, végét, szóval egyedüli zsinnormértékét”.<sup>3</sup> 2. Az „egységet az egyházban minden áron” jelszó nyilvánvalóan kívülről bevitt mellékszempontoktól motivált, ezért eleve kudarcra van ítélve.<sup>4</sup> A nem-teológiai tényezőkből való kiindulás állandó kísértése az egyháznak az egységkeresésében, de sem az ige, sem az egyház története nem nyújt biztatást az ilyen törekvésekhez.

Az ökumenikus próbálkozások egy időben az ekleziológiai minimalizmus elvén, a „kivonás” módszerével igyekeztek derűlátón megvalósítani az egységet. Hamar rájöttek, hogy ebből csak „egység a lényegtelenességben” (Einheit in der Substanzlosigkeit) születhet. A másik véglet az volt, amikor eleve reménytelennek, a „kör négyszögesítésével” felérő lehetetlenségnek tekintettek minden ökumenikus fáradozást. Annyi hasznuk volt ezeknek a végletes törekvéseknek, hogy — ki-ki a maga célja érdekében — feltárták az ökumenicitás történeti összefüggéseit, az egyház kezdetétől napjainkig. A kutatások során kitűnt, hogy a reformációban kettős jelenséget észlelhetünk: előbb szakadást, majd ennek nyomában önálló egyházegységek kialakulását. Ennek a tendenciának kritikai megfigyelői arra a következtetésre jutottak, hogy ez a „megosztó elv” a protestantizmus lényegéhez tartozik, és ez a végén teljes szétbomláshoz vezet. Bebizonyosodott azonban az is, hogy — noha található ilyen folyamat a protestantizmus történetében — ez nem igazi reformatori örökség, hanem a túlhajtott individualizmus rossz gyümölcse. A reformátorok ugyanis töretlenül vallották az egy, szent, közönséges keresztyén egyház valóságát és a legőszintebben törekedtek az egységre, egymással, sőt, amíg kilátás volt rá, a római egyházzal is.<sup>5</sup>

A nemrégén összehívott vatikáni zsinat populáris visszhangja úgy jelentkezik, mintha elsődleges célja az összes keresztyén felekezetek egységbe tömörítése lenne, még hozzá olyan konkrét formában, hogy annak gyakorlati eredményei is hamarosan meglesznek: „az egy falú egy gyülekezet” képletében. Kétségen felül áll, hogy nem ez a zsinat elsődleges célja, de mivel az egyház egységének kérdése is valóságosan szerepel a zsinat tárgysorozatában, szükséges megvizsgálni: volt-e valaha, vagy van-e mostan lehetőség és kilátás a római egyházzal való megegyezésre, vagy éppen egységre? Sőt, tovább meggyűnk: ha megvan ez a szándék, lehet-e hinni annak őszinteségében addig, amíg a római egyház az marad, ami? Nem azoknak van-e igazuk, akik minden Rómából kiinduló kezdeményezést jól-rosszul álcázott betelelési kísérletnek tekintenek? Nem eltűzött-e azoknak aggodalma, akik szerint a történelem nem ad biztatást derűlátásra, mert Róma eddig még minden egyesülési tervet kisiklatott, érthető módon, hiszen a keresztyénség egységének a pápa személyében van a legfőbb akadálya, s az csak a pápaság intézményének felszámolása útján valósítható meg? Igaz-e az, amit egyesek sejtjenek, hogy a

római részről minden tárgyalásnak, közeledésnek és egységnek első feltétele a „Romana obedientia”? Ez annak idején bele is vététt a tridenti hitvallásba (10. cikkely), mint minden kompromisszumot kizáró elkötelezés: „engedelmesség a római Főpap iránt, aki az áldott Péter utóda, az apostolok fejedelme és Jézus Krisztus földi Helytartója”.<sup>6</sup> Kérdés, szó szerint kötelező-e ez a jelenlegi zsinat egységtárgyalásaira is?

A reformátorok közvetlen érintkezésben voltak a római egyházzal, tapasztalataik, állásfoglalásaik éppen ezért igen értékesek lehetnek számunkra egységkezdeményezések idején. Az újabb kutatások eredményeiből megállapíthatjuk már előljáróban, hogy azok, akikre a „rontás”, a „bomlasztás” vádját szórták, mennyire szívükön viselték az egyház egységének gondját, teológiájuk mennyire nyitott és szívük mennyire kész volt ebben az irányban. Hogy nem lett egység, még egymással sem, nem rajtuk múlt, hanem Európa politikai megosztottságán, vagy talán éppen Rómán. A bonyolult történeti háttérét, amennyire lehet, mellőzzük, és megpróbáljuk a sok szálból sodródó problémát három összetevőjében megragadni: I. A Rómával való egységkeresés és annak akadályai, II. Luther felelőssége az egységért és harca a pápasággal, III. Kálvin ökumenikus fáradozásai: eredménye és kudarcai.

## I.

Róma és a protestáns egyházak között a viszony évszázadok óta a teljes elzárkózás, sőt a legmerevebb ellenállás képét mutatja. Rómával *egységről* csak saját keretein belül lehetett szó. Ha az egység megvalósítása érdekében történt valami, az az elnyomás, az inkvizíció, az erőszak jegyében folyt le, a kor szellemének megfelelő szinten és élességgel. Ma már alig elképzelhető, hogy valamikor nem ez volt a helyzet. Pedig tudunk — és éppen a reformáció kezdetéről — igen tiszteletre méltó, békés szándékú közeledésekről. Igen jelentős helyet foglalnak el ebben a tekintetben *Erasmus* fáradozásai. Már 1520 körül tárgyal a cseh-morva atyafiakkal a pápával támadt ellentét kiküszöböléséről. Ennek az évnek a végén látott napvilágot egy tervezet, melyet szintén *Erasmusnak* és *Fabernek* tulajdonítanak. Ebben azt javasolják, hogy a Luther körül támadt vitát tárgyalják meg egy egyeztető bizottságban, melynek V. Károly császár, VIII. Henrik angol és II. Lajos magyar király lennének a tagjai. Az *egyetértés helyreállításáról az egyházban* című munkájában (1533) engesztelődésre és kölcsönös türelemre szólítja fel a feleket. Az augsburgi diétával egy időben (1530), ahol elvetették a lutheri hitvallást, közös tanácskozások folytak papok és *világiak* tömeges részvételével, *Eck* János és *Melanchthon* volt a vezérszónok. Mindkét részről engedmények történtek, és a különbségeket az úrvacsora, a bűnvallás, a püspöki tiszt és a papok házassága kérdésében a minimumra csökkentették. A pápa követe azonban nem lelkesedett a tervért, igaz, hogy Luther is riadtan figyelte *Melanchthon* engedményeit. Neki az volt a véleménye, hogy megegyezés csak akkor lehetséges, ha a pápa eltörli a pápaságot.

A másik említésre méltó közös kísérlet *Regensburgban* történt (1541). Itt 23 cikkelyben foglalták össze — a mindkét részről jelenlevő teológusok — megegyezési tervezetüket és külön könyvben ter-

jesztették a császár kezdeményezésére összehívott közös gyűlés elé. A még későbbi próbálkozások közül megemlíthjük Witzel György munkáit. A *Methodus concordiae ecclesiae* és a *Via regia* (1564) című tanulmányában öszinte híve a megbékélésnek és az egyesülésnek. Sürgeti, hogy a fejedelmek, a pápa, püspökök, teológusok és világiak jöjjenek össze és együtt tanácskozzva, találják meg a békeség útját. A másik említésre méltó próbálkozás: Cassander György, aki két munkát is írt a megbékélés érdekében. Különösen nevezetes a *Consultatio de articulis fidei inter Catholicos et Protestantes* (1565). Cassander nevét az a javaslat tette ismertté, hogy a keresztyén egység alapjává a „*hit alaptételeit*” tegyék. Vitás kérdésekben az első öt vagy hat század egyházatyáinak véleményét hallgassák meg (*consensus quinquasecularis*). Általánosságban azt mondhatjuk, hogy ebben az időszakban a protestánsok *szabad keresztyén zsinat* összehívását sürgették, s ebben a törekvésükben sokan támogatták őket katolikus részről is. V. Károly és III. Pál pápa között sűrű diplomáciai tárgyalás folyt, különösen a tridenti zsinat összehívása előtt. Ekkor még sokan reménykedtek a meg egyezésben. A zsinaton azonban eldőlt a kérdés. Annak későbbi szakaszában a híres jezsuita rendfőnök, Diego Laynez, más jezsuita teológusokkal együtt, a pápaság ügyének teljes támogatást biztosított. 1563-ban kimondták a pápa főhatósága elismeréséről szóló határozatot, a reformáció tanainak vallóira pedig, akikkel addig még leültek tanácskozni, most átkot mondtak. Ez bizonyos mértékig érthető, ha nem megbocsátható is. A tanácskozások során, érvek és ellenérvek tüzeiben az ellentéteknek olyan mély szakadéka tártultak fel, melyeket áthidalni többé nem lehetett, legfeljebb — ha ilyen drasztikus módon is — rögzíteni. Néhányat említsünk ezekből.

1. *Az egyház lényege.* Kitűnt, hogy az egyház egységéről nem lehet beszélni, még kevésbé meg egyezni benne, amíg egyetértésre nem jutottunk abban, hogy mi a döntő az egyházban. „A reformátoroknál az egyház igaz egysége felől való kérdéssel szükségképpen össze van kötve az igazi egyház felőli kérdés, és fordítva”.<sup>7</sup> A lutheri reformációról állapították meg, de áll az a reformációról általában is, hogy benne nem az egyház-probléma van az *érdeklődés előterében*, hanem sokkal inkább az *üdvösség kérdése*. A lutheri reformációban az *érdeklődés* elsősorban nem ekkleziológiai, hanem *szoteriológiai*. Luther mindent, így az egyházat is, a megigazulás felől néz.<sup>8</sup> Kálvin már többet foglalkozik az egyház problémájával, de még ő sem szigorúan vett ekkleziológiai szemszögből, nem „ekkleziológiai direktséggel”, hanem a keresztyén élet, pontosabban a megszentelődés és a *pneumatológia felől* közelíti azt meg. Ezért van az, hogy a reformáció nem proklamált egyházideált és nem állított szembe külön „reformátori egyházat” a meglévővel, ellenben az Istennek a Jézus Krisztusban adott egyháza új, reformátori látását és értelmezését vallotta. Nem beszélnek a reformátorok arról, hogy mi az egyház önmagában, hanem sokkal inkább arról, *ami az egyházat egyházzá teszi*, és annak megtartja: az Isten igazságáról, az egyházat teremtő Krisztus evangéliumáról. Itt jutnak azután ellentétbe Rómával. Kálvinnál itt annyi a különbség, hogy míg Luther evangéliumot mond, addig Kálvin ígét, mégpedig tisztán hirdetett ígét. Ebben és a Szent-

írásnak megfelelően kiszolgáltatót sákramentumokban találja meg az igaz egyház ismertető jegeit (*notae verae ecclesiae*).<sup>9</sup> Ezek nem „lét-tulajdonságai” az egyháznak, mint az egység, szentség, katolicitás és apostolicitás, melyekről a tisztán szerkezeti és intézményi vonalon mozgó római gondolkodás beszél, hanem „ható eszközök” (*signa, symbolia, tesseræ*), melyekben az *egyház legitimitása* megmérhető, az „*ecclesia vera*” az „*ecclesia falsa*”-tól megkülönböztethető.<sup>10</sup> A reformátorok jól látták, hogy a római egyház ekkleziológiai pozitívizmusában éppenúgy, mint a rajongók ekkleziológiai dinamizmusában az evangélium törvénye lesz és sajátos egyházteremtő hatalmától meg-rablódik. Érthető, tehát, hogy a megigazító és megszentelő evangéliumból származó egyházlátás összeütközött, végzetesen, a római egyház rendjével, mely az evangélium feje fölé nőtt — ahogy Luther mondja —, azt uralma alá vette, így lett az egyház „anti-krisztusivá” és jutott „babiloni fogságba”. Egy *végzetes elfordulás* ment végbe az egyházban az evangélium és annak őrzői között: aminek felül kellene lennie, az alulra került. Ebben látta a reformáció és ebben van ma is a római egyházrendszer fő veszedelme.

2. *A történelmi kontinuitás kérdése* nagy helyet foglal el a reformáció vitáiban. Róma azzal vádolta a reformáció egyházait, hogy amikor elváltak tőle, akkor megszakadt a kapcsolatuk az igazi egyházzal. Ezzel szemben a reformátorok, miközben töretlenül vallották az egyház egyvoltát, világosan tanították az egyház történetiségét és ennek folytonosságát. De ezt a *folytonosságot* szerintük nem a tradíció, sem a hierarchia vagy az institúció garantálja, hanem az *evangélium kontinuitása teremti*. Az ősegyházzal és az egyházi atyák egyházával teljes összhangban levőknek látták magukat, de más volt a helyzet a középkori római egyházzal. Mi volt ez? Egyesek szerint ebben nem egységes a reformátorok álláspontja. Sasse azt állítja, hogy a lutheriek és reformátusok közt abban van egyik döntő különbség, hogy míg a lutheri oldalon nagy súlyt helyeznek arra, hogy az evangélikus egyház nem más, mint a középkori katolikus, megtisztítva bizonyos tévtanoktól és visszaélésektől, a református oldalon ellenben tagadják ezt a kontinuitást. Nos, Sassenak nincs igaza ebben.<sup>11</sup> Luther dialektikusan fogja fel a problémát, a római egyház egyházzá válására vonatkozó „kettős ítéletei” külön figyelmet érdemelnek.<sup>12</sup> Kálvin soha nem állítja, hogy a reformált egyház új egyház volna, hanem a Krisztus által alapítottakat folytatása. *Nem szakadt meg a kontinuitás a katolikus egyházzal sem*, mert nem tud róla: „*nos nec ab ecclesia dissidere, nec ab eius communione esse alienos*” (6,519); magát, éppenúgy, mint Lúther, nem forradalmi újítonak, hanem egyház „jobbító”-nak tartja (6,473). Kálvin azonban nem azonosította — mint ahogy Luther sem tette! — az „*ecclesia universalis*”-t, melyhez egyházát tartozónak vallotta, a római egyház középkori alakjával. Kálvin *Jeroboám államában látta a római egyházat* megjelenítve. A romlás ott a mélypontját érte el. Jeroboám állama, pontosabban egyháza, már nem az ótestamentumi szövetség-nép egyháza többé, de még nem lett „nem-egyházzá”! A sokféle romlás ellenére Izráel még egy „*portio ecclesiae*” maradt. A római egyházban is, mint Jeroboáméban, „fokozatos elhanyagolást” lehet észlelni. Egy ismertető jel — a ke-

resztség — megmaradt benne, ezért róla mint „Dei populus aliqua ex parte” beszélhetünk, és benne a „vestigia, reliquiae, residuum ecclesiae” még megtalálható (13,487). A 2 Thessz 2:4-et — éppen úgy, mint Luther — Kálvin is a pápára alkalmazza. De hogyan nevezhető mégis templomnak az egyháza? Mert maradék még van benne, azért még egyház.<sup>13</sup> Nemcsak egyes igaz keresztyének vannak a római egyházban, hanem Krisztusnak egész gyülekezetei is (5,403), melyek éppen úgy, mint a genfi egyházak, tagjai az évszázadokon át fennmaradt élő, egy közönséges egyháznak. Tehát Kálvin tud az egyház kontinuitásáról, de nyilván nem morfológiai értelemben. Az apostoli tanításban látja ennek titkát. Ahol ez megmutatkozott, ott kész volt Kálvin az ecclesia universalis-t a pápás egyházban is felismerni. Mert nincs kiszakítva az sem az egyetemes egyház kontinuitásából: valamelyest részesül abban, a jeroboámi analógia szerint: *a római is egyház, de csak „ecclesia aliqua in parte”*.<sup>14</sup>

3. A másik pont, amelyen megítéltettek a szellemek: *a Krisztus, illetve a pápa fősége* volt. A római egyház ahhoz az igényhez tartotta magát, amit VIII. Bonifácus így fejezett ki (1302): „Mi tehát kijelentjük: feltétlen szükséges, hogy minden teremtmény alávesse magát a római főpápnak.” Már a maga idejében is túlzott és egységbontó volt ennek kijelentése, hiszen már akkor a keresztyének milliói éltek a pápa hatáskörén kívül. Ez az igény ma sem változott. „A pápa szent Péter utóda, Krisztus földi helytartója és az egyház látható feje” — tanítja ma is a római egyház katekizmusa.

A primátusság gondolata ellen épp úgy, mint a helytartói igény ellen hevesen küzdöttek a reformátorok, de kimondottan a pápa főségében kifejeződő „plenitudo potestatis” volt számukra a botránkozás köve. Kálvin világosan kimutatta, hogy ez a pápai igény *a keresztyénség egységének egyik fő akadály*. „Vajha minden német eggyé lenne az igaz hit egyetértésében — írja Kálvin, III. Pál intelmeire válaszolva —, s valamennyien egyetlen főtől: a Krisztustól függenének. Vajha az egész föld ez egységre eljutna, ami által betelnék, amiben az egyház bizonyos és szilárd megvalósulása foglaltatik: lenne egy akol és egy pásztor. A római pápa azonban, aki semmibe sem veszi, hogy mindenki egy Istent ismer, azt állítja, hogy a világot nem Krisztus tudománya és kijelentései alapján kormányozzák, ha őt fő gyanánt nem imádják.”<sup>15</sup> Luther újból és újból kifejezte, hogy Krisztus a feje az egyháznak és egy életen át magyarázta a Mt 16:18-at és a Jn 21:15-öt, itt látta meg az egyház „démonizálódásának” szörnyű veszedelmét. Ha ugyanis *egyházi tényezők* és intézmények úgy *abszolútizálódnak*, hogy önmagukban — az evangéliumnak való alávetetés nélkül — akarják képviselni Isten egyházteremtő tevékenységét, Krisztust és Szentlelket, akkor az egyháznak nemcsak lényege halványul el, hanem *ön maga ellentétévé válik*, démonizálódik. Ilyen értelemben nevezi Luther a pápás rendszert „anti-krisztusinak”. Nem magát a római katolikus egyházat és nem a pápa személyét, hanem alapvetően a pápás rendszert. Ezt a tendenciát látták a reformátorok a római egyház abszolútságra és totalitásra irányuló igényében.<sup>16</sup> Ilyen értelemben beszél Kálvin is a pápaságról. „Szólnunk kell — hogy visszatartsuk a kegyes olvasókat a romlottságoktól, melyekkel a Sátán a pápaságban Istennek az üdvösségre vonatkozó minden

rendeletét meghamisította.” „Ha az igaz egyház oszlopa és erőssége az igazságnak (1 Tim 3:15), akkor nem egyház az, amelyben uralomra jutott a hazugság és a hamisság. Mivel pedig ilyenformán áll a dolog a pápaság alatt, láthatjuk ebből, hogy mi maradt meg ott az egyházból.”<sup>17</sup>

4. Nagy volt az ellentét, azután, Róma és a protestánsok között a *szabad zsinatok tartása* kérdésében. Az úgynevezett „konciliaristák” jelentős tevékenységet fejtettek ki már a reformáció előtt. A Róma—Avignon ellentét hívta elő a mozgalmat, valójában a pápás rendszer éles kritikája volt. A reformáció szükségességét „főben és tagokban” ők hangoztatták elsők között. Nyíltan vallották, hogy *a zsinat felette áll a pápának*. Luther egyetértett ebben velük. Először 1518-ban fellebbez a zsinathoz. Itt a konstanzi zsinat határozatára, a *Sacro-sancta*-ra hivatkozik. E szerint „a Szentlélekben törvényesen egybegyűlt zsinat, amely a szent közönséges egyházat képviseli, a hitre vonatkozó dolgokban felette áll a pápának”. Egyesek véleményével ellentétben, Luther mindvégig kitartott a reformáció ügyének zsinatok útján való védelmezésében. Természetesen olyan zsinatokén, amelyeken nem a pápa diktátuma, hanem valóban az egyetemes egyház szava lesz döntő. Az a részlet-mozzanat, hogy a *világi elem* milyen szerepet vihet ezeken, tudomásom szerint nem nyert tisztázást.

Kálvin is gyakran hivatkozik a konciliaristákra, és kíméletlenül elítéli a pápáknak a zsinatok felett való uralkodását. III. Pálnak szemére veti, hogy „a világ éhen-szomjan várja a zsinatot”, ő még sem hívja össze.

Összefoglalva az eddig elmondottakat, azt kell megállapítanunk, hogy *a 16. században minden kísérlet a Rómával való egyesülésre kudarcra végződött*. A reformátorok hittek „az egy közönséges keresztyén anyaszentegyházban... mely kiterjed a világ minden részére”, maradék nélkül odaszánták magukat az igaz egyház visszaállítására, megpróbálták összeállítani „az alapvető hitcikkeket”. nagy bizalommal voltak az egyetemes és nemzeti zsinatok tevékenysége iránt, de mind hiába. Jól mondja McNeill, „úgy látszik, legalábbis 1530 után, *volt valami irreális* minden egyesülést célzó próbálkozásban. Voltak dogmatikai ellentétek... de mérhetetlenül döntőnek bizonyult az az egyöntetű elutasítás, amiben a protestánsok nemcsak a pápai politikát és pápás zsinatokat, hanem magát a pápaság intézményét részesítették, azt a pápaságot — amit *Eells* szerint — a protestánsok sohase fogadnának el, amit a katolikusok viszont sohase adnának fel.”<sup>18</sup> Valósággal megható, amikor reményesség ellenére reménykednek és próbálják munkálni az egyház egységét akkor is, amikor semmi kilátás arra. Ezt teszi Kálvin, amikor így fejezi be *Sadolet*hez írt levelét: „Adja Isten, Sadolet, hogy te és minden többi tiéd végre-valahára megértsétek, hogy az egyházi egységnek nincs más köteléke, mint Krisztus Urunk, aki minket az Atyával megbékéltetett, aki testének tagjaivá gyűjt minket a jelen szétszórtságunkból, hogy igéje s Lelke által egy szívvé és egy lélekké legyünk.”<sup>19</sup>

## II

A Luther-kutatás — egy rövidebb elcsendesedés után — rendkívül megélnéskült az utóbbi tizenöt esztendőben. A németek mellett a svédek különösen, de még az amerikai evangélikusok is sok ér-

dekes és újszerű szempontból közelítették meg a problémákat.

Az újabb kutatások gyakran a *humánium felől* indultak el Luther felé, így érthető Wolf megállapítása, hogy Luther újabban egészen közel került világunkhoz és rendkívül „eleven” lett. Wolf a kutatás egyik részéről mondja, de — úgy gondoljuk —, hogy annak egészéről is megállapítható, hogy a kutatók „ökumenikus Luther-kép” kialakítására törekedtek az utóbbi időben. Erre szükség volt és ez nagymértékben sikerült is nekik.<sup>20</sup>

A legígéretesebb mozzanata a kutatásoknak az utóbbi évtizedekben, kétségtelen, az az *újszerű értékelés* volt, amely *római katolikus részről* kezdődött. Több katolikus történész tollából jelent meg Luther személyével és munkájával foglalkozó komoly értékű könyv. Ezek hangja teljesen elüt az eddigiekétől, úgy hogy többet is hajlandók volnánk mondani ezekről, mint amit Wolf mond: a katolikus Luther-kutatás kezd megszabadulni eddigi elfogultságaitól. *Lortz* még fenntartja a történelmi vádat, hogy Luther az egyház egységének megzavarásában bűnös, *Herte* se tudja még Luthert élete és tevékenysége közepéből kiindulva boncolgatni, de kimondja már, hogy az eddigi katolikus irodalom egyetlen zavaros forrásból táplálkozott és éppen ezért a római egyház Lutherre vonatkozó megállapításai felülvizsgálatra szorulnak. *Hessen* is a periférián mozog, de közben már egészen modern hangot üt meg, amikor úgy fogja fel Luther munkáját, mint az intellektualizmus, moralizmus, sakramentalizmus és az institucionalizmus elleni indokolt küzdelmet.<sup>21</sup>

Ennek az új irénikus hangnak evangélikus részről, érthető módon, örültek, jó hatást tett a katolikus publicistákra, közös kutatások is megindultak és így megvolt a lehetősége annak, hogy evangélikusok és katolikusok között egyfajta meg egyezés jöjjön létre Luther értékelésében. Ez azután, úgy gondoljuk, további közeledésnek lehetett volna kiinduló pontja. Ekkor jelent meg váratlanul *Weijenborg*nak, a római ferences egyetem professzorának könyve, mely talán *minden eddiginél* rafináltabb és *bántóbb módon nyúl Luther életének eseményeihez*.<sup>22</sup> A ferences páter tétele az, hogy Luther a „miraculum”-ot, mely elindította őt a szerzetesi élet felé, nem élte át *Stotterheimnél*, hanem egyszerűen kitalálta ezt, hogy atyja akarata ellenére is szerzetes lehessen. A kámzsát tehát „per nefas” viselte Luther. Emiatt támadt aztán a lelkiismeretfurdalása, s *Weijenborg* Luthernek egy 1507-ből kelt levelére hivatkozva bizonygatja, hogy az ekkor már „in statu peccati mortalis” állapotban volt, és így lényegileg már szakított Rómával. Ez feltevés volt *Weijenborg* részéről és latinul írt róla, nyilván szakembereknek. A barátságaltanabb gesztus a *Herder Korrespondenz* részéről következett, amikor ezt, mint tényt fogadta el és világgá röpitette, ezzel *útját vágta minden további közeledésnek*. Egyik kiváló Luther-szakértő, aki egyébként méltányolni tudja *Weijenborg* munkásságát, ahol az a történeti tényekkel összhangban van, éles kritikával utasítja vissza a „miraculum” körüli feltételezéseket.<sup>23</sup> Minket egy ponton és csak annyiban foglalkoztat *Weijenborg* megállapítása, amennyiben az homlokegyenest ellenkezik a legújabb kutatások eredményeivel, melyek szerint *Luther* a hagyományos időpontnál *egy jóval későbbi időpontban szakított véglegesen Rómával*. Ez számunkra fontos, mert így lesz magragadhatóvá az, amit Luther „ökumenikus felelősségének”

nevezünk. Luthernek ugyanis sok tusakodást okozott az egyház egységének kérdése. Róma a legvégző eszközhöz folyamodott, hogy Luthert megfékezze, kiátkozta. Ez után nehéz volt a Rómával való egységet elképzelni. Egyre mélyebbre hatol a pápaság bírálatában, de a pápák ellen emelt legkeserűbb vádjai mögött is kicsendülni halljuk a *Krisztus egyháza egységéért érzett* megroskasztó *felelősséget*. És nem egy-két évig, hanem sokáig — ahogy a kutatások mutatják —, mindaddig *megtalálható* ez a hang Luther írásaiban, amíg a hitbéli akadályok felgyülemzése és Róma teljes elzárkózása egészen reménytelenné nem tették a megegyezést.

A bulla kihirdetésekor ki kellett mondania a döntő szót a pápasággal kapcsolatban. A *Krisztus igazságának megtámadását* látja benne, a pápától a zsinatra fellebbez, és egy sereg kisebb terjedelmű iratban támadja a bullát és szerzőit. Nagyobb munkája ebből az időből: *Assertio omnium articulorum*. Ebben elítéli a pápaságot, mert az a szent evangéliumot megsemmisíti. Megmagyarázza a Mt 16:18 és a János 21:15 értelmét, kimutatva, hogy a *bibliában szó sincs a pápáról*. Ebben az időben még mérsékelten ír a pápáról és a pápaságról. A többi között így: „az első keresztyénség, amely egyedül az igazi egyház, nem lehet más feje és senki nem uralkodhat fölötte, sem püspök, sem pápa, hanem az egekben levő Krisztus itt a fő és Ő uralkodik egyedül”. Majd mondja, hogy csak az lehet a fő az egyházban, aki „életet közöl”, azt, ami keresztyénné tesz. A pápai hatalom azonban senkit nem tesz keresztyénné, miként a keresztség és az evangélium, ezért nem támaszthat iure divino igényt az egyházra, „*emberi rend*” a pápaság csupán. „Isten az Ő egyházát nem bízta senki emberre, hogy azt kormányozza, hanem magának tartotta fenn azt és azt parancsolta, hogy semmi mást ne tanítsanak, csak az Ő igéjét.” Aztán így fogalmazza vádját: „Mindent, amit a pápa rendel, cselekszik és tesz, el is fogadom, de úgy, hogy előbb a Szentírás által megítélem. Neki, szerintem, Krisztus alatt kell maradnia és vállalnia, hogy megítéltessék a Szentírás által.” Mivel a római bábok Krisztus fölé helyezik és bíróvá teszik a pápát a Szentírás fölött, „*antikrisztusinak*”, azaz a *Krisztust helyéből kiszorító*-nak nevezi Luther a pápaságot.<sup>24</sup>

A kritikus időszak Luther számára 1536-ban érkezett el, amikor a szabad zsinat tartásáért indult meg a küzdelem. A *schmalkaldeni* cikkelyekben újra leszögezi, hogy a *pápa* nem iure divino, hanem csak *iure humano* gyakorolja hatalmát. A zsinat fellette áll a pápának. Ekkor már nem tartja elképzelhetőnek, hogy a pápa ebbe belenyugszik, és a keresztyénség egysége egy fő alatt, a Krisztusé alatt, megerősödik. A közvélemény azonban még nem volt egységes ebben a dologban. *Kitűnik* ez abból is, hogy *Melanchthon*, aki még ekkor is szívén viselte az egyház szervezeti egységét, utóiratot függesztett a cikkelyek után, mely szerint ő kész a pápát elhordozni, ha a pápa az evangélium hirdetését eltűrné a gyülekezetekben. A harcnak ebben a forró szakaszában Luther a *Von Konzilien und Kirchen* című munkájában (1539) teljes erejével a pápaság ellen fordul. Két évvel később írta a *Wider Hans Worst* című rendkívül heves, de elmélyült válaszát az ellene koholt vádakra. Ebben még alaposabban kifejti, hogy miben áll a pápaság „*antikrisztusi*” jellege, majd így folytatja: „Nincs és nem lehet több út, csak ez a kettő: az egyik, amelyik Isten kegyelmére hagyatkozik, a másik, amelyik saját



légtételére és cselekedetére épít. Az első a régi egyház és ez az összes ősatyáknak, prófétáknak és apostoloknak az útja, ahogy az Írás tanúsítja. A másik a pápának és az ő egyházának az útja... ezért bizonyos, hogy az ördög egyháza kell, hogy legyen.”<sup>25</sup> Élete végén még egyszer tollat ragadott Luther a zsinat védelmében. Hogy miket mond ebben a pápákról, azt mellőzzük, mert nem bírná el a nyomdafestéket, de hogy mi a véleménye a pápaságról, azt a könyv címe is elárulja: *Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet* (1545). Egy enyhébb idézet belőle: „Aki Istent akarja hallani beszélni, olvassa a Szentírást. Aki az ördögöt akarja hallani beszélni, az olvassa a pápa dekrétumait és bulláit. Ó jaj, jaj, jaj annak, aki odajut, hogy pápa vagy kardinális lesz. Jobb volna neki, ha nem született volna! Judás elárulta az Urat és megölte, de a pápa elárulja és megrontja a keresztyén egyházat, melyet az Úr kedvesebbnek és drágábbnak tart, mint magát vagy saját véréét... Jaj neked, pápa!” (263, 14.)

Luthernek a római egyházhoz való viszonyát közelebbről vizsgálva azt találjuk, hogy az újabb kutatás két fontos ponton derített arra világosságot. Az egyik Bizernek az a meglátása,<sup>26</sup> hogy Luthert a pápaság elleni küzdelemre a Róma 1:17 igazságának a felfedezése kötelezte és indította. Ez szerintünk rendkívül fontos. Mert ez azt jelenti, hogy nem existenciális szükségből, nem önvédelemből vette fel Luther a harcot a pápaság ellen, hanem *hitbeli döntésből*: a pápa elfordult az igazságtól és a biblia fölé helyezte magát. Aki a pápát ebben követi, részes lesz vele a bűnben. A pápa ezért Luther szemében az az ember, aki a megigazulás tanát, a kegyelemből hit általt, melyen a lelkek üdvössége alapszik, *elvetette* és az Írást magára nézve kötelezőnek nem ismerte el. Bármilyen joga — emberi vagy isteni — lett volna is a pápának a primátusságra, ezzel a tétellel, mellyel „az igazságot halálra ítélte”, minden jogát eljászotta.<sup>27</sup>

A másik pont, amit ki kell emelnünk Luther magatartásával kapcsolatban, az, hogy ha a „reformatori áttörés” egy bizonyos pontra tehető is, a *pápával való szakítás fokozatos volt*. Elszakadó mozdulatok sorozatát látjuk inkább, mint egy hirtelen szakítás aktusát. A régebbi kutatók itt inkább taktikát láttak Luther részén, de újabban egyetértés alakul ki a dologban. Wolf „schrittweise Entdeckung des Papsttums als Antichrist”-ről beszél. Bizer úgy gondolja, hogy a pápára vonatkozó felismerés a Róma 1:17 alapján hirtelen történt ugyan, de az ebből adódó *következményeket csak lassanként vonta le Luther*. Ezt igazolja az a tény is, hogy utolsó iratában kulminál a harc, ebben a legkíméletlenebb, szinte drasztikus a támadása a pápa ellen. Ez nem az indulatok túlfűtöttségéből, hanem teológiai alapon érthető meg: *minél jobban elmélyült a hitbeli látásban, annál leküzdhetetlenebbeknek látta az akadályokat a pápával való megbékélésre*. Ha valamikor még elképzelhetőnek találta a pápa tekintélyét — a szász választó fejedelmek analógiájára —, most már semmiféle elismerésről nem lehetett szó többé. Buceréhez, Melancthonéhoz és másokéhoz viszonyítva, Luther állásfoglalása a római egyház irányában merevnek, sőt teljesen elutasítónak látszik, de a hitbeli döntés elsődleges élményének forrósága megmagyarázza ezt.

Hogy milyen *átfogó*, a római egyházon túlmenő, *ökumenikus látása volt Luthernek*, arról összefoglaló képet nyújtanak Mc Neill szavai: Luther látása szerint a Krisztus egyháza szentebb is, szélesebb is,

mint a római egyház közössége, éppen ezért nem katolikus dolog a Krisztus iránti engedelmisséget a Róma iránti engedelmisséggel egynek venni. Keresztyénnek ismerte el Luther az egyetemes keresztyénség sok tagját, akik kívül voltak a Rómával való közösségen. Az egyházi atyák és a régi zsinatok határozatainak olvasása útján jött rá erre, a leipzig diszputára készülve, ahol azután ez erőteljes hangsúlyt is kapott. Ecknek a pápai tekintélyre vonatkozó felfogását taglalva, Luther a görög egyház „sok ezer szentjére” hivatkozott, akik nem voltak Róma főnhatósága alatt. Eck kikényszerítette tőle annak megállapítását is, hogy Husz Jánost szabálytalanul ítélték el. Néhány cseh testvér éppen Leipzigin volt akkor, kapcsolatot kerestek mindjárt Lutherrel és átadták neki Husz könyveit. Így történt azután, hogy Luther olyan csoportokat védelmezett, melyeket Róma szakadároknak és eretneknek tekintett. De neki nem volt kétsége afelől, hogy az ő álláspontja a keresztyéni, az ökumenikus és valóságosan katolikus, nem pedig Ecknek a *Romana obediencia* érdekében kifejtett érvelése.<sup>28</sup>

Ökumenikus szempontból a *marburgi kollokvium* az egyetlen kirívó alkalom, amikor Luther nem tudott következetes lenni az itt vázolt látásához. Ma már nem kétséges, hogy Marburgban politikai megfontolások erősen befolyásolták a teológiai döntéseket. Nem tudtak egyetértésre jutni, pedig *Zwingli* sokmindenben, így a pápaság elleni küzdelemben is, egy vonalban harcolt Lutherrel. Már 1525-ben így ír: „Ez az egyház, amelyet a pápák hamisan és szenttelenül maguknak követelnek, ez az egyház Krisztus igéjére támaszkodik, s az oly szilárd, oly mozdulatlan, hogy az ég és föld előbb fog elmúlni, mintsem abban csak egy pontocska is megváltoznék. A pápák egyházának az alapja ellenben a pápának az igéje csupán, akiket a pápa küld — saját vágyaikat hirdetik csupán, minek következtében csak a sötétséget terjesztik. Ó nézd, mily nagy ez a sötétség! Miért van ez? Mert nincs bennük a hit világságosa.”<sup>29</sup>

### III

Kálvin ökumenikus tevékenysége a legismertebb, de ugyanakkor lélektanilag még ma is sok problémát támasztó. Jellegzetesen ökumenikus egyéniség volt Bucer is, mégis Kálvint tekinthetjük *Doumerguel* az „unionist par excellence”-nak,<sup>30</sup> vagy ahogy *Krusache* mondja: Kálvin az „unionsmann”, hozzá „nagyszólamú”. Az elnevezés, mely valójában *Wernle*-től származik, gúnyolódásnak is tűnhetnék, ha valaki csak az Institutiót ismerné, Kálvin ropant méretű levelezéséről pedig mit se tudna. Ott a reformáció igazságait összefoglaló és mindhalálig védelmezni kész dogmatikus, itt a Krisztus szétépett testének gyógyításáért, egyháza egységének helyreállításáért személyes felelősséget érző ember áll előttünk. És mindkettő egyformán Kálvin. Feltették már sokszor a kérdést: elképzelhető-e, hogy az a Kálvin, aki úgy lép előnk a vaskézelt kormányzott Genfből, mint a megtestesült merevség, kérelhetetlenül és hajthatatlanul a hit dolgaiban, kész lett volna csak egy jottányit is engedni bármelyik csoporttal való megegyezés kedvéért? Nem, mondják, de Kálvin egységre hívó vágya és törekvése még sincs ellentétben dogmatizmusával. Mert igaz, hogy a megegyezés lehetősége nála mindig a *tiszta tan*, az Írás tanítása, végeredményben: saját tanítása,<sup>31</sup> de mégis makacsul kitart a közös beszélgetésben és azt csalódások, kudarcok után is kész újra kezdeni, mert hite megingathatatlan az igazság

meggyőző erejében. Valóságos hódolattal beszél Lutherről, végtelen szeretettel és türelemmel tárgyal Bucerral és Melanchthonnal, akik a maguk módján fáradhatatlanul munkálkodnak az egységen, és mindig kínzó fájdalmat érez, amikor újabb szakadás következik be az egyház testében. „Semmi más érzéssel nem lenne szabad Krisztus szolgáinak egymástól elszakadniuk, csak azzal, mintha a szív tépetné ki a testből” (1,72).<sup>32</sup> Honnan van ehhez az erő? A megroskasztó felelősségből az egyház, a Krisztus teste iránt. Vagy ahogy Reichel mondja: Isten földi egyháza iránti entuziazusból. Mert elviselhetetlen Kálvinnak a gondolat, hogy az egyház teste „szétzört tagokkal, szétdarabolva fekszik”.

Ennek a lelkiségnek a méltánylása dönti el számunkra a fentebb említett „saját tanítás” értelmezését is. Kálvin valóban nem volt hajlandó az igazságot feláldozni a békességért, de mint *dialektikus*, mindig különbséget tudott tenni az igazság és annak újrafogalmazása közt. A *Consensus Tigurinus* megkötése mutatja, hogy kész volt engedni is, az igazság megőrzésének mértékéig. Jellemző az is, hogy mennyire hitt Kálvin a személyes találkozások és beszélgetések hasznosságában. Még nem értettek egyet Bullingerrel az úrvacsora kérdésében, amikor ezt írta neki: „Ha egy félnapot együtt beszélgethetnénk, megyezésre jutnánk minden nehézség nélkül.” Ebből is kitűnik, hogy a megfontolt dogmatikus az „irreguláris teológus” merészségével tudta szolgálni konkrét esetekben azt, ami Isten egyházának javára való.

Kálvin *ökumenikus érdeklődése* — amint levelezéséből kitűnik — *világméretű volt*. Hitt egy, az egész világot átfogó keresztyén rend megvalósításában. De emellett megtalálható nála „az egyetemes protestáns unió” terve is. Bullingerhez írt levelében (1540) ezt olvassuk: „Nem a mi egyházunkról van szó csupán, hanem az egész keresztyénségről, hogy mindazok, akiknek az Úr bármilyen megbízást adott egyházában, el kellene jutniuk az igazi egyetértésre. Ezért kell nekünk céltudatosan és gondosan ápolni a kapcsolatot és barátságot Krisztus minden szolgájával... Ami engem illet, amennyire rajtam múlik, mindig kész vagyok munkálkodni ennek érdekében.” Ez időtájt írt Augustának is, és hamarosan szoros kapcsolat alakult ki Genf és a cseh testvérgyülekezetek közt.<sup>33</sup>

Kálvin egységtörekvéseit a legkülönbözőbb irányban tanulmányozhatnánk, de vizsgálódásunk körét csak két nagyobb egységre kívánjuk szűkíteni: 1. egységkeresés Rómával, 2. egységkeresés a testvérfelkezetekkel.

1. *Róma felé* a strassburgi tartózkodása alatt tárgyalta Kálvin számára a látóhatár. Itt ismerkedett meg Buceren kívül a reformáció más vezető személyiségeivel, és ekkor nyílt alkalmá utazásokra is. Frankfurter útja alkalmával megismerkedett és egy életre szóló barátságot kötött Melanchthonnal. Részt vett a Wormsban, Hagenauban és Regensburgban tartott összereszesztyén megbeszéléseken. Ezeket ismerte meg a német reformáció égető problémáit, a császár és pápa nehéz levegőjű politikáját. A török ekkor már nyugat kapuit döngötte. V. Károly kész volt a protestánsoknak adott engedmények árán is egyesíteni a megosztott nyugati világot a török előretörés megfékezésére. A pápának azonban más volt a terve. III. Pálnak a császárhoz küldött intelme leleplező dokumentuma a pápai szék mesterkedéseinek. Az váltotta ki megírását, hogy a császár — mielőtt elindult a Franciaországgal támadt vizsálya elintézésére — a vallási viszályokban vergődő rendeknek bizonyos feltételeket szab a békés

együttélésre, és megígéri nekik, hogy adódó alkalmakkal egyetemes vagy legalábbis nemzeti zsinatot hív egybe, vagy birodalmi gyűlésen tárgyalják meg a vallás ügyét, mindkét fél részvételével. A pápa ezt magára nézve *sérelmesnek tekintette*, több okból. Sértette őt annak pusztán ténye, hogy a császár a protestánsokat tárgyaló félnek fogadta el és bizonyos elismerésben részesítette őket, de még inkább az, hogy megkérdezése nélkül zsinatot ígért nekik. Levelében Isten ítéletével fenyegeti meg a császárt, mert Isten az egyház uralkodó széke elleni engedelmiséget „nem hagyja büntetés nélkül, a legsúlyosabb fenytés azokat éri, akik Krisztus helytartója előtt nem hajolnak meg”. Felszólítja a császárt, hogy kössön békét a franciákkal, vonja vissza azokat az engedményeket, amelyeket a protestánsoknak adott, „akik a szentszékekkel szemben lázadó és makacs módra viselkednek”, „az egyház egységét megrontva azon vannak, hogy még több részre szakgassák azt”. Az intelleme legfájdalmasabb mozzanata, hogy a pápa a török veszedelemnél is nagyobb tartja azt a veszedelmet, amely a protestánsok részéről fenyegeti az egyházat és a világot, és várja az alkalmat, hogy egyetemes zsinat elé hurcolva őket, ítéletet mondhasson felettük.

Kálvin *megjegyzéseket* fűzött a pápa intelméhez és keményen visszautasította.<sup>34</sup> A protestánsok egyházán kívül vannak? — kérdezi. „Igen, de a pápa egyházán kívül. El is ítélték őket, de ügyüket nem vizsgálták meg. Ha azonban az egységen azt értjük, ahol az egyház tiszta igazsága székel, hol mind a tudománynak, mind a lelkeknek sértetlen egyetértése van a Krisztusban minden kegyesekkel: ez egyháztól a protestánsok bizonyára nem idegenek” (11). A pápa a rend és törvényesség őrzését parancsolja a császárnak? „Amikor Rómában semmivel se kisebb a bűnök áradata, mint magában a pokolban, s bár a pápai szent papi rend laza gyeplőkkel, megrontva minden törvényt, elvetve minden tisztességet, bárminő istentelenségre hajlandó” (5). Hogy nem ismerik el a római szék tekintélyét? Hogyan tehetnék, „amikor csak holt bálványoknak adott helyet s amelyet most a hitelenség fejedelme, Krisztus főellensége s az egyház örök rombolója tart elfoglalva?” (33).

Az események fonalát követve, azt látjuk, hogy a császár a pápa kívánsága ellenére is engedékeny maradt a protestáns fejedelmekkel és alkalmat adott nekik arra, hogy tárgyalhassanak Róma képviselőivel az ellentétekről. A megbeszéléseken Kálvin is részt vett. Ekkor mód nyílt arra, hogy megismerje a pápai udvar intrikáit, és rádöbbenjen, milyen veszedelem fenyegeti az evangéliumi egyházakat Róma felől. Megértette, hogy *Róma hasadásokra spekulál az evangéliumi táboron belül* és alig várja, hogy a zűrzavart kihasználja a maga javára. Kálvin már ekkor megértette, hogy *nincs többé lehetőség a Rómával való egyesülésre*, már azért sem, mert — a tárgyalásokon kitűnt — *Róma nem akar a Szentírás tekintélye előtt meghajolni*. Ettől kezdve Kálvin törekvése arra irányult, hogy legalább a protestáns táboron belül helyreállhasson az egység.<sup>35</sup>

Kálvinnál éppen úgy, mint Luthernél, az egyház egysége ajándék, de *feladat* is, melyen szüntelen munkálkodni kell, hogy az e világ konkrét körülményei között is alakot öltjön. Kálvin ezt tette és erre buzdított másokat is. Írásaiban gyakran visszatér a *Rómától való elszakadás felelőssége*. Leszögezi, hogy az elszakadás nem szándékolt vagy éppen előre eltervezett volt, hanem *elkerülhetetlen szükségességként* kellett azt megtenni. Nem külső

tényezők, nem is elsősorban a római egyházban található belső erkölcsi romlás — ami a fegyelem megszigorításával jórészt kijavítható lett volna — készítette a reformátorokat az elszakadásra, hanem a felismert igazság iránti őszinte engedelmesség. Tehát szigorú teológiai alapokon ment végbe a reformáció.

Amikor Sadolet kardinális szemére veti a reformáció vezetőinek, hogy tevékenységükkel megzavarták az egyház évszázados rendjét és megbontották egységét, Kálvin szenvedélyesen visszautasítja és „nemtelen rágalmazásnak” nevezi ezt. „Ha az egyház fogalmát helyesen akarod meghatározni, mondd azt, hogy az egyház minden szenteknek azon társasága, mely időben és térben szétszórva ugyan, de Krisztus egyetlen tudománya s egyetlen Lelke által összegyűjtve a hit egységét és a testvéries egyetértést munkálja és szolgálja. Mi tagadjuk, hogy ezzel az egyházzal valami bajunk volna. Sőt, inkább anyánk gyanánt tiszteljük és keblén akarunk maradni” (33). És mi felforgatjuk a sok száz éves rendet, melyet a közmegegyezés helyeselt? „Tudtad, Sadolet, s ravaszul elhallgattad azt a körülményt, hogy az egyház régi állapotával mi sokkal inkább összhangban vagyunk, mint ti, hogy mi nem óhajtunk mást, mint az egyház ama régi alakját visszaállítani, melyet kezdetben tudatlan és rosszindulatú emberek megrontottak s elrúttítottak, aztán a római pápa s párthívei bűnös hévvel marcangoltak s majdnem megsemmisítettek.” — „Nem akarlak egészen a sarokba szorítani s ezért nem idézem föl az egyháznak az apostolok által létrehozott alakját; pedig az igaz egyháznak ez az egyetlen hű előképe, melytől ha valaki egy hajszálnyira eltér, már tévelygővé lett” (34).

Amikor Sadolet arra hivatkozik, hogy az egyház erkölcsi elleni kifogás még nem elég ok az elszakadásra, Kálvin azt válaszolja, hogy nem ez volt az indítók, bár ezek látása is elidegenítette a népet az egyháztól. Az elszakadás: kényszertől űzve történt. „Mindcz még nem indított a szakadásra, melyet még sokkal nagyobb kényszertől űzve tettünk. E kényszer abban volt, hogy az isteni igazság fénye kialudt, Isten igéje el volt temetve, Krisztus ereje mély feledésbe volt már burkolva s a pásztori tiszt el volt forgatva. Viszont az istentelenség minden felett annyira eláradt, hogy már alig volt hit-tétel, mely tisztaságban megmaradt volna, alig volt szertartás, melyben tévelygés ne lett volna és alig volt olyan részecskéje az istentiszteletnek, mely a babonától ment maradt volna.”<sup>36</sup>

Kálvint, amint láttuk, élénken foglalkoztatták a világ eseményei, és ezekben az egyház jövője. Jól látta a török veszélyt, mely Európát és benne Krisztus egyházát is fenyegette, tisztában volt Róma kérlelhetetlenségével, ha leszámolásra kerülne a sor. Sokféle külső indítóoka lehetett volna, hogy igyekezzék egységet létrehozni az evangéliumi egyházakon belül. De igazuk van azoknak, akik azt állítják, hogy Kálvin ökumenikus törekvéseinek mélyebb, tehát teológiai okai voltak. Nem a történelmi helyzetből adódó veszély, mely a reformáció egész művét fenyegette, indította Kálvint az egységkeresésre, hanem végső fokon — mint minden tevékenységében — itt is: Isten dicsősége. Igen, hogy az egy, szent és közönséges keresztyén egyház léte által Isten nevének adassék dicsőret és dicsőség.<sup>37</sup> Az „una sancta ecclesia” Krisztus fősége alatt, melyben Isten igazsága teljes mértékben érvényre jut, lebegett szüntelen Kálvin szeme előtt. Mert a legmélyebb ökumenitás vágya és készsége nyilatkozik meg a Sadolethez írt levél néhány so-

rában, amikor úgy szól, hogy hite szerint a reformáció minden igaz munkása megállhat majd ama napon az Úr ítélőszéke előtt és elmondhatja: „Lelkiismeretem nyugodt afelől, hogy az egyházzal egysége utáni vágy tettem indító oka. Csak arra törekedtem, hogy az egyház egyetértésének köteléke a Te igazságod (*tua veritas*) legyen. Azután különféle háborúságok jöttek. De ha nem én támasztottam őket, nem is vagyok felelős értük. Tudod, Uram, s maga e dolog emberek előtt is világos, hogy egyebet nem kerestem, csak azt, hogy a Te igéd minden ellentétet szüntessen meg s így uralmad megszilárdulására mind a két részt egy Lélek hassa át”<sup>38</sup> (56).

2. Kálvinnak a testvérelekezetek egysége érdekében kifejtett fáradozásai arányairól valójában csak az utóbbi években kaptunk teljes képet. Újabb és újabb adatokkal gazdagodik ez.<sup>39</sup> De ezek birtokában is csak álmokról, tervekről, próbálkozásokról, ezekért való lángolásról beszélhetünk inkább, mint kézzelfogható eredményekről. Amint küldetését és megbízatását a reformatori szolgálatra, mely ellen jóideig rugódzott, végül is Isten kezéből fogadta el, szolgálatának ezen a különleges területén ez még szembe ötlőbb, mint bárhol másutt. Cadier a legújabb Kálvin-életrajznak ezt az alcímet adja: „Az ember, akit Isten megszelídített”<sup>40</sup> Valóban, abba a nagy vállalkozásba, hogy „a reformációnak konsztitúciót és vázat adjon”, Isten fogta és szelídítette bele és adott neki erőt annak mindvégig való hordozásához.

Az egységért való fáradozása egy esetben maradandó eredményt hozott: a Zürichhez és Zwingli követőivel való megegyezésben. Farelnek igyekezik ezt tulajdonítani, alázatosan, de kétségtelen, hogy Kálvin ügyes diplomáciájának és hitbeli rugalmasságának köszönhető, hogy a reformációnak nem három ágazata van, hanem csak kettő. A tábortokat az úrvacsora értelmezése választotta el egymástól. Kálvin közepén állt ebben Luther és Zwingli között, és ez a tény szinte parancsolólag előírta számára a közvetítő szerepet. Ha szigorúan vesszük, Kálvin közelebb állt a reálprezenciát valló Lutherhez, mint a szimbólumokról és pusztá emlékünnepről beszélő Zwinglihez. Tehát nem volt könnyű egységre jutni a zwingliánusokkal. Zwingli halála után Bullinger emelkedett szellemisége megkönnyítette a közeledést. Kálvin többször szemükre veti, hogy „mindig ugyanazt a nótát fújják”, és „a macacsságot összetévesztik a jellembeli szilárd-sággal”, mégis, amikor a genfi tanács Zürichbe küldi, hogy tárgyaljon velük politikai ügyekben, Bullingerrel beszélgetést kezd. Noha a politikai küldetés eredménytelen maradt, Bullingerrel kétórás beszélgetésben megállapodott a történelmi jelentőségű zürichi egyezmény, a Consensus Tigurinus alaptételeiben. Ezt a svájci egyházak — Bern és Bazel eleinte vonakodva — mind elfogadták. Kálvinnak nagy volt az öröme, s őszintén reménykedett abban, hogy a lutheri ágazatnak is megragadja a figyelmét az új formula. Fogalmazásában található ugyan bizonyos „anti-lutheri” zöngé, egyébként azonban összhangban van az ágostai hitvallás 1540-es revideált szövegével.

A helyzet éppen ellenkezően alakult, mint ahogy Kálvin várta. A felfejlődő lutheri „ortodoxia” minden közeledést elutasított, és a két tábor közt a szakadék kimélyült és állandósult. Különösen elmérgesítette a dolgot a hamburgi evangélikus lelkésznek, Westphalnak agresszivitása vitáiraiban, melyet a Consensus és Kálvin ellen adott ki 1552-ben. Kálvin nehezen határozta el magát a válasza, Bul-

linger tanácsát is kikérte, napról napra halogatta a döntést, de végül is megfelelt Westphalnak, keserűen és kíméletlenül. „Tizenöt esztendeig igyekeztem teljes bizalomban tanításomat — amennyire csak az igazság hűséges megvallása megengedte — a közvetítés szolgálatába állítani, de most ennek a Westphalnak az agresszivitása rákényszerít a számomra utálatos harcra” (I. 168). Westphal ugyanis „eretnkségeket, istenkáromlásokat, a Szentírás istentelen megtagadását, minden szent dolog felforgatását és efféle szidalmakat harsog szüntelenül”.<sup>41</sup> Másokat, főként Luthert, igyekeznek nem belefogni a dologba. „Élne csak az Úrnak ama derék szolgálója és az Úr egyházának hű tanítója, Luther Márton, ő nem lenne ilyen keserű és engesztelhetetlen” (II 27).

Lutherről egyébként mindig a legelismertebb hangon nyilatkozott, igyekezett elfogulatlanul értékelni munkáját. Fárelnek azt írta egyszer, hogy a jó zürichiek szinte haragtól égnek, ha valaki Zwinglijüknek Luthert eléje meri helyezni. Pedig valójában nem esik ezáltal jogtalanság Zwinglin, mert Luther magasan felülmúlja őt, ha kettőjüket összehasonlítjuk (I. 89). Kálvin és Luther személyes viszonya bizonyára kedvezőbben alakult volna, ha a körülmények nem akadályozzák. Kálvin megírta például a maga nagyon világos és mérsékelt hangú tanulmányát: „Rövid értekezés az úrvacsoráról”. 1541-ben jelent meg francia nyelven. Sajnos, ez csak 1545-ben, latin fordításában került Luther kezébe, aki akkor nagyon elismerőleg nyilatkozott róla. Csakhogy közben, 1544-ben megírta a „Rövid vallástétel a szent sákramentumról” című munkáját, és ezzel — akkor, amikor Bullinger mértékartó magatartása már lehetővé tette volna a megegyezést — kirobantotta az ellenségeskedést, s mintegy végérvényesen felmondta a testvéri közösséget. Kálvin csendesíti az elkeseredett Bullingert. Azt írja neki, hogy noha ártatlanul érte a támadás Luther részéről, gondoljon arra, hogy milyen nagy ember Luther, milyen rendkívüli lelki ajándékok birtokosa, milyen rendíthetetlenül és felkészülten munkálkodott az Antikrisztus hatalmának megdöntésén és az üdvösség tanításának terjesztésén. „Már többször mondtam: ha engem ördögnek nevezne is, én akkor is tisztelném és az Úr kiváló szolgájának tartanám” (I, 200). Kálvin egyetlen levelet, melyet francia hittestvérei ügyében intézett Lutherhez, s ami végül is nem érkezett el a címzetthez, így zárja: „Bárcsak Hozzád repülhetnék, hogy csak néhány órát örvendezhetnék jelenlétednek. Mert nagyon szeretnék — és jobb is volna — nemcsak erről a kérdésről, hanem minden másról is szóban elbeszélgetni Veled. De ami földön nem adatik meg, lehetséges lesz, az a reménységem, az Isten országában” (I, 203). Sokszor hihetetlenül kevésen múlnak sorsdöntő fordulatok. Elgondolkodtató, hogy Kálvinban egy időben megvolt a készség, hogy az ágostai hitvallást aláírja, abban az értelemben, ahogyan azt szerzője megfogalmazta. Sajnos, később, Luther halála után, amikor a „cuius regio eius religio” érvényesítése folytán olyan teológusok jutottak szóhoz, akiknek nem volt már szívügyük a reformáció két nagy táborának egyesítése, és magában Németországban is versengések támadtak az Augustana értelmezése körül, Kálvin visszakozott és revideálta előbbi álláspontját.<sup>42</sup>

A század egyik legtöbbet ígérő kezdeményezése a protestáns egyházak egyesítésére, kétségtelen, Cranmer Tamás canterburyi érseké volt, aki

figyelve a tridenti zsinat tevékenységét és az augsburgi interim eredménytelenségét, 1552-ben levelet írt Bullingernek és azt javasolja, hogy hívják össze „Angliába vagy másutt” az evangéliumi egyházak vezető teológusait egy *összprotestáns találkozóra*. Jelzi, hogy ezt az angol király is hasznosnak látná. Ezt a levelet Cranmer megküldte Kálvinnak, Melancthonnak és másoknak is. Kálvin azonnal válaszol és lelkesen egyetért a találkozó szükségességének gondolatával. A század főnyomorúságának mondja azt a tény, hogy az egyes egyházak annyira el vannak távolodva egymástól, hogy tagjaik lassan már, mint emberek is, elvesztik az összetartozás tudatát, noha Krisztus tagjainak ugyanabba a szent közösségbe tartoznak. Ezt ajakkal mindnyájan valljuk ugyan, de annak egysége helyreállításán csak kevesen fáradoznak. Meg van győződve, hogy Cranmer terve nemcsak Angliát erősítené, hanem azzal együtt az egész világ érdekét is szolgálná. Igéri, hogy imádkozni fog a tanácskozás sikeréért. Kéri Cranmert, folytassa erőfeszítéseit, hogy végre történjen valami. Sajnálja, hogy képessége nincs egyenes arányban lelkesedésével, de így is kész szolgálni az ügyet. Találjanak olyan formulát, amelyben a legtávolabbi egyházak is találkozhathának. „En személy szerint nem sajnálnám a fáradságot ennek a célnak érdekében, még ha tíz tengert kellene is átszelnem” (I, 442).

Áttekintve Kálvin ökumenikus tevékenységét, nem találjuk eltúlzottnak Turnsky méltatását: „Az egyházon belüli békekesség megújítása érdekében kifejtett példaszzerű és fáradhatatlan törekvéseért, a katolikusok és protestánsok, majd az evangélikusok és reformátusok közötti szakadás gyógyításáért, az egyházzal és annak elmaradhatatlan egységéről szóló világos és átfogó igei tanításáért, igazán megérdemli, hogy: *„doctor oecumenicus Ecclesiae Jesu Christi”*-nek neveztessek”.<sup>43</sup>

#### IV.

Ha visszanezve megpróbáljuk tanulmányunk sokfelől sodródó szálait összefogni és annak tanulságait mába vetíteni, akkor a következő két pontba sűrítjük mondanivalónkat:

1. A protestáns felekezetek egységére állandóan megvolt a közös bibliai alap és az egységes teológiai látásból adódó lehetőség; ugyanakkor a szüntelen jelenlevő, az egységet akadályozó antagonizmust is észre kell vennünk. Sok-sok emlék, tudatos vagy tudattalan, megszárítások, máglyák és keserű viták emlékei álltak el az egyesülés felé vivő utat. Ez a helyzet jelentős mértékig már az első száz esztendő alatt kialakult. Mindegyik hitvallási csoport skolasztikus védelemmel vette körül magát, s ragaszkodott a mártírok vére által megszentelt múltjához. A csoporton belüli szolidaritás volt a mozgatója a legjobbak cselekvésének is, és ez lassanként elhomályosította az egy közönséges egyházhöz való lojalitás érzését. A többség inkább választotta a konfessionális mozdulatlanúság kényelmét, mint az egyetemes egyház helyreállításának gyötrelmes terhet, sőt ezen túl, sok teológus kötelességének érezte dühödten támadni azokat, akik egyes hit-tételek jószándékú átfogalmazását merték ajánlani. Az ökumenikus tervek, látások elvesztek a skolasztikus viták, a tehetetlenség és bigottság fojtó légkörében. Javulás csak legújabbban következett be az éghajlatban.<sup>44</sup>

2. A római egyházzal való egység kilátásaira nézve a reformáció tanítása és tanulsága megdöb-

bentően elutasító: a szilárd teológiai alap éppen úgy, mint az őszinte készség a kölcsönösség elvének érvényesítésére — néhány jószándékú, de jelentéktelen kísérlettől eltekintve — kezdettől fogva hiányzott Róma részéről. Készségről protestáns részről is legfeljebb a tridenti zsinatig beszélhetünk. A protestánsok a római egyháznak a klérusra épített szervezetét egybehangzó módon elvetették, de — tragikus módon, nyilván a rajongók túlzásaitól megrettenve — a reformáció hitbéli tartalmának megfelelő, időtálló, a nép, a gyülekezetek teljes részvételét igénylő és biztosító vázat, alkatot nem tudtak kimunkálni. A római keret elvesztése sokak számára gondot okozott a század első felében. A tridenti zsinat a római és evangéliumi keresztyéneket elválasztó szakadékot áthatolhatatlanná tette és állandósította. Ez a tény meghatározza a közeledés lehetőségét a jelenben és a jövőben is. Amennyiben a római egyház a tridenti zsinat határozatainak érvénybenhagyásával kíván berendezkedni a jövőre, akkor minden hozzá való közeledés csak kárt és veszteséget jelenthet az evangéliumi egyházak számára, mert amilyen mértékben közelednek a nem-változó Rómához, olyan mértékben távolodnak el létalapjuktól: az egyházteremtő evangéliumtól és annak Urától, a Jézus Krisztustól, és válnak a pásztor szavát többé nem halló nyájjá, fundamentum nélküli házzá, Lélektől többé nem lelkesített testté, nem-egyházzá. Hogy Róma ez ellen a kísértés ellen miként védekezik, miként marad „mégis” egyház, az ő dolga; de egy pillanatig sem kétséges, hogy a reformáció örökösének nincs más útja:<sup>45</sup> csak az igéhez való töretlen ragaszkodás.

Dr. Békési Andor

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Kinder, E., *Der Evangelische Glaube und Kirche*. Berlin 1960. 199. lapon.

<sup>2</sup> Torrance, Th. F., *Die Versöhnung und das Eine-sein der Kirche*. Evang. Theol. Jg. 1955. H. 1.

<sup>3</sup> CR 29. (Instit. IV. 2, 5), „... sanae doctrinae consensione et fraterna caritate...” „fidei unitate... unica regula esse debeat...”

<sup>4</sup> Wolf, E., *Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation*. 1954. 146. lapon.

<sup>5</sup> McNeill, J. Th., *The Ecumenical Idea and Efforts to Realize it, 1517—1618*. Ruth Rouse — S. C. Neill, A History of the Ecumenical Movement 1517—1948. London, 1954. című k. 30, 35, 69. l. — <sup>6</sup> i. m. 40.

<sup>7</sup> Wolf, E., id. m. 148. lapon. „Die Reformation verteidigt die Einheit der katholischen Kirche Jesu Christi gegen die Rottenkirche (Luther kifejezése!) des Papsttums.” 162.

<sup>8</sup> Kinder, id. m. 57. l. „Dadurch, dass die Reformation die Kirche ganz von dem heilschaffenden Christusevangelium her ansah und bewertete, sah und bewertete sie sie erst richtig, ihrem Wesen gemäß.”

<sup>9</sup> CR 52, 445 és 50, 647. Kálvin ezt írja: „Dieu a imprimé certains signes à l'Église, lesquels ne nous tromperons jamais. Quand nous aurons la parole de Dieu qui nous sera purement annoncée sans aucune meslinge, là où il ne se fera nulle corruption de l'Évangile... c'est la vraie Église qui est notre mère.”

<sup>10</sup> Luther (Apol. VII. 5, 20) mondja az egyházzáról: nem „societas externarum rerum”, „sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus”, azonban mégsem „civitas Paltinica...”, sed dicimus existere hanc ecclesiam”, „quae tamen habet externas notas, ut agnoscere possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum constantenam evangelio Christi”.

<sup>11</sup> Sasse, H., *Was heisst lutherisch?* 1936. 109. lapon.

<sup>12</sup> Krusche, W., *Das Wirken des Heiligen Geistes*

nach Calvin. Berlin 1957. 308—309. lapokon. „Luthers Doppelurteile über die Papstkirche”-t illetően idézhetjük egyfelől, hogy amikor alkátát és a benne uralkodó tendenciát nézi, akkor azt mondja: „Nem valljuk rólu-k, hogy ezek egyházak, és nem is azok, és nem is akarunk hallgatni azokra, amiket az egyház neve alatt parancsolnak vagy eltiltanak”, Schmalk. Artikel, 1537, C, XII. 1, másfelől viszont elismeri, hogy ebben a struktúrában is folyik tovább Isten egyházteremtő cselekvése, mert Isten hatalommal és csodatevéssel megőrizte, hogy a pápa alatt is megmaradjon a keresztség, a szent evangélium, ... ahol pedig ilyen darabok megmaradtak, az biztosan egyház, mert Krisztus Szentlelkével mellette maradt övének és bennük a keresztyén hitet megtartotta. *Von der Winkelmesse...* 1533. WA 38, 221 k.

<sup>13</sup> CR 52, 199. (Comm. 2 Th 2, 4). Templomnak, egyháznak nevezhető a római egyház is, bizonyos értelemben. „Sic vocari, non quod retineat omnes ecclesiae qualitates: sed quia residuum habeat. Templum ergo Dei fateri, in quo dominatur papa, sed innumeris sacrilegiis profanatum.” És 39, 356-ban: „quia quamquam diabolus pridem regnavit in papatu non potuit tamen extinguere ex parte Dei gratiam: immo illic est ecclesia”. És még 5, 403 (Resp. ad Sadol.).

<sup>14</sup> CR 29. Instit. IV. 2, 9; 2, 7. Richel, P. J., *Het kerkbegrip van Calvijn*. Utrecht 1942. című munkájában kifejti Kuyper után, hogy Kálvin szerint nem „pluralitás”, hanem „pluriformitás” van Krisztus egyházában.

<sup>15</sup> III. Pál pápa atyai intelme V. Károlyhoz, Kálvin megjegyzéseivel. 1545. Kálvin János művei V. Ford. Czeglédy Sándor, Pápa 1908. 37. lapon.

<sup>16</sup> Preuss, H., *Die Vorstellung vom Antichrist...* bei Luther. Leipzig 1906. Kinder, id. m. 75. lapon.

<sup>17</sup> CR 29. Instit. IV. 1, 1. „... a corruptelis, quibus satan in papatu adulteravit quaecumque Deus in salutem nostram destinaverat”. És IV. 2, 12. „... a pápa az Antikrisztus, de az ő hatalma sem Krisztusnak, sem az egyháznak nevét el nem törli”.

<sup>18</sup> Eells, H., *The Failure of Church Unification Efforts during the German Reformation*. Archiv für Refg. Jg. 42. 1951. 172.

<sup>19</sup> Sadoleto bibornok levele, Kálvin válaszával 1539. Ford. Ladányi Pál, Pápa 1907. 64. l.

<sup>20</sup> *Evangelisches Kirchen Lexikon*. Göttingen 1958. II. k. 1180. lapon.

<sup>21</sup> Lortz, J., *Die Reformation in Deutschland*, 1949. Herte, A.; *Das katholische Lutherbild*, 1943. Hessen, J., *Luther in katholischer Sicht*, 1949. Grundlegung eines ökumenischen Gesprächs.

<sup>22</sup> Weijenborg, R., *Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformationem?* Antonianum. Róma 1956. Luthert többek közt: „deformator totius historiae salutis”-nak nevezi.

<sup>23</sup> Lau, F., *Pere Reinoud und Luther*. Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien. Luther Jahrbuch 1960. 64. kk.

<sup>24</sup> WA 6, 297; 301; 398. WA 30/II 487; 6, 322.

<sup>25</sup> Luther, *Wider Hans Worst*, Clem, 4, 344.

<sup>26</sup> Bizer, E., *Fides ex auditu*. Neukirchen 1957.

<sup>27</sup> Bizer, E., *Luther und der Papst*. München 1958. Theologische Existenz heute, H. 69.

<sup>28</sup> McNeill, id. m. 42. lapon.

<sup>29</sup> Zwingli, U., *Commentarius*, vagyis az igaz és hamis vallás magyarázata, 1525. 138. lapon Blanke, F., *Zwingli, der Verteidiger des Glaubens*, I—II. Zürich 1947.

<sup>30</sup> Doumergue, E., *Jean Calvin*. La pensée religieuse de Calvin. IV. k. 45. l.

<sup>31</sup> Reichel, G., *Calvin als Unionsmann*. Tübingen 1909. „Der Vereinigungspunkt, den er im Auge hat, ist immer die reine Lehre, die Lehre der Schrift, seine Lehre.” 39. l.

<sup>32</sup> Schwartz, R., *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*. 1909. A zárójelben adott számok ebből a munkából valók, kötet- és oldalszámot jelzik.

<sup>33</sup> McNeill, id. m. 49. l.

<sup>34</sup> Kálvin megjegyzései III. Pál levelére. 1—44. lapok.

<sup>35</sup> Turnsky, S., *Der Genfer Reformator in ökumenischer Sicht*. Sonderdruck. Halle 1957. 582. l.

<sup>36</sup> Kálvin válasza Sadolet levelére. 45. lapon.

<sup>37</sup> Turnsky, id. m. 583. lapon.

<sup>38</sup> CR 5, 410 (Resp. ad Sa. ep.) „Eram enim mihi optime optime conscius, quam uniendae ecclesiae tuae studio flagrare, modo concordiae eius vinculum esset tua veritas... Scis, Domine... ut nihil quaesierim, quam verbo tuo controversias omnes dirimi.”

<sup>39</sup> Barth, F., *Calvin et l'Unité de l'Église*. Bulletin de la Soc. de l'histoire de protestantisme belge. Mars 1950. 488. lapon.

<sup>40</sup> Cadier, J., *Calvin, L'homme que Dieu a dompté*. Genève 1958. Kiemeli, hogy Kálvin gyakori mondása volt: „Nem vagyunk a magunkéi!” Ökumenikus törekvéseinek a célja volt: „donner à la Réforme une constitution, une ossature”. Ezért harcolt. „Cette atmosphère de lutte donnait à sa parole un certain accent de dureté, de sévérité, de controverse...”. 135. lapon.

<sup>41</sup> Kálvin J., *Második védelem*. Kisebb művei a rendezes teológia köréből. Ref. E. K. IX. Ford. Czeglédy Sándor. 168, 222. lapokon

<sup>42</sup> Gloede G., *Zucht und Weite, Calvins Weg und Werk*. 1951. 111. lapon.

<sup>43</sup> Turnsky, id. m. 587. lapon.

<sup>44</sup> Paul, A., *L'unité chrétienne: schismes et rapprochements*. Paris 1930. 7. fejezet. Megállapítja, hogy mindegyik közösség a maga „esprit de corps”-át dédelgette és görcsösen ragaszkodik a különváltához. Ezek a „nagy akadályok”, az emlékek mellett. Az egész szakaszra nézve cf. McNeill, id. m. 68. lapját.

<sup>45</sup> Luther mondja, hogy az evangéliumi alapon szervezett egyházaknak se lehet elbizakodniok, mert nincsenek a „teufliche Pervertierung” ellen védve, ezek is „ecclesia falsa”-vá válhatnak, ha uralmuk alá hajtják az evangéliumot. WA 50, 468.

## Százötven éve született Sören A. Kirkegaard

1813—1855

Május 5-én lesz 150 éve, hogy Sören Abye Kirkegaard, a nagyhatású dán teológus elindult rövid, de annál érdekesebb földi pályájára Koppenhágában. Az évfordulóról meg fog emlékezni a világ, különösen a protestáns egyházak. Mi is szentelünk néhány sort e nagy személyiség emlékének.

Gazdag koppenhágai kereskedő fia volt; atyja személyiségének nagy jelentősége volt Kirkegaard egész pályájára és életművére. Atyai örökség volt nála a szigorú pietista kegyesség, önmagával szemben való kérlelhetetlen igazságságossága, búskomorsága is. Kirkegaard beszélte el később, hogy atyjával szobájában sétáltak körbe-körbe, atyja a gyermek kíváncsiságát, ragyogó fantáziáját úgy próbálta kielégíteni, hogy szavakkal igen szemléletesen lefestette előtte a különféle tájakat, utakat. Atyjának filozófiai előadásai is nagy hatással voltak a gyermekre és ezek keltették fel benne a gondolkodás szenvedélyét is. De mindennél jobban a keresztyén hit komolysága és szigorúsága vésődött be a lelkébe kezdettől fogva. A Megfeszített képe már a gyermek szeméi előtt ott lebegett szüntelenül. Atyja, fiának ezzel a szigorú vallásos nevelésével szeretett volna engesztelő áldozatot bemutatni saját korábbi bűneiért, melyek őt állandóan nyugtalanították.

Mind ezek ellenére is Kirkegaard gyermekkorában általában szerencsésnek mondható és nem árnyékolta azt be a búskomorság, mint későbbi éveit. Mint a család Benjámínját, a kotnyeles és koravén gyermeket nővérei elkényeztették. Az iskolában nem barátkozott senkivel. Tipikus különc volt. Társaival szemben érzett felsőbbrendűségét olykor csipős és találó tréfákkal akarta biztosítani, minthogy testi erőben nem tudta őket felülmúlni. Egész életén át gyöngé és törékeny alkatú teremtés maradt.

17 éves korában azzal a szándékkal ment egyetemre, hogy teológiát tanul. Tanulmányait kezdettől fogva komolyan vette, mindent, ami érdeklődése körébe vágott és amit az egyetem nyújtani tudott neki, meg akart tanulni. Különösen a filozófia és az irodalom érdekelte. Felébredt benne az esztétikai érzék és a zene iránti kedv. Ahol csak szellem és elméskedés Koppenhága akadémiájának életében otthonra talált, onnan Kirkegaard nem

maradt ki, lett légyen az kaszinó, színház, vagy éppen Koppenhága utcája. Természetes, hogy sem atyja, sem az ugyancsak teológiát tanuló idősebb fivére, Péter nem nagyon örültek Sören ilyen irányú törekvéseinek. Búskomorságról ebben az időben még szó sem lehet. Mindamellett lustasággal sem lehet vádolni az ifjú diákot. A minden diákra nézve kötelező „2. vizsgát” már egy év múlva ragyogó eredménnyel letette.

Ebben az időben történik az az esemény is, amely végül is oda vezetett, amit Kirkegaard élete „nagy földrengésének” nevezett, mely mélyen megingatta őt egyrészt atyja iránti bizalmában, másrészt keresztyén hitében. Ebben az évben rettenetes aratást végzett a halál családjában. Miután már korábban meghalt két testvére, most 16 hónap alatt elragadta az öreg Kiskegaardtól két lányát, egy fiát és felcsöngött is. Két gyermek maradt a hét közül. Péter és Sören. Atyjuk Isten ujjmutatását látta a csapásokban, Isten ítélete szakadt reá régebbi bűneiért. Fia is tudomást szerzett ezekről. Vagy úgy, hogy atyja feltárta szívét előtte, vagy éjszakai imáit kihallgathatta. Sören ekkor tudta meg — és ez vezetett a nagy földrengéshez —, hogy atyja az ő anyján még leánykorában erőszakot vett és más hasonló dolgokat is elkövetett. Kirkegaard rémülten döbönt rá az iszonyú valóságra, hogy atyja nem az a kegyes ember, akinek ő eddig tartotta, hanem nagyon és mélyen elmerült a bűnben. Az volt a benyomása, hogy egész családjá felett súlyos átok terhe lebeg. Kirkegaard számára nemcsak atyja tekintélyét nyelték el a habok, hanem istenhitét is Nemcsak atyjától, hanem atyja hitétől is elszakadt. Lelkében végbement változás azt jelentette: a keresztyénség és a filozófia összeegyeztethetetlen, ő maga az utóbbi mellett döntött. Humanista lesz. Beleveti magát Hegel tanulmányozásába. Don Juan és Faust alakjai foglalkoztatják és az esztétikának szenteli oda életét. Hatalmába kerítette az állandó társasági élet, életmódja aggasztóvá vált. Következtek az állandó ivások és bizonyosan borbarátai azokba a házakba is elvitték, „ahol pénzt fizetnek az elvetemedett nőknek”. De mindig mögötte járt a gyötrellem, az átoktól való félelem, amit ő a „nagy földrengés” óta egész csa-

ládja fölött lebegni látott. „Mégis ez a félelem volt az oka annak, hogy tévelygésbe jutottam.” Kirkegaardot, a ragyogó társasági embert, az öngyilkosság gondolata foglalkoztatta.

Csak lassan jutott túl életének ezen a mélypontján, eltartott jó két esztendeig, míg életének ezt a szakaszát végérvényesen maga mögött tudta. Döntő segítséget kapott ehhez az általa is nagyra-becsült tanáratól, *Palul Möllertől* és *Hamann* írásaival való megismerkedése révén, melyektől erős lökéseket kapott arra, hogy Hegelen felülemelkedjék. „El a spekulációtól! El a szisztémától! Vissza a valósághoz!” Élete e sötét szakának végére atyjával való kibékülése tett pontot 25. születésnapján: atya, aki jól sejtette, hogy fia ténútra jutásának ő maga az okozója, ezen a napon fia előtt őszinte vallomást tett múltjáról és meggyőzhette arról, hogy ő mindezek ellenére mégis csak keresztyén. Sören viszont bocsánatot kért atyjától. Apa és fiú kibékültek. Amikor az ifjú Kirkegaard visszatalált atyjához, visszatalált keresztyén hitéhez is. Kirkegaard megtapasztalta a „nagy örömet”. Naplójában így ír erről: „Május 19. Délelőtt 10 óra 30 perc. Valami leírhatatlan öröm ez, mely magyarázhatatlanul átragyog rajtunk, mint ahogyan az apostol levelében váratlanul előtör: Örüljete, ismét mondom, örüljete! Nem ez, vagy az fölött való öröm, hanem ama teljes öröm hangja, — nyelvvel, szájjal és a szív mélyéből. — Örülök örömben, örömmel felett, örömmel által, örömmel miatt, örömmel, — égi, visszaverődő öröm ez, mely hirtelen megtöri megszakadt énekünket, öröm, mely húsít és megfrissít, mint a szellő, mint a passzát szelek áramlata, amely Mamré tölgyeséből az örök hajlékokig fúj.”

A kibékülés után atya nemsokára meghalt, Kirkegaardra tekintélyes örökséget hagyott, úgyhogy abból függetlenül élhetett, mint viszonylag jómódú ember. Ismét nekifogott, hogy atya kívánságát megvalósítsa, befejezze teológiai tanulmányait. A következő két évben erre a vizsgára készült, 1840-ben abszolvált és egy év múlva magisteri fokozatot nyert, „Az irónia fogalma állandó tekintettel Sokratesre” c. dolgozata alapján. Ugyanekkor találkozik valakivel, aki atya után életében a legfontosabb szerepet töltötte be: *Regine Olsennel*. Ez a lány, akit gyermekkorra óta ismert, rendkívüli hatást tett rá. Vizsgáira való készülése idején gondolatait állandóan foglalkoztatta *Regine* és amint túl volt a vizsgákon, megkérte a kezét. Egy év múlva az eljegyzés is megtörtént. Ez az idő számára igen súlyos lelki konfliktusok éve lett. Alig, hogy a lány igenjét megkapta, legnagyobb meglepetésére világossá lett előtte: ezt a lányt nem tudja magához kötni. Lehetetlennek tűnt előtte, hogy életét megossza *Regine*vel. Ez azt jelentette volna számára, hogy bevonja őt atyjához való kapcsolatába, saját terhes múltjába, megossza vele búskomor egzisztenciáját, „vezeklő” életébe beavassa. És végül: isteni tiltó szót hallott, amely neki teljesen megtiltja az „általánost”, így a házasságot is. Kirkegaard nagy lelki gyötrelmek között felbontja az eljegyzést és egy időre Berlinbe menekül, Európának akkori kulturális központjába. *Schellinget* hallgatja ott és első nagy megnyilatkozásán dolgozott.

Eljegyzése felbontásával kezdődik el életének tulajdonképpeni alkotó szakasza. Az a megrázkódtatás, melyet jegyességének ideje okozott — érlelte őt íróvá. Abban a 14 esztendőben, amit még azután élt, csak műveivel foglalkozott, melyekkel megszerzte magának azt a helyet, mely őt a szellem- és

teológiatörténetben megilleti, noha életében írói működésének jó gyümölcseit és sikereit nem érthette meg.

1843. február 20-án jelent meg első nagy műve, a *Vagy-vagy*, Kirkegaard legismertebb könyve. Ez tartalmazza a híres „Csábító Naplóját”, melyben az esztétikus egzisztenciát *ad absurdum* viszi és a könyv második részében az *etikus egzisztenciát* rajzolja meg, a házasséleletet az egzisztencia megvalósulásának valódi lehetőségeként adja elő. A műhöz két építő beszédet fűzött, mely a mű vallásos jellegét volt hivatva bizonyítani. Ha az esztétikus egzisztenciát következetesen tovább vezet, mint amely egy bizonyos ponton túl már kérkedéssé lesz, nem következhetik más, mint az etikus egzisztencia, amely végül önmagán is tovább utal — a vallásos egzisztenciára. Különleges irodalmi forma ez, melyben Kirkegaard dolgozik: a közvetett közlési forma. Az olvasónak nem egyenesen mondja meg, amit közölni akar vele, hanem úgy adja elő gondolatait, hogy az olvasó maga talál rá az igazságra. A sokratesi tanítás művészete ez, amelyet ő is űz. Így nem is maga a szerző szól, hanem különböző névteleneket beszéltek, akikkel a szóbanforgó kérdést minden szempontból előadhatja, de sohasem, mint a szerző egyenes véleményét.

A „*Vagy-vagy*” után rövidesen két újabb műve látott napvilágot: az „*Ismétlés*” és a „*Félelem és remegés*”. Mindkét könyv, bár Kirkegaard esztétikai műveinek sorába tartozik és bennük boldogtalan szerelmével foglalkozik, de alapjában véve kitűnő teológiai művek. Ezekben Kirkegaard a keresztyén hit fogalmát két különböző oldalról világítja meg. 1844 nyarán több különféle „*Építő beszédek*” mellett megjelenik „*Az aggodalom fogalma*”, az élmény „*pszichológiai*” elemzése, melyet a hitrejutás útján szerzett, aztán 1845 nyarán „*Az életút mérőföldkövei*”, amely a „*Vagy-vagy*”-nak ismétlése és elmélyítése, ezekben egészen nyíltan beszéli el szerelmét.

E kiváló szépirodalmi alkotások után, 1846 tavaszán adja ki legjelentősebb filozófiai munkáját, „*A filozófiai töredékeknek utolsó, nem-tudományos utóiratát*.” Ezt már megjelent kis írásának, a „*Filozófiai töredékek*” folytatásának szánta és filozófiájának előadását tartalmazza, mint irodalmi munkáinak hátterét. Miután bemutatta, hogyan juthat el az ember a hit útjára az esztétikus egzisztenciától, most azt adja elő, hogyan lehet eljutni a filozófiai spekulációtól, különösen Hegel filozófiájától a keresztyén egzisztencia útjára. Nem a spekulatív, objektív reflexiók útja ez, hanem egyedül a szubjektív gondolkodás útja, a személyes el-sajátítás útja. A keresztyén hit nem objektív megbizonyosodáson alapul, hanem a hit kockázatán, a „sötétbe ugrás” kockázatán. „Objektív bizonytalanság, amelyet szenvedélyes bensőnk ereje által személyesen sajátítunk el. Ez a valóság — a legnagyobb valóság, amelyet az egzisztáló individuumnak nyújt.”

Kirkegaard úgy érezte, ez lesz utolsó műve. Az volt az ő meggyőződése, hogy elmondta, amit el kellett mondania. Hogy ez nem így lett, hanem hogy írói tevékenységének vallásos szakasza tulajdonképpen csak most kezdődött el, ennek oka az ő további élete számára oly rendkívül jelentős „*Korsar-ügy*” volt. A „*Korsar*” (Kalóz) dán vice-lap volt, amely a politikai liberalizmus szolgálatában állott és előszeretettel mocskolta be a közélet kiemelkedő személyiségeit. Kirkegaard szívből utálta ezt a lapot. Ellenszenves volt konzervatív beállítottságának. Egyszer alkalma került rá, hogy

a Korsart megbírálja, ennek azonban fájdalmas következményei lettek számára, a lap nyilvános gúny tárgyává tette őt egész Dánia előtt. Különösen vékony csontjait és feltűnő nadrágjait vette először célba. Aztán mind jobban elfajult a sértegetés, úgyhogy, akit mint egyszerű embert korábban szeretettel és tisztelettel köszöntöttek az utcán, most egyszerre gazdag, a nép által megvetett ember lett.

Ennek az élménynek lett a következménye, hogy Kirkegaard megismerte „a keresztyén összeütközés” mivoltát: „keresztyén az, akit a tömeg mindig kivet magából és állandóan kigúnyol”, a szenvedés a keresztyén élet lényegéhez tartozik. Ugyanakkor ő is elszánt ellensége lett a sajtónak és az újságíróknak. Azt tartotta, hogy a sajtó tulajdonképpen az emberek tömegébe aljasításának eszköze és így ellentétben áll a keresztyénséggel, amely az egyes embert helyezi előtérbe. Nem véletlen, hogy Kirkegaardnak nem volt semmi kapcsolata az 1848-as év forradalmi megmozdulásaival. Iszonyodott a népuralom eszméjétől. Ez a tömegek lázadásra való felbuztatását jelentette számára.

De a „Korsar-ügy”-nek volt még egy másik következménye is. Arra az elhatározásra jutott, hogy megmaradjon írónak és ne vonuljon el valamilyen vidéki parókiára, ahol teljes csendben „vezeklő”-ként töltené napjait. Felismerte, hogy éppen most, amikor népszerűtlen lett, az a kötelessége, hogy helyén maradjon és mint író, szabadon tovább alkosson. Ezzel kezdetét vette írói működésének tulajdonképpen vallásos szakasza.

Ebben az időben egyúttal egy másik esemény is nagyon foglalkoztatta, segítségére volt abban, hogy átgondolja teológiai álláspontját. Ez volt az Adler-ügy. Adler dán lelkész volt Bornholmban, akit azért nyugdíjaztak, mert megsértette a tanítási fegyelmet, eretnokségbe esett. Kiadott egy könyvet, melyről azt állította, hogy neki azt Jézus Krisztus diktálta, aki személyesen megjelent neki. De Adler, amikor az egyházi hatóság előtt élményét igazolni kellett volna — a szokásos pszichológiai kategóriákkal próbált magyarázkodni és nem maradt meg eredeti állítása mellett, mint azt Kirkegaard állította, hogy ti. kijelentésről lett volna szó. Ebből az ügyből három fontos következtetést vont le Kirkegaard a maga számára: 1. Lehetetlen a „különös” az „általánossal” összhangba hozni. A kettő kizárja egymást. Vagy az általánost valósítja meg az ember, de akkor ezt tegye komolyan, vagy ha valaki különös, rendkívüli ember, akkor az nem tud az általánossal, a fennálló renddel megéyezni. Ettől fogva soha többé nem gondolhatott lelkészi állás elfoglalására, bár anyagi helyzete egyre aggasztóbbá lett. Mikor erre az álláspontra jutott, 34 éves volt, tőkét csaknem felemészttette és bár nem élt költelező módon, végül is eljött az a nap is, amikor teljesen nincstelenné lett. 2. Kirkegaard Adler esetéből tisztába jött saját feladatával. Nem „apostol” ő, aki hivatkozhatnék közvetlen kijelentésre, csak „zseni”, aki kijelentés és minden felhatalmazás nélkül csupán saját felelősségére végezheti feladatát. „Olyan valaki ő, aki tekintély nélkül beszél, „kiigazító” csupán”. 3. Végül világossá lesz előtte a valódi és a fennálló keresztyénség közötti különbség. Bár Adler — Kirkegaard szerint — hosszú időn át lekipasztor volt, valójában mégis pogány maradt. Abban a pillanatban, amikor az átélte vallási megrázkódtatás által Adler keresztyénné lett, megfosztották tisztétől. A fennálló keresztyénség állapota nem azonos az Újszövetség keresztyénségével.

A Korsar-ügy óta eltelt idő Kirkegaard számára hallatlanul termékeny periódus volt. Hogy csak néhány művét említsük — 1847-ben megjelenik „A szeretet cselekedetei”, 1848-ban a „Keresztyén beszédek”, 1849-ben „A nagy Főpap”, „A vámszedő” és a „A bűnös nő”. Mind vallásos beszédek. Megjelenik amaz írása is, melyben Kirkegaard számot ad egész eddigi írói munkásságáról: „Írói működésem szempontjai” és mélyreható a bűn lényegéről: „Halálos betegség” c. műve. Végül megírja leghíresebb könyvét: „A keresztyénség begyakorlása”-t. Egyidejűvé lenni az „Abszolúttal”, a megfeszített isten-ember Krisztussal a bűntudatban és a kereszt-hordozó követésben és nem spekulatív, történeti módon, hanem szubjektív valóságban keresztyénné lenni: ebben foglalja össze egész programját. „Isten és az ember között ugyanis végtelen szakadék tátong — írja — és az egyidejűség szituációjában éppen az derül ki, hogy keresztyénné lenni (Isten hasonlóságára átalakulni) emberileg szólva még nagyobb kín és fájdalom, mint a legnagyobb emberi kín és fájdalom és ehhez járul még kortársaink szemében való gyarló voltunk. Mindig ezt fogja bizonyítani az, ha a keresztyén ember eljut a Krisztussal való egyidejűség jelentőségének felismerésére. És ha nem jut el, akkor mindez csak fecsegés, hogy valaki keresztyén. Bábjáték, beképzelt, hiúság, sőt valami istenkáromlás is, bűn a harmadik parancsolat ellen és bűn a Szentlélek ellen. Az Abszolúthoz való viszonyunkban csak egy idő létezik: a jelen; aki nem egyidejű az Abszolúttal, annak számára nincs is ő. És ha Krisztus az Abszolút, akkor könyörűnek tűnik, hogy vele kapcsolatban csak egy szituáció van: az egyidejűség, akkor sem három, sem tizenhét évszázad nem jelent semmit, sem hozzá nem tesz, sem el nem vesz belőle, nem változtat semmit rajta, azt sem mutathatja meg, ki volt ő. Hogy ki ő, csak a hit számára nyilvánvaló. Krisztus — és ezt egész komolyan mondjuk — nem komédiás és nem is csupán egy történeti személy — és bár ez paradoxon —, ő egy nagyon is nem-történeti személy. De az egyidejűség a különbség a költészet és a valóság között. Természetesen a költészet és a történet között megvan az a különbség is, hogy a történet a valóságos történés, a költészet pedig a lehetséges, a kigondolt, a költött. Ami azonban valóságosan megtörtént, az múlt és már csak bizonyos értelemben valóság, különösen a költöttel ellentétben. Hiányzik azonban rendeltetése, amely megvan minden valóságnak (hisz ez a lényege) és minden vallásnak: számokra való rendeltetése. A múlt nem valóság, „számomra”, számomra csak az egyidejűség valóság. Az, amivel te egyidejűleg élsz, az valóság számokra. Ha nem tudod magad legyőzni az egyidejűség szituációjában, hogy Vele egy légy, vagy ő nem tud téged megmozdítani és magához vonni az egyidejűség szituációjába, akkor te sohasem leszel keresztyén.”

Az 1849-től 1854-ig terjedő időszakban, tehát mielőtt még megkezdte volna az egyház elleni harcát, volt Kirkegaard írásművészetének csúcspontján. Ezek az évek szolgálták arra, hogy felfegyverkezék a fennálló keresztyénség elleni harcára. Hosszú ideig habozott, hogy megkezdje a támadást. Először is úgy gondolta, hogy Mynster püspököt, a dán egyház igen jelentős és általa is nagyrabecsült primását veszi célba. De az idős püspök 1854 júniusában meghalt és utódja Martensen professzor lett, annak, a kornak legkiemelkedőbb teológusa Dániában. 1854 decemberében kezdte meg támadását. Egy újságcikkében széles körök rémületére azt állította, hogy Mynster püspököt nem



tudja elismerni az Úr hű és igaz tanúbizonyságtévőjének. Az ő keresztyénsége semmit sem tudott „a meghalás, a szabad akaratból való lemondás követelményéről”, „az ember önmaga meggyűlölésének, a tanításaiért való szenvedésének követelményéről”. Csak „játszotta” a keresztyénséget. Egy saját maga által kiadott, az egyház elleni támadás céljaira szánt folyóiratában, „A pillanat”-ban Kirkegaard újra előhossa vádjait. Tömören és népszerűen, különlegesen kiélezett iróniával formulázza tételeit az eszközökben nem válogatva. A lelkészek „emberevők”, mégpedig a legutálatosabb fajtából. Vidáman élnek feleségükkel és gyermekeikkel abból, hogy Krisztus és az apostolok szenvedéseit tanként hirdetik, ahelyett, hogy maguk is követnék őket ezekben a szenvedésekben. „Óvakodj a lelkészektől!, mert ahhoz, hogy valaki keresztyén legyen..., hozzátartozik, hogy tanaiért szenvedjen. De hidd el nekem, ne legyen Sören Kirkegaard a nevem, hogy nem tudsz idehozni egyetlen olyan

hivatalos lelkészt sem, aki vallaná ezt, mert — természetes —, hogy ezzel magát semmisítené meg.” A népegyház betegségének okát a gyermekkeresztységben, a konfirmációban és az esküvőben mutatja fel. A házassággal, különösen a lelkész házassággal a keresztyénség összeegyeztethetetlen. Az egész fennálló keresztyénség — mondja folyóirata utolsó számában — nem más, mint fecsegés, hogy elterelje a figyelmet a nehézségekről, melyet a keresztyénség az embernek valóban nyújt — a meghalást.

Kirkegaard élete ebben az egyház elleni harcban fejeződik be. Mikor „A pillanat” utolsó számait állította össze, összeroppant. Bár ismét magához tért, nemsokára megismétlődött az eset és kórházba vitték. Halála előtt is csak egy laikus kezéből fogadta el az úrvacsorát. 1855. november 11-én halt meg abban a meggyőződésben, hogy a harcot megharcolta, futását elvégezte...

Major Zoltán

## Bevezetés az evangéliumi teológiába

Barth Károly új könyve

Ismét egy könyv a teológiáról, amely az élő szó sodró erejével hat, amelyben vallomások magaslatán jut kifejezésre az evangéliumi teológia lényege. Próbáljuk nyomunkövetni a ma élő keresztyénség egyik legkimagaslóbb tanítómesterének teológiai bevezetéstani gondolatmenetét, az itt közölt tartalmi ismertetés tükrében.

Formailag csak ennyit: A „Bevezetés az evangéliumi teológiába” (Einführung in die evangelische Theologie, Zürich, 1962.) c. könyv Barth Károly olyan kisebb kötetének a sorába tartozik, mint pl. a magyar nyelven is megjelent „Hiszek” és „Kis dogmatika”. 224 oldalon tartalmazza Barth Károly bázeli professzorságának utolsó szemeszterében tartott 17 előadását

\*

Az első előadás a teológia fogalmi meghatározásával és egyelőre általánosabb jellemzésével foglalkozik. Micsoda a teológia? „A teológia egyike az olyan, hagyományos, 'tudományok'-nak nevezett emberi vállalkozásoknak, amelyek bizonyos tárgyat (vagy tárgykört) annak megfelelő úton-módon töreksenek megállapítani, megérteni és — egzisztenciájának horderejében — szóhoz juttatni.” Ennek a hagyományos tudományfogalomnak megfelelően a többi „-logiák” között a teológia azt a „nagyon sajátos” tudományt jelöli, amely emberileg arra irányul, hogy *Istent* komolyan vegye, megértse és szóhoz juttassa.

Ezzel a fogalmi meghatározással kezdődik Barth bevezetéstana. A következőkben rámutat, hogy valamilyen módon minden embernek van ún. teológiája. Hiszen istenképzetek még ott is vannak, ahol nem szerepel az „isten” fogalma, sőt ahol tudatosan próbáljuk ezeket az „isten-fogalmakat” kikiktatni gondolkodásunkból. Ezért a különféle teológiák a maguk pluralitásában távolról sem azonosak azzal a teológiával, amelyet magunkénak vallunk.

A világos expositio kedvéért Barth Károly az igazi teológiát „evangéliumi teológiának” nevezi. „Az a teológia, amelybe itt bevezetést adunk, *evangéliumi teológia*. A magyarázó jelző emlékeztet az Újszövetségre és egyszersmind a 16. századi reformációra. Egyben kettős hitvallás is lehet arról, hogy az a teológia, amelyet sajátunknak vallunk, ugyanaz a teológia, mint amely Izrael történeti dokumentumaiban rejlt eredete után először az Újszövetség evangélistáinak, apostolainak és prófétáinak az irataiban került egyértelműen napvilágra, majd amelyet a 16. századi reformációban fedeztek fel újra és fogadtak el.” Barth hozzáfűzi, hogy az „evangéliumi” jelzőt nem szabad kizárólag konfeszionalista értelemben használni, mert nem minden ún. protestáns teológia evangéliumi, hanem az evangéliumi teológia föllelhető a római katolikus és a keleti ortodox egyházakban is, sőt még az ún. „újreformatori” variációkban is. Idézzük: „A teológia 'evangéliumi' jelzője tárgyilag éppen a 'katholikus', az 'ökumenikus', a 'zsinati' kontinuitását és egységét kívánja érzékeltetni annak a teológiának, amelyben — a sok egyéb ún. teológia között s azoktól eltérően — az a legfontosabb, hogy az *evangélium Istent*, tehát az evangéliumban önmagát kijelentő, emberhez szóló, emberek között és emberekkel cselekvő Istent az Ő általa mutatott úton-módon törekszik komolyan venni, megérteni és szóhoz juttatni”.

Mármost az evangéliumi teológia tudományának négy fontos jellemvonását tünteti föl Barth. Ezeket a jellemvonásokat mi is foglaljuk össze:

Az evangéliumi teológia *széreny* tudomány. Nem fuvalkodhat föl sem a többi tudományokkal szemben, sem az egyéb ún. teológiákkal szemben. Nem kell ágaskodnia az ellen, hogy ő „csak” egy a sok egyéb valóságmegismerésre irányuló emberi tevékenység között. Sőt — mondja Barth — „éppen abban kell kedvét lelnie, hogy őt a többiekkel együtt,

egy sorban lehet látni és érteni, tehát — anélkül, hogy hasonló próbálkozásokban részt vehetne — engednie kell, hogy a „vallásfilozófia” címszó alatt a többi emberi törekvésekkel hasonlítsák össze és hozzák összefüggésbe”. Igazát csak attól várhatja, hogy Isten „ad” igazat. Csak Istennek adhat dicsőséget, de nem önmagának.

Az evangéliumi teológia, „tárgyára” az igében önmagát kijelentő Istenre nézve mindig „szabad, belső szabadságban folyó tudomány. S mint ilyen, mindig három egymásnak alárendelt tényezővel dolgozik: „... általában az emberi léttel (egzisztenciával) a maga föloldhatatlan dialektikájában. amely az evangéliumban Isten kijelentésével konfrontálva látja magát; sajátosan az olyan emberek hitével, akiknek ez a hit megadatott és hajlandók Istennek ezt a maga-kijelentését mint éppen értékük történet eseményt elfogadni, megismerni és megvallani; végül általában és különösen az értelemmel, azaz a minden emberben s így a hívő emberben is meglévő ténymegállapító, ítélő és kifejezőképességgel, amely technikailag lehetővé teszi, hogy az evangéliumban magát kijelentő Istenhez fordulva a teológiai megismerés törekvésében részt vegyünk”. Mégsem az emberi szellem zárt köre itt a domináns, és nem valamely vallási apriori. Ha így volna, akkor a teológia sohasem juthatna el a hit szuverén szabadságára, hanem „valamilyen” antropológia, ontológia vagy noológia, vagyis az emberi egzisztenciának, hitnek, szellemi képességnek a babiloni fogságában találná magát”. Erre azonban az evangéliumi teológia sem nem kényszerült, sem nem jogosult. Éppen „tárgyára”, az élő Istenre nézve és Őreá várva az evangéliumi teológia minden szerénysége mellett is újra meg újra „szabad”, mert újra meg újra „megszabadított” tudomány.

Az evangéliumi teológia Barth Károly értelmezésében mindig *kritikai*, még helyesebben önkritikus tudomány. Éppen az isteni kijelentés okozza azt a tartós, de gyógyító krízist, amelyből a teológiai tudománynak sohasem lehet kivonni magát. Ez az állandó krízis a „tárgy” megfoghatatlanságából, birtokbavehetetlenségéből is származik. Hiszen az evangéliumi teológia tárgya „Isten, az Ő tetteinek történetében”. „Az evangélium Istene nem dolog, nem ügy, nem tárgy, de nem is eszme, nem is elv, nem is egy igazság a sok közül, nem is a sok igazság summája, és nem is egy ilyenféle summa megismerésű exponense”. Az evangéliumi teológia állandó krízise, önkritikus jellege a tárgy nemstatikus, hanem nagyonis dinamikus jellege miatt föloldhatatlan. „Tárgyát elveszítené és földadná, ha az isteni történések valamely momentumát statikusan a maga számára akarná megállapítani, megérteni és szóhoz juttatni, ahelyett, hogy tárgyát dinamikus összefüggésében (nem mint madarat az ágon, hanem mint madarat röptében) látná, értené és juttatná szóhoz”, „Az evangélium Istene kitér az ilyen vagy olyan értelemben megmerevedett teológia elől”.

Az evangéliumi teológia hálás és *örvendező* tudomány, mert az evangélium Istene nemcsak szuverén Úr, hanem irgalmas Isten is. Az élő Isten, „az evangéliumi teológia tárgya bármilyen felséges, ugyanakkor aláhajló is; felséges éppen az Ő aláhajlásában”. Világos, hogy nem „törvényeskedő” tudományról, hanem a hálaadás és örvendezés lelkétől áthatott tudományról van szó.

Ilyen általános jellegű, de általánosságában máris

különös, sajátos fogalom-tisztázás és fogalom-jelmezés után vezet be és vezet egyre beljebb bennünket Barth Károly az evangéliumi teológiába, persze úgy, hogy kezdettől fogva is rögtön „belül” találjuk magunkat: in medias res! Így következik négy fejezet, mindegyiken belül négy-négy előadás. A négy fejezet a teológia helyéről, a teológus egzisztenciáról, a teológia veszélyeiről és a teológiai munkáról szól. Most részletesebben ismertetjük az első kettőt és egészen összevontan az utóbbi kettőt.

### I. A teológia helye

Hol van a teológia helye? És hol van helye a teológiának? Várjunk erre a kérdésre valamilyen tárgyyszerűtlen választ? Akkor bizony Barth Károly nem elégit ki bennünket. Mert ő a teológia helyének meghatározásában elsőrenden nem külső szempontok szerint halad. Bár vázlatosan utal a teológiának a többi tudományok társaságában elfoglalt „enciklopédikus” helyére a középkortól elkezdve a jelen korig, számára itt is a tárgyyszerű helymeghatározás a fontos. *Ige, bizonyágtevők, gyülekezet, Lélek* — ezek az egyszerű szavak jelzik azt a teret, ahol a teológia helye van.

*Először: Az igével való közösségben.* „A teológia helyén itt egyszerűen ezt kell érteni: a számára belülről mutatott, tárgyából származóan szükséges kiindulási helyzetet; amely felől elindulva minden egyes diszciplinájában — a bibliai, egyháztörténeti, rendszeres és gyakorlati teológiai tudományágakban — előrehaladni szükséges”. „A teológia szó a *logos* fogalmát hordozza”, vagyis a *Theos* által előbb lehetővé tett, majd meghatározott logia, logika, logisztika”. Barth az ige iránt való engedelmességben látja a „helyes”, helyénvaló teológiai megismerés egyetlen lehetőségét és Kálvint idézi: „Omnis recta cognitio ex oboedientia nascitur”.

A teológia helye tehát nem szűk és nem leszűkíthető hely, mert elsősorban az igével való közösségben van, amely mint Isten szava (akár értettük, akár sem!) minden emberhez szólt, szól és szólni fog. Ám az ige Istennek nemcsak szava, hanem tette is, mégpedig jó tette. Úgy is mint Isten szava, úgy is mint Isten tette: egyazon ige, teljességgel egyértelmű: jó szó, jó tett. Az emberrel való szövetség igéje, amelyet Isten megköt, megtart, véghezvisz és beteljesít. „Csakis így nyilatkoztatja ki Önmagát: szentségét és irgalmasságát, mint Atya, Testvér és Barát, de hatalmát és dicsőségét is, mint az ember Gazdája és Bírója”. Úgy jelenti ki magát, mint a szövetségben *első*, kezdeményező fél, mint „*az ember Istene*”, és csak az igével való közösségben, másodlagosan, kegyelem szerint beszélhetünk az elfogadó félről úgy, mint „*Isten emberéről*”.

Az igével való közösség, a *Jézus Krisztussal* való kapcsolat a teológia legbensőségesebb helye. „Az evangéliumi teológia az Isten kegyelmi és békeszövetségéről szóló ígének a szolgálatában áll”. A Jézus Krisztussal való közösség a választott néppel, az *Izráellel* való közösség is, mert „az Isten igéje nem a szövetségnek és kapcsolatnak az eszmei megjelenési formája”, hanem a kijelentéstörténetnek, „Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének az igéje, *logos-a*, aki csakis ilyenként a Jézus Krisztus Atyja”.

A testté lett Igével való reális közösségben tehát fölismerjük, hogy a Jézus Krisztus története először és mindenekelőtt Izráel javára való. „De — mondja Barth — a vele (ti. Izráellel) kötött szövetség értelme az ő *népekhez* való közbenjárói küldetése volt és marad”. „Isten csakis a Krisztusban volt és van,

miközben Őbenne, Izráel Krisztusában békéltette meg magát a világot." Az ige ilymódon, a maga teljességében egyszerre partikuláris és univerzális. Az evangéliumi teológia feladata, hogy az igét a maga intenzív és extenzív teljességében, mint a szövetségkötés és békekötés igéjét komolyan vegye, megértse és szóhoz juttassa. Azt az igét, amely partikulárisan Izráel amaz egy Krisztusában öltött testet, és amelyet Isten éppen Őbenne, a világ Údvözítőjében univerzálisan minden emberhez szólott.

A helyes, vagyis helyénvaló teológiában tehát a teljes igét kell hallani és rá kell válaszolni. Megfordítva: maga a teljes ige utasítja a teológiát a rendelt helyére: teljes közösségvállalásra Izráel történetével és Jézus Krisztus történetével és a világ történetével. Ezek elválaszthatatlan egységét meghallva és megvallva lesz a teológia „Pál kifejezése szerint ‚logikus istentisztelet’ (logiké latreia)”.  
*Másodszor: a bizonyágtevőkkel való közösségben.*

Az evangéliumi teológia helyének konkrétebb meghatározásánál Barth a prófétákra és apostolokra mutat. A velük való közösség a helyes, helyénvaló teológia elengedhetetlen feltétele. „Ők az ige bizonyágtevői, pontosabban ők az első (primer) bizonyágok”, mert az ige őket közvetlenül hívta el fül és szemtanúkul s közvetlen küldte őket bizonyágul a többi emberek közé. Ők az Isten igéjének, mint Isten tetteinek és szavainak; a Krisztusban egy tettének és egy szavának meglátói és meghallói, mégpedig nem a bennük rejlő képességeknél fogva, hanem a cselekvő és beszélő Isten elrendelő, kiválasztó, elhívó és elküldő akaratából. Konkréten az evangéliumi teológiának az ő bizonyágtételükben rejlő isteni logos-szal van dolga. Nincs közvetlen tudomása az igéről, de van róla tudomása közvetve: a prófétákon és apostolokon keresztül. Itt idézi Barth a régi szabályt: „Novum testamentum in Vetere latet. Vetus in novo patet”. Valahányszor e két pillérről elfelejtkezett, mindig „csontsorvadás” fenyegette.

Mutatis mutandis ugyanez áll azokra a csonkbonka, beteges kísérletekre is, amelyek egyoldalúságukban a Jézus Krisztus valóságos istenségét és valóságos emberségét valamiképpen elválasztják egymástól, s így csúsznak le a próféták és apostolok bizonyágtételének a talajáról. „Ők (ti. a próféták és apostolok) — írja Barth —, nem tudtak és nem beszéltek sem a történeti Jézusról, sem a ‚hit Krisztusáról’, azaz sem elvontan egy általuk egykor még nem hitt, sem szintén elvontan egy általuk később elhitt Jézus Krisztusról, hanem konkrétan az egy Jézus Krisztusról, aki éppen ugyanaz volt akkor is, amikor még nem hittek benne, mint akkor, amikor megismertette magát velük. Valamely kettős — egy ún. húsvét előtti és egy ún. húsvét utáni — Jézus Krisztust az újszövetségi szövegekből csak akkor lehet kiolvasni, ha őt — éppen történetkritikailag mélységesen aggasztó operáció révén — eleve beléjük olvastuk.”

Mindezekkel a hamis egyoldalúságokkal és helytelen kísérletekkel szemben, amelyek végigvonulnak az egyház és teológia történetén, Barth hangsúlyozza, hogy a szentírók bizonyágtétele, ez a primér bizonyágtétel az egyház bizonyágtételének ennek a szekundér bizonyágtételnek mindenkor normája. Idevonatkozó fejtegetései során még néhány pontban vázolja az evangéliumi teológiának az ige bibliai bizonyágaihoz való helyes viszonyát.

A teológia és a prófétaság vagy apostolság közös

vonása, hogy mindkettőben az isteni igére adott emberi válaszról van szó. A teológia viszont nem prófétaság vagy apostolság. Az Isten igéjéhez való viszonya azért nem azonos a biblia bizonyágtévőivel, mert csak másodkézből, csak a bibliai bizonyágok tükrében és visszhangjában ismerheti az igét. Az evangéliumi teológia helye nem lehet a bibliai bizonyágokéval egyenlő szinten, vagy azok fölött. A teológus sohasem lehet „spectabilis”, aki a prófétákat és apostolokat „kartársainak” mondhatná, s „nekik a szót tetszés szerint megadhatná, vagy tőlük a szót tetszés szerint megvonhatná”. A teológia helye egyszer s mindenkorra a bibliai szentíratok alatt van. Ezért megkülönböztetett tisztelettel és figyelemmel közelít a bibliához.

A teológia akkor helyénvaló, ha a teljes írás tárgyát kezeli, hanem „kapja” s így különbözik minden más ún. teológiák isten-kereső képzetétől.

A teológia akkor helyénvaló, ha tárgyát mégsem egyáltalán nem monoton, hanem nagyonis polifónikus bizonyágtételére figyel. „A teológiai munka ebben a tekintetben hasonlatos egyetlen magas, de egyetlenségében mégis más-más alakban létező s magát más-más alakban megmutató hegynek a fáradhatatlan körülkerüléséhez. Az evangéliumi teológia az örökké gazdag Istennek és az Ő egy titkának megismerése; az Ő végzéseinek, útjainak és ítéleteinek túlárado teljességében”.

A teológia akkor helyénvaló, ha úgy válaszol Isten logos-ára, hogy azt a maga bibliai bizonyágában (eredetiségében) igyekszik mindig újonnan megérteni és szóhoz juttatni. De e szóhoz-juttatás körül manapság elég nagy az eszmei zűrzavar a teológia berkeiben. „Gyakorta halljuk — írja Barth —, hogy az exegetikai-teológiai feladat nem más, mint a biblia mondanivalójának egy letűnt korszak nyelvéről a modern ember nyelvére való lefordítása. Ez így furcsán hangzik. Mintha bizony a biblia mondanivalójának tartalma, értelme és szándéka viszonylag könnyen eszközölhető volna s mintha csak az volna a fődolog, hogy valamilyen nyelvi kulcs segítségével... kellene érthetővé és megismerhetővé tenni a modern világban.”

Barth ezzel szemben a teológia értelmező feladatát elsősorban sohasem a módszer, hanem mindig a tartalom sőt a tárgy kérdésével hozza összefüggésbe. Ez pedig ismét csak Isten igéje a Szentírásban, melyet nagy igyekezettel kell (mert szabad!) a teológusnak tanulmányozni és magyarázni.

*Harmadszor: a gyülekezettel való közösségben*  
A teológiának a helye nem valahol légüres térben van, hanem nagyonis konkrétan a gyülekezetben. (Barth Lutherhez hasonlóan azt javasolja, hogy az „egyház” szón, amely oly homályos és terhelő fogalom lett, konkrétan a gyülekezetet értsük. Itt zárójelben megjegyezhetjük, hogy a teológia gyülekezetszerűsége, s ilyen értelemben vett helyessége, helyénvalósága irányában nálunk igen komoly haladást szabad hálaadással észrevenni. Jel lehet erről még a „gyülekezet” szónak a teológiai szóhasználatunkban mutatkozó mélyértelmű elterjedettsége is!)

A teológia sajátos helye tehát az egyházzal, a gyülekezettel való közösségben van. Az első, bibliai bizonyágtévőkkel együtt eme másodrangú bizonyágtévők társaságában. Ez pedig „communio sanctorum”, amennyiben „congregatio fidelium” és mint ilyen „coniuratio testium”, akiknek — minthogy hisznek —, szabad és kell szólaniuk is. E másodlagos bizonyágtévők bizonyágtétele szintén kettősen egy: a szó és a tett bizonyágtétele. „E bi-

zonyságtétel helyességéért vívott belső tusakodásnak a sajátos szolgálata: a teológia”.

A következőkben Barth rámutat, hogy a teológia egyház (gyülekezet) nélkül vagy az egyház teológia nélkül elgondolhatatlan. Úgy azonban, hogy a teológia van az egyházért és nem megfordítva. Szintén ezen a helyen nyújtja rendkívüli tömörséggel a kánontörténet, egyháztörténet és teológiatörténet belső összefüggéseinek megismertetését célzó tanítását. A teológiai megismerés ilyen hármas aspektusú élő kontaktust jelent; mindhárom aspektusban érvényes a „credo ut intelligam” szabálya.

**Negyedszer: A Lélek közösségében.** Ilyen címen mintegy összefoglalja az eddig mondottakat. Felveti a kérdést: „Hogy jön a teológia ahhoz, hogy... ezt a kívülről nézve csak szabad szélnek kitett helyet válassza és tartsa?” Semmiképpen sem önmagától, hanem a Lélek erejéből. Helye a Lélek erejében, hatalmában van; ebben a külső tekintetre „szabad levegőben lógó”, de valójában jó alappal, igazsággal és céllal bíró valóságban.

A Lélek ereje azonban nem feltevés, nem feltételezés, hanem rejtett hatalom. Mégpedig nemcsak a külvilág számára, hanem az egyház s így a teológia számára is. „Jelenlévő, valóságos, de mégis felséges, teremtő hatalom, amely nem áll a teológia mestérének rendelkezésére, mert szuverén az Immánuel-történetben, szuverén a prófétákban és apostolokban, szuverén a gyülekezet gyűjtésében, építésében és küldésében”.

A teológia Lélek hatalmában lévő helye tehát még „belülről” nézve is ilyen szabad szélnek kitett hely. De kell-e jobb hely a teológiának? Hiszen helye ott van, ahol a Lélek szele fú. „Ruach, pneuma ennek a szuverén, cselekvő hatalomnak a bibliai neve”. A szabadság Lelke, az Úrnak Lelke ő, „az Atyától és Fiútól származó Lélek”, akit „a teológus mindig csak követhet, de soha meg nem előzhet”. Nos, ennek a hol lágy fuvalatként, hol erős viharként jelentkező, de mindig „spiratio”-t, „inspiratio”-t adó Léleknek a szabad mozgásterében, erőterében van az evangéliumi teológia helye.

Barth rámutat, hogy rajongásra éppen hogy nem a Lélek uralma alatt álló egyházban és teológiában kerül sor, hanem mindig éppen ott, ahol a Szentlélekről elfelejtkezve az emberi szellem vagy világ-szellem, vagy netán a gonosz szelleme ad sodró páthoszt a szavaknak. A Szentlélek nem azonos ezekkel a „lelkekkel”; mindig Isten Lelke marad, akit „nem lehet birtokba venni úgy, mint valamely ember által felfedezett természeti erőt; mint a vizet, a tüzet, az elektromosságot, az atomenergiát stb”. Ilyen önkényes próbálkozást űz az az egyház, amely „saját létezésében, hivatalaiban, sákramentumaiban, ordinációiban, konszekrációiban és abszolúcióiban” véli birtokolni a birtokbavehetetlen, kisajátíthatatlan „szabad irgalmú élet-hatalmat”. Ha a teológia helyénvaló, azaz „jelenvaló és hathatós” kíván lenni, akkor csak egyet tehet: sóvárog, kiált és könyörög: „Jövel Szentlélek Úristen!” „Mert a Lélek mindeneket megvizsgál, még az Istennek mélységeit is”.

## II. A teológus egzisztencia

Második fejezetét Barth a teológia művelője a teológus egzisztencia körülírásának szenteli. Kicsoda is a teológus? Az Isten igéjével való foglalkozás annyira személyes, hogy nem lehet közömbös: kicsoda az, aki ezt műveli. „Éppen a teológusra kell itt fordítanunk figyelmünket és — filozófiai nyelv-

ven kifejezve — itt érkezünk el a teológia egzisztenciáiához”. Amint a barthi módszerre jellemző és már az első fejezetet figyelve is észrevehettük, itt is a befelőlhaladó koncentrikus körök irányát követi s a teológus egzisztenciát is négy címszóval jellemzi: *csodálkozás, megragadottság, elkötelezettség, hit*.

**Előszőr:** a teológust *csodálkozás* jellemzi. Akinek semmisen csodálatos, sőt aki egyre nagyobb és nagyobb csodálkozásba nem esik, az „magának is és az ügynek is többet használna, ha a teológia helyett valami mással foglalkoznék”.

Csodálkozásra általában ott és akkor kerül sor, ahol és amikor valaki „olyan szellemi vagy természeti eseménybe ütközik, ami számára még nem fordult elő, ami neki még szokatlan, idegen, új dolog”, aminek eredetét, lényegét és célját eddig még nem ismerte. Ez a Sokrates-féle „theumadzein” általában is minden nevéhez méltó kutató tudós ismertető jele.

Csak hogy a teológus sohasem lehet kész tárgyával. „... Szó sem lehet arról, hogy egy szép napon már kitanulta, s hogy a számára szokatlan megszokottá, az új régismertté, unottá lenne, s hogy a tőle idegent már meghonosította volna.” Míg más tudományokban a megismerés előrehaladása egyre kevesebb csodálatosat, egyre kevesebb csodálni valót hagy maga után, addig a teológiai megismerés előrehaladása egyre mélyebb és egyre szélesebb körű csodálkozásra készíti a teológust.

A csodálkozás a csodából támad a szó szoros értelmében. A teológusnak az első lépéstől az utolsóig Isten nagyságos dolgainak, nagy csodáinak „inkoordinábilis” tényeivel van dolga. A teológia bizonyos értelemben „a csoda logikája”. Ezen a helyen mutat rá Barth a bibliai csodatettekre, amelyek „olyan térbeli és időbeli események, melyek számára az általában megismert és maradéktalanul elismert térbeli és időbeli események oki-okozati összefüggésében nincs hely és nincs példa (analogia)”. A teológusnak a csodák szerepével, funkciójával kell tisztában lennie. Azzal, hogy ezek az eleve csodálatraméltó, álmétkodást kiváltó történetek „riasztó, ébresztő jelek”: van új a nap alatt! Van új tett és van új szó, ami bár e világban történik és hangzik, mégsem e világból való.

De mi ez a csodákban „szignalizált új dolog” tartalmilag? Barth rámutat az Újszövetség csodáira és ezt tanítja: A csodák mindig „radikális segítségnyújtó, sőt megmentő változtatások az embert fenyegető ún. normális természeti és világfolyamatokon, tehát mindig a megváltozott természetnek, egy olyan szabadság-rend és olyan élet-rend világának az ígéretei és jeladásai, amelyben szenvedés, könny, kiáltás és a végső ellenség, a halál sem lesz többé!”

Az összes csodák csak egy részét adják az Immánuel-történetnek és az erről szóló bizonyágtételnek. S amikor a teológus nemcsak egyszeri és egyszerű csodálatlalt, hanem meg nem szűnő csodálkozással marad nyílt szívű ember az Úr új meg új csodái előtt, akkor különösen ámulva áll meg az „Izrael történetét” lezáró „Jézus Krisztus története” előtt. Ő a Megmentő itt van! Tulajdonképpen és döntő módon ő a csoda, a „csodák csodája”. „Vele konfrontálódik mindenki, aki a teológiába beleártia magát, s míg ezt a véghetetlenül Csodálatosat megismeri, elismeri, ez őt szükségképpen le'ke legmélyéig teljesen és egészen egyszer s mindenkorra csodálkozó emberré teszi”.

Ez végül azt is magában foglalja, hogy az ember

nem lehet teológus anélkül, hogy „önmagán is újra meg újra el ne kellene csodálkoznia, s hogy önmaga számára is ne lenne talány és titok”. Kicsoda vagyok én „tárgyamhoz képest”? Itt tapasztalja meg hitben a „kegyelem konkrétisszimumát”, amelynek csak hálásszívű elfogadója lehet, de amellyel soha föl nem fuvalkodhat.

*Másodszor:* a teológus egzisztenciát *megragadottság* jellemzi. Persze ismét csak nem valláspszichológiai, hanem tárgy szerinti értelemben. Van bizonyos csodálat, ami elfogja az embert a bibliai poézis, prófécia, Hegyi Beszéd stb. olvasása közben és ezt R. Otto kifejezésével nevezhetjük „fascinatum”-nak. De ez még az imént említett csodálkozással sem azonos, mégkevésbé egyenlő a megragadottsággal. „A teológia tárgya annak, aki vele foglalkozni kezd, nem engedi meg, hogy magától távolortva próbálja magának megtartani” ezt a tárgyat. Itt „nincs út visszafelé!” „Tua res agitur!”

De vajon ez a „megragadottság” nem csupán a próféták „genezisét és egzisztenciáját” jellemzi? — kérdezi Barth. „Nem, hanem a teológusét is! Valamely nagy teológusét? Balga beszéd! Mi az, hogy „nagy teológus”? Lehetnek nagy jogászok, nagy orvosok, nagy természettudósok, nagy történészek, nagy filozófusok, de csak (s mellékesen ez is hozzátartozik a teológia egzisztenciáliáihoz!) csak *kis teológusok* vannak”. Viszont közöttük a legkisebb is megérintett, megragadott ember. Nem hűvös, hideg, rideg érdektelenséggel, közönnyel nézi a világot, az egyházat és önmagát, mégcsak nemis mintegy páholyból csodálkozva, hanem az ige által megragadott, legyőzött és meggyőzött hívő szív legbensőségesebb érdekelttségével. Mégpedig mindhárom vonatkozásban!

A teológus egzisztencia „a kozmosz jelenlegi ajónjában, a világ idejének egy meghatározott szakaszában, itt és most, ma konfrontálódik az Isten igéjével.” Általa megragadottan hiszi és tudja, hogy az ige „a világhoz; az ő világhoz; az ő korához és teréhez, a mai problémáktól mozgatott világhoz van címezve... Olvassa az újságot, és nem tudja elfelejteni, hogy talán éppen Ézsaiás 40-et, János 1-et, vagy a Róma 8-at olvasta előzőleg”. Olvasta „az ígét, amely nemcsak Isten ítéletéről szól, hanem szól mindenekelőtt Isten tervezett, sőt már meg is kötött és be is töltött kegyelmi szövetségéről az emberrel s az ember elvégzett megbékéléséről az Istennel, vagyis arról az igazságosságról szól, amely már legyőzte az emberi igazságtalanságot, arról a békéről, amely már minden háborút (a hidegháborút is, a forróháborút is!) feleslegessé és lehetetlenné tett...” Mennyire egyek vagyunk és mennyire egyek szeretnénk lenni Bar্থnak ezekkel a keresztyén tanításaival! Valóban: a teológus Igétől és Lélektől megragadottan, birtokbavetven éli át kortársként egzisztenciális szolidaritását az egész világgal: „a minden embert megítélő bibliai jajt és a minden embert hívogató bibliai üdvöt, a kegyelemnek ebben az idejében”.

A teológust a *gyülekezet tagjaként* ragadja meg az ige. A teológus egzisztencia nem hanykolódik mégsem valahol a parttalanság világtengerének hullámain: nemcsak embertársi (kortársi, kartársi, munkatársi, házastársi stb.) egzisztencia, hanem „keresztyén hívő is, tehát a gyülekezet tagjaként megragadott”. A gyülekezet tagjaként éli át, hogy az Igazság ragadta meg őt, a „kicsiny teológust”. Éppen őt „sújtja az ítélet, mely az ígében átmegegy a gyülekezeten, de éppen őt emeli föl az az ígélet

is, amely — miközben az igével szabad élnie — adatik neki”.

A teológus egzisztencia *személyében* érintett, megragadott élet. „Hiszen ő nemcsak a világban van és nemcsak az egyházban van, hanem úgy-szintén egyszerűen magánál is van”. A felelősség, amely terheli, személyes felelősség. „Mert miközben a világról és a gyülekezetről van szó, végül és utoljára legsürgősebben róla magáról is szó van. Istennek az emberi nemzetséggel és népével kötött kegyelmi szövetségén belül az ő kiválasztásáról, megigazításáról, megszenteléséről és elhívásáról; imádságáról és munkájáról, örömről és bánatáról, felebarátaihoz való viszonyáról, rövid élete egyszeri alkalmáról, a neki adott képességekkel és lehetőségekkel való sáfarkodásról, a pénzhez és javakhoz, a másik nemhez, a szüleikhez és környezetek erkölcsihez vagy erkölcstelenségeihez való viszonyáról is szó van!”

Milyen megdöbbenő személyes megragadottság! Igazában véve a teológusnak nincs magánélete. A teológia élő tárgya igénybe veszi az egész embert, s így a kis teológus „legprivátabb privátéletét” is.

*Harmadszor:* A teológust az *elkötelezettség* teszi teológussá. Valami „nobile officium” van rábízva kegyelemből. „Szabad tennie, amit tennie kell, de azt, amit szabad tennie, azt tennie is kell!” A teológus elkötelezettsége *totális*; átfogja egész lényét. Minthogy azonban a teológia elsősorban értelmi tevékenység, a tárgy számára köteles foglyul ejteni minden gondolatot.

Itt szól Barth az „intellectus fidei” elkötelezettségéről. Az igazi teológus vele, a Krisztussal „gyűjt” minden tőle származó és reá mutató gondolatot. Viszont teológuskötelesség nemcsak gyűjteni, hanem továbbadni, nemcsak elmélkedni, hanem szólni is. De itt *Hilarius* szabálya érvényes: „non sermoni res, sed rei sermo subjectus est”. Gyakorlatilag: „Nem a tárgy (az ügy) köteles magát a teológushoz szabni, hanem fordítva: a kis teológusnak kötelessége hozzáigazodni”. Ugyancsak ezen a helyen hangsúlyozza Barth Károly, hogy az intellectus fidei (fides quaerens intellectum) mind az elfogadás, mind a közlés aktusában a tárgy bizonyos hangsúlyát, irányát, tendenciáját is, tehát a kegyelemnek az ítélettel szemben való szüntelen dicsekedését is köteles fölismerni.

Idézzük és jegyezzük meg jól ezt a néhány különösképpen megszívlelendő mondatot, amelynek tartalmát egyházunk tanítói oly sokszor igyekeztek lelkünkre kötni: „Miért van olyan sok kimondottan szomorú, örökké gondterhelt, sőt keserű arccal járó, örökké csak kritikai fenntartásokra és nem-etmondásokra hajlamos, mindig ugrásra kész teológus? Mert nem veszik figyelembe... a tárgy belső ökonómiáját, azt, hogy az Isten igen-je fölötté áll az ő nem-jének, az evangélium fölötté áll a törvénynek, a kegyelem az ítéletnek, az élet a halálnak. Sőt sokan ezt a fölrendeltséget önhatalmúlag próbálgatják kiegyenlíteni vagy — ami még rosszabb — alárendeltséggé változtatni. Így azután nem csoda, ha örökké elégedetlenek a világgal, az egyházzal és önmagukkal”. Pedig a teológusnak helyes egyensúlyérzékkel és arányérzékkel bíró, megelégedett embernek kell lennie. Neki az a kötelessége, elköteleztetése, soha meg nem szűnő adósága, hogy az evangéliumot értse meg és juttassa szóhoz. „Hiszen azt eléggé tudja a gyülekezet, hogy elvesztett nyáj, de sohasem tudja eléggé, hogy Isten szerzett és választott népe, s hogy ilyenként az

ő magasztalására hivatott. És a világ is éppen így tudja, hogy gonoszságban vesztegel... , de azt nem tudja, hogy minden oldalról az Isten jóságos keze tartja". Az igazi teológust a felelősség köteles hordozásában is nagy nyugalom és megelégedettség jellemzi: tárgyára, az Úr Jézus Krisztusra nézve.

*Negyedszer:* A teológusnak *hívó* embernek kell lennie. Ezt röviden összefoglalhatjuk, mert hiszen az első három jellemző taglalásánál is lényegében erről van szó.

A hit nem statikus, hanem dinamikus fogalom; nem „Deus ex machina”, hanem esemény. „A keresztyén hit *találkozásban* történik, s így a hívőnek a közösségben azzal, akiben hisz, nempedig abban, hogy magamagát azonosítja vele”. A teológus egzisztencia számára a hit a teológiai tudománynak „*conditio sine qua non*”-ja, de nem „tárgya, vagy témája”. Barth itt szól a hit szükségességéről, napenkénti megújulásáról, teherbíró képességéről és végül a hitnek mégis mindenkor csak piszlákoló mécsvilágáról, amelyen a hitetlenség remeg át. Újra idézi a neki igen-igen kedves igét: „Hiszek Uram, légy segítségül az én hitetlenségemnek”. Ezzel zárul a teológus egzisztenciáról szóló magyarázat.

Hátra volna még két fejezet, további négy-négy előadással. Ezeket már csak távirati stílusban tüntetjük fel. Az olvasó a címszavakból is láthatja, hogy milyen bevezetéstani szempontok a legfontosabbak Barth Károly számára.

### III. A teológia kísértései

Az ide tartozó előadások tartalmát, illetve a kísértésben való állhatatos kitartást ezek a címszavak jelzik: *magány, kétség, próbatétel, a reménység.*

## Hans Joachim Schoeps: RELIGIONEN

Wesen und Geschichte, C. Bertelsmann Vlg, Gütersloh, 1961, 398 l.

Schoeps, a neves erlangeni vallástörténész, a „Zeitschrift für Religions- und Geisteswissenschaften” kiadója, aki eddig főként a zsidókeresztyéniség történetének kutatásában szerzett elévülhetetlen érdemeket, most egy vallástörténeti kézikönyvvel lepte meg a vallások jelenségvilága és története iránt érdeklődőket. A könyv a „Das Wissen der Zeit” sorozatban jelent meg, amelynek célja, hogy a tudomány különböző területein elért eredményeket, tudományos igénnyel, de közérthetően tárja a tudásszomjas modern ember elé, akinek Goethe Faustjával ez a jelszava: „Zwar weiss ich viel, doch möchte ich alles wissen!” Schoeps kézikönyve teljesen megfelel ennek a célnak. Egy munkában gazdag élet letisztult és kikristályosodott tudását és ítéleteit tárja az olvasó elé.

Schoeps műve azonban nem állítható minden további nélkül egy sorba az újabb gomba módra szaporodó vallástörténeti kézikönyvek irodalmával. A szerző nagy belső átéléssel vizsgálja — az egyes tények biztos és tárgyilagos ismerete mellett — az emberi szellem történetének csodálatra méltó útjait a vallások jelenségvilágban és az egyes vallások történetében. A bevezető femenológiai rész után az Európán kívüli, majd az európai kihalt vallásokkal foglalkozik, majd a Kelet ma élő nagy vallásai következnek, végül a bibliai kijelentés vallásainak az ismertetése zárja a sort. A zsidó származású szerzőnek szívügye a zsidóság és keresztyéniség viszonyának a kérdése. A könyv drámai csúcspontja Martin Buber és Karl Ludwig Schmidt, a nagy

### IV. A teológiai munka

Ebben a fejezetben szól hallgatóihoz az *imádságról*, a *studiumról*, a *szolgálatról* és legvégül a munkát átható *szeretetről*.

Mint mondtuk, ez a könyv az 1961—62. akadémiai év téli szemeszterében tartott előadások gyűjteménye. Barth Károly nyugalombavonulása előtt, a „teológiai enciklopédia” c. studium keretében hangzottak el ezek az előadások. De a könyv nem teológiai enciklopédia szokványos értelemben, hanem valóban az, aminek címe mondja: bevezetés az evangéliumi teológiába. Azokhoz szól, akik hivatás szerint foglalkoznak a teológiával, mint hallgatók vagy mint lekipásztörök, s így hordozzák az ige gyönyörűséges igáját. Azok, akik fölöttébb sóhajtoznak a Kirchliche Dogmatik eddig megjelent tíz vastok kötetének beláthatatlan terjedelme miatt, most ebben az egy kis könyvben is föllelhetik az egész barthi teológia (különösen az I/1. és I/2.) sűrített, rendkívül tartalmas, de mégis nagyon világos bevezetéstani összefoglalását.

Ha megszívleljük Barth tanításait, elmegy a kedvünk attól, hogy őt nagy teológusnak, vagy akár a legnagyobbak nevezzük. De egyszerűen jólesik leírni, hogy előadássorozata, vagy — mint ő mondja — aktív professzorságának ez a „hattyúdala” minálunk ismét visszhangra talált. Felébreszti bennünk az Úr nagysága előtti hódolatot. Márpedig ez volt és ez marad Barth Károly tanítói munkásságának igazi szándéka — az ógyházi liturgia ismert szavaival — „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio et (est) nunc et (erit) semper in saecula saeculorum!”

Dr. Huszti Kálmán

zsidó és a nagy keresztyén teológus, illetve szellem-történész stuttgarti (1933) vitájának a felidézése. A könyv írójának a szemléletmódjából következik, hogy az Iszlámot is a bibliai kijelentés vallásaihoz sorolja.

A vallások viszonyára nézve két tételt állít: „Az abszolútság igényéről — legyen az extenzív vagy intenzív — egyetlen világvallás sem mondhat le soha komolyan. Különben egyáltalán nem lenne joga ahhoz, hogy magát vallásnak nevezze.” A másik tétele az, hogy mégis lehetséges a vallások együttélése, sőt pozitív együttműködése az emberség érdekében a *tolerancia* alapján. A szerzőnek rendkívül fontosnak tűnik a felvilágosodásnak és az újkori liberalizmusnak az az értékes vívmánya, amely teret biztosít a különböző vallások híveinek, hogy egymással egyenlő alapon találkozva bizonyoságot tegyenek meggyőződésükről.

Ha nem is értünk mindenben egyet a szerzővel (pl. az Iszlámnak és a bibliai kijelentés vallásainak oly szoros együvéssorolásában, vagy abban, hogy a keresztyéniségnek mint vallásnak joga lenne abszolút igényre, az Újszövetség ui. csak Krisztus abszolút voltáról tud), mégis teljes elismeréssel kell megállapítanunk, hogy Schoeps új vallástörténeti kézikönyve kimagasló alkotás, amely nemcsak vallástörténeti ismereteinket gazdagítja, rendszerezi, hanem szemléletével, az egész jelenségvilágot egységbe foglaló törekvésével, megragadó stílusával maradandó élményt nyújt.

Dr. Kocsis Elemér

## A Holland Református Zsinat az atomfegyver-kérdéséről

„Az atomfegyverek kérdése” — „A háború és béke kérdésével foglalkozó 1952. július 3-án kelt Pásztori Irat szükséges kielégítése” címmel, illetve alcímmel jelent meg az az irat, amelyet a holland református egyház egyetemes zsinata 1962. június 26-án tartott ülésén fogadott el és amely azóta oly sok vitát váltott ki. Ezt az iratot ilyen megállapítások jellemzik: „Annak alapján, amit az egyház békefeladatáról és az atomfegyverek jellegéről mondtunk, az egyház nem tehet mást, mint hogy radikális nem-et mond az atomfegyverekre” (24. o.) „Amit a világban már most mindenkinél biztosan kell tudnia a keresztyéneknek és az egyházzal, az az, hogy megítélésük szerint az atomfegyvereket a legvégső esetben sem szabad használni és, hogy a keresztyének nem egyeztethetik össze Isten Igéjéhez és ígéreteihez kötött lelkiismeretükkel azt, hogy résztvegyenek egy atomfegyverekkel folytatott háborúban. Ezt most már meg kell mondani, ezt most már mindenkinél tudnia kell” (44. o.). Az állásfoglalásnak messzemenő politikai következményei vannak. Nem csoda, hogy a holland politikai és egyházi sajtó, sőt a holland hadügyminisztérium is igen gyorsan és szenvedélyesen reagált. Az újságok egyházi rovatvezetői „első rendű forradalmi tettnek” nevezték az irat kiadását. Az igen tekintélyes Nieuwe Rotterdamse Courant 1962. október 15-i száma így jellemzi a holland református zsinat állásfoglalását: „Az egyház —írja — lerázta magáról a fennálló társadalmi renddel való azonosítás utolsó maradványait is. Ez önmagában véve forradalmi par. excellence. És forradalmiak lesznek a következményei mindazokra nézve, akik azt gondolták, hogy az egyház automatikusan, ha nem is a társadalmi rend, de minden esetre a kultúra és a demokrácia védelmezője. A kormány előtt az egyház az államra nézve veszélyesnek kell hogy lássék (másképp évezred óta először!).”

A 68 oldalra terjedő, külön füzet formában megjelent irat 10 fejezetre oszlik. Az első visszatekint a zsinatnak a háború és béke kérdésével foglalkozó kirábi irataira és megnyilatkozásaira. A második fejezet az egyház béke-feladatával, a harmadik az atomfegyverek jellegével foglalkozik. A negyedik a „felelős háború” kérdését taglalja, az ötödik a különböző társadalmi rendszerek békés együttélésének a lehetőségét vizsgálja. A hatodik fejezet állást foglal amellett, hogy a népek közötti bizalom megeremtése érdekében felelős kockázatokat is vállalni kell. A hetedik a hit és a valóság egymáshoz való viszonyával foglalkozik. A nyolcadik a háború megelőzésének módjaira tesz javaslatokat. A kilencedik az egyház felelősségének és a néppel való szolidaritásának a kérdését vizsgálja. A tizedik, „kitekintés” címmel, az egyház eschatológiai reménységének és a háború és béke kérdésének a viszonyával foglalkozik.

A moderámen nevében írt előszóból megtudjuk, hogy a zsinat ezt az iratot az 1952-ben a háború és béke kérdésében kiadott Pásztori Irat további kidolgozásának és kiegészítésének szánta. Nem lép fel az irat az igényvel, hogy az atomfegyverek kérdésének a „megoldását” adja, hanem a keresztyén gondolkodás és cselekvés számára kíván irányvonalakat adni.

Az első fejezet kifejti, hogy az 1952-ben kiadott Pásztori Irat, Augustinus és a reformáció tanítását követve, nem vetett el fentartás nélkül minden háborút, elismerte az önvédelmet, az igazságosság fenntartását vagy helyreállítását szolgáló „igazságos háború” végső esetben való jogosultságát. Ugyanakkor rámutatott, hogy a modern hadviselés, amelyben népek törnek egymás életére, rosszabb mint az a visszasság, amelyet meg akarnak szüntetni. Hangsúlyozta, hogy a keresz-

tyének engedelmissége a felsőség iránt nem jelenti, hogy az államhatalomnak mindenre szabadkezet adnak.

Mivel a nemzetközi helyzet feszültségei és a tömegpusztító fegyver tökéletesítése következtében továbbra is napirenden maradt a keresztyének viszonyának kérdése a háborúhoz, a zsinat 1956-ban nyilatkozatot adott ki. Ebben hangsúlyozta, hogy a keresztyéneknek ki kell állniuk a földi béke, a szabadság és igazságosság mellett. Rámutatott a kérdés további tanulmányozásának a szükségességére is. Tekintettel arra, hogy a kérdés mind teológiai, mind politikai, katonai és társadalmi szempontból igen bonyolult, csak több év után kerülhetett sor e mostani irat kiadására, amely nem kívánja részletesen tárgyalni a háború kérdését, hanem csak néhány központi kérdéssel foglalkozik, felhasználva azokat az eredményeket, amelyekre sok ország egyháza idevonatkozó munkájuk során és az Ökumené keretében eljutottak.

A második fejezet az egyház béke-feladatának a tulajdonképpeni megbízatásához való viszonyát vizsgálja. Az 1952-es Pásztori Irat még azt a nézetet vallotta, hogy a világ bűnére és nyomorúságára tekintettel nem az a főgondunk, hogy ez a világ megmarad-e, hanem hogy higgyünk Isten igazságában és bizonyosságot tegyünk róla. A keresztyének, akik az istenországának az eljövételét várják, sohasem állhatnak ki teljes mértékben ennek a világnak a célkitűzései mellett. Az egyház tulajdonképpeni feladata az Isten kegyelméről, megbékéléséről, az utolsó ítéletről és a megváltásról szóló evangélium hirdetése. Ez az állásfoglalás nem kielégítő. Amikor azt látjuk, hogy az emberi élet veszélyeztetettsége napról-napra nő, fel kell tennünk a kérdést, milyen összefüggés van a Krisztus minden emberi értelmet felülhaladó békessége és az emberek, a népek közötti béke között. „A hit kegyes illúzióvá vagy fatalista spekulációvá válnék, ha a keresztyének nem akarnának kiállni ebben a világban a béke és az igazságosság mellett, mivel az nem változathatja meg a világot úgy, hogy istenországgá váljék” (14). A bibliai értelemben vett béke átfogja az egész emberi életet. Ezért el lehet valamit várni azoktól, akiknek békességük van Istennel. Az evangélium hirdetésének egyik módja az, hogy az egyház szüntelenül fáradozik az emberek, a népek közötti béke helyreállításán. Bár az egyház első és tulajdonképpeni feladata az evangélium hirdetése, ugyanakkor megbízatása van arra is, hogy békességet szerezzen az emberek, a népek között.

Ha az evangélium hirdetése magában foglalja azt a megbízatást is, hogy az egyház munkálkodjék az egyes emberek és a népek közötti békén, mit jelent ez korunk viszonyai között? A háború és béke évszázados kérdése korunkban egy teljesen új aspektust nyert az atom- és hidrogénbombák feltalálása, tökéletesítése és nagy mennyiségben való felhalmozása következtében. Ezek pusztító ereje olyan nagy, hogy a velük folytatott háború már más elbírálás alá esik, mint a konvencionális fegyverekkel folytatott háború. Ezek a fegyverek már nem szolgálhatják „az igazságosság fenntartását, vagy helyreállítását”. Használatuk esetén nem lehet különbséget tenni katonai és polgári célpontok között. Hatásuk ellenőrizhetetlen, megszűnik a semleges és hadviselő államok közötti különbség, mert a szél magával viszi a rádió-aktív anyagokat. A hadviselő felek kölcsönös megsemmisítését eredményezi, az esetleges életben maradtak megmérgezett világban élnek, ahol lehetetlen lenne az újjáépítés. Azok a katonai szakértők, akik cinikus hidegvérrel számításokat végeznek, hogy egy esetleges atomháború hány ember életébe kerülne, a halotakat milliós egységekben számolják.

Foglalkozik az irat a stratégiai és taktikai atomfegyverek közötti szokásos különbségtétellel. Megállapítja, hogy a sűrűn lakott Európában a két fajta atomfegyver közötti különbség a gyakorlatban lényegtelen. Ezenkívül nagyon valószínű, hogy a taktikai atomfegyverekkel megkezdett ún. „korlátozott” háború csakhamar a stratégiai atomfegyverek bevetését vonná maga után. Az atomfegyverek megtartását a politikusok azzal igazolják, hogy azok biztosítják a hatalmi egyensúlyt. A valóságban azonban nem létezik ilyen hatalmi egyensúly, hanem egy egyre költségesebb, egyre nagyobb veszélyt rejtő fegyverkezési verseny, amely ma elsősorban a fegyvereket célbajuttató eszközök pontosabbá, gyorsabbá tételére irányul. Leszámol a zsinati irat a nyugati országokban éveken át oly sokat hangoztatott „pajzs és kard” elmélettel. Eszerint a taktikai atomfegyverek és a konvencionális fegyverek jelentik a pajzsot, amely az ellenség első ütését van hivatva felfogni. A pajzs szerepét Nyugat-Európa töltene be. Ily módon Amerika lehetőséget kapna arra, hogy használja a „kardot”, a stratégiai atomfegyvereket. Ez a teória hazug, mert nem „pajzs” az a fegyver, amely használójának a megsemmisülését vonja maga után, tekintve, hogy az ellenfél is hasonló fegyvereket használ, és nem „kard” az, ami kollektív és tömeges öngyilkossághoz vezet.

A zsinati irat az atomfegyverek sajátos és kivételes jellegére tekintettel csak egy következtetést tart lehetségesnek: „hogy nem lehet őket igazi fegyvereknek tekinteni, mivel teljesen használhatatlanok bármely olyan cél elérésére, amelynek érdekében a fegyveres erő használata legitím lenne” (24). Ez azonban nem jelenti, hogy a zsinat megítélése szerint a történelem olyan szakaszába érkezünk volna, amelyben minden körülmények között csak az erőszak nélküli harc lenne lehetséges és megengedett az igazságtalansággal szemben. Az atomfegyverek mindenestre feltétel nélkül elítélendők. A konvencionális fegyverek és az atomfegyverek között kvalitatív különbség van.

A negyedik fejezet „felelős háború” cím alatt áttekintést ad arról, hogy a kereszténység történelme folyamán hogyan ítélte meg a háborút, hogyan alakult ki az „igazságos háború”, illetve az „igazságtalan háború” fogalma, és ez mennyiben használható ma. „Az igazságos háború négy ismérvéről szoktak beszélni: a béke helyreállítására kell irányulnia; jó ügyért kell folytania; törvényes hatalom kell, hogy megüzenje; hazugság és csalárdság nélkül kell folytania.” Mindig kérdéses volt azonban, hogy megvannak-e ezek az ismérvek, mivel ennek a megállapításában minden nemzet a maga bírójává vált és igazolni igyekezett magát. A háború sohasem folyt a tények elferdítése nélkül. Így volt ez a második világháborúban is, így van azóta is. Ha ragaszkodunk ahhoz az állásponthoz, hogy a háború csak az igazságosság megvédésére vagy helyreállítására lehet végső eszköz, akkor „napjainkban csak a valamely nemzetközi ellenőrző testület, pl. az ENSZ felügyelete alatt folyó rendőri akciók felelhetnek meg az igazságos háború klasszikus követelményeinek.” A nagyhatalmak befolyásának kiterjesztését szolgáló háború kívül esik az igazságos háború fogalmán. A mai valóság, mondja az irat, e két szélső eset között helyezkedik el. A gyarmati népek felszabadító háborúiról vagy a már függetlenné vált új államok területi követeléseit szolgáló háborúkról esetről esetre kell megállapítani, hogy igazságos ügyet szolgálnak-e és tényleg nincs-e más lehetőség a cél elérésére. „A kereszténynek feladata azonban nem az, hogy segítsék ezeket a háborúkat, hanem hogy megelőzzék őket és hozzájáruljanak a háborút előidéző konfliktusok békés elintézéséhez.”

Ezek után tér rá az ötödik fejezet a koexistencia lehetőségének a kérdésére. Megállapítja, hogy tekintettel a Kelet és Nyugat közötti feszültségre, a jelen körülmények között még elkerülhetetlen, hogy ne kerüljön sor kisebb-nagyobb, konvencionális fegyverekkel vívott helyi háborúkra, amelyek azonban magukban hordozzák az atomháború veszélyét. A Kelet és Nyugat közötti ellentétek jobb megértése érdekében az irat röviden vázolja, hogyan éleződtek ki az ellentétek

a második világháború után. Azután rámutat a semleges országok szerepére és jelentőségére a két hatalmi tömb mellett. Hangsúlyozza, hogy az atomkorban a békés együttélés megvalósulása élet és halál kérdése. Az egyházaknak mindent meg kell tenniük a békés együttélés érdekében. „A koexistenciát olyan térnek lehet tekinteni, amelyen belül, Isten kegyelme által, az emberek kísérletet tehetnek arra, hogy a végtelenségig folytatott hidegháború helyett elviselhető életet alakítsanak ki.”

„Felelős kockázatok” címmel a hatodik fejezet átlást foglal az atomfegyverek megsemmisítésére, az atomkísérletek beszüntetésére mellett. Merni kell vállalni az atomfegyverek fokozatos megsemmisítésének kockázatát, mivel tökéletesítésük, egyre szélesebb körben való elterjedésük, még nagyobb kockázatot rejt magában. A keresztényeknek kériük, hogy törjék át a mindkét részről érthető bizalmatlanság falát, amely Keletet és Nyugatot elválasztja. „Úgy látjuk” — olvassuk szösz szerint —, „nekünk mint keresztényeknek és egyházaknak feladatunk a közvéleményt úgy befolyásolni, hogy belpolitikai jellegű okok ne jelenthessenek többé akadályt az előtt, hogy nemzetközi szinten olyan messze menjenek, amennyire csak szükséges és lehetséges.”

A „hit és valóság” című fejezetből megtudjuk, hogy a zsinati tagok egy részének az volt a véleménye, hogy nem ment elég messze ez a mostani zsinati irat, a másik rész véleménye szerint pedig túl messze ment. Az előbbiek megnyugtatóra ez a fejezet kifejti, hogy bár az irat nem ítéli el feltétel nélkül az erőszak minden alkalmazását, ha az igazságosság helyreállításáról vagy megőrzéséről van szó, az atomfegyvereket azonban radikálisan elítéli és lehetetlennek minősíti az atomháborúban való részvételt a keresztények számára. Az irat ezenkívül óv attól, hogy a keresztények kritika nélkül elfogadják, amit katonai szakértők és tudományos munkatársaik szükségszerűségként akarnak rájuk kényszeríteni. A zsinati tagok másik része úgy vélte, hogy az irat álláspontja veszélyezteti a nyugati világ biztonságát és nem a keresztények dolga, hogy ezekben a kérdésekben döntsenek, hanem a szakembereké. Ezzel a véleménnyel szemben az irat hangsúlyozza, hogy a politikusokat és katonai szakértőket fenyegeti a „szakmai vakság” veszélye és hogy itt olyan kérdésekről van szó, amelyeknek közvetlenül közülük van a keresztény ember Ura iránti felelősségéhez.

A háború megelőzésével foglalkozó következő fejezet abból indul ki, hogy az atomkorban a háború „lehetetlen” üggyé vált. Ezért korunkban nem az atomfegyverek tökéletesítésére kell fordítani minden figyelmet, hanem a háború lehetséges okainak megszüntetésére. Az egyháznak a megbékélésen kell fáradoznia. „Nem az egymással ki nem békíthető ideológiák kibékítéséről van szó, hanem az egyes emberek Istenel és egymással való megbékítéséről, bármennyire is meghatározza őket az a társadalmi rend, amelyben élnek.” Rendkívül fontosnak tartja az irat a Keleten és Nyugaton élő keresztények közötti állandó kapcsolatot. A keresztény szeretet, amely nem ismer határokat, hozzájárulhat a bizalmatlanság áttöréséhez.

Nemcsak az tartozik az egyház megbízatásához, hogy elősegítse a békét ebben a világban, hanem az is, hogy kiálljon az emberi együttélés lehető legigazságosabb rendezése mellett. Az országon belül arra kell törekedni, hogy a jólétben a társadalom minden rétege osztozzék. Az ázsiai, afrikai, latin-amerikai gyengén fejlett népeket pedig hozzá kell segíteni emberhez méltó életfeltételek megteremtéséhez. A fajok egymáshoz való viszonyának a kérdését az egyenjogúság alapján kell rendezni. Az igazságos béke megszervezésében, a zsinat véleménye szerint, fontos szerepet tölthet be a népek világszervezete és a nemzetközi jog kiépítése. A világ eggyé lett és a béke biztosítása csak világviszonylatban oldható meg. Idézi az irat ezzel kapcsolatban az Ökumené hasonló állásfoglalásait.

A „felelősség és szolidaritás” című fejezet kifejti, hogy ezek a kérdések minden emberre tartoznak. Az egyszerű embereket gyakran fogja el a tehetetlenség érzése, valamiféle fatalista életszemléletnek esnek ál-



dozatul és nem éreznek felelősséget korunk kérdései iránt. Az ilyenekre tekintettel a zsinat rámutat a helyzet komolyságára, amelyben élünk. Hangsúlyozza a közvélemény szerepének fontosságát, amely képes megakadályozni a politikusokat abban, hogy tetszésük szerinti politikát folytassanak. A közvélemény átforgalmazása az első és legfontosabb feladat, amelyben minden keresztyén részt vehet. A keresztyéneknek szolidárisaknak kell maradniok népükkel a felelősségben. Nemcsak a felelősség hiánya veszélyes, hanem a szolidaritás hiánya is. Az egyháznak segítenie kell a politikusokat abban a törekvésükben, hogy az atomfegyverek kérdésében megoldást találjanak. Minden állampolgár együttes és egyéni felelősségének vizsgálata az egyház állandó feladata. Az irat nem akarja lezárni ezt a vizsgálódást, hanem az eddigi felismeréseket akarja összefoglalni.

Az utolsó fejezet megállapítja, hogy „az a régi világ, amelyben még lehetségesek voltak a népek között háborúk, elmúlt”. A teljes megsemmisülés veszélye fenyeget bennünket az atomháború esetén. Úgy érezzük, hogy az Úr napja közel van. Tudnunk kell azonban, hogy az utolsó ítéletet Isten magának tartotta

fenn. Reménykedhetünk abban, hogy Isten megmenti a világot az atomháború katasztrófájától. Ez a reménység azonban nem ment fel bennünket a békéért való felelősség alól. Most el sem tudjuk képzelni, hogy az atomkatasztrófa bekövetkezhet. „De ha mégis bekövetkezne, legyen úgy, hogy még a megsemmisülés pillanatában is embereknek találtassunk, embereknek, akik hisznek, akik nem hajlandók gyűlölni és kétségbe esni,” — fejeződik be a holland református zsinat irata.

Az irat első számú melléklete utal az egyes fejezetekkel kapcsolatos legfontosabb irodalomra. A nyolcadik fejezet jegyzetében meg van említve a prágai Első Keresztyén Békevilággyűlés „And on the earth peace” címmel megjelent dokumentum gyűjteménye is. Az ötödik fejezet tárgyilagosan ismerteti a Szovjetunió békés együttélésével kapcsolatos nézeteit, attól kezdve, hogy Csicserin külügyminiszter 1922-ben egy genfi konferencián kifejtette a kapitalista és szocialista társadalmi rendszer közötti gazdasági együttműködés szükségességét. Tárgyilagosan ismerteti Nehru és Csun-Laj idevonatkozó nézeteit is.

Kürti László

## Lengyel ökumenikus törekvések

„Polnische Ökumenische Rundschau”

A Lengyel Ökumenikus Tanács a közelmúltban *Polnische Ökumenische Rundschau* címen német és angol nyelven új folyóiratot indított. Az első szám bevezető cikkét Jan Niewieczeral szuperintendens, a Tanács elnöke írta. Ismerteti a Tanács összetételét és célkitűzéseit. Elmondja, hogy a lengyel egyházak ökumenikus érdeklődése már az első világháború után jelentkezett. A második világháború megbénította a lengyel Ökumenét, de az újjáéledő Lengyelországban új életre kelt az ökumenikus törekvés is, s a Tanács tag egyházainak száma az ortodox egyház csatlakozásával ebben az esztendőben nyolcra emelkedett. Jelenleg tehát egyesültek benne Lengyelország összes nem római egyházai: az ágostai evangélikus, a református, a metodista, a baptista, az egyesült evangéliumi, a lengyel-katolikus nemzeti, az ókatolikus és az ortodox egyház. Az ökumenikus gondolat terjedésének és elmélyülésének jelenlegi korszakában az egyes egyházak kölcsönös megismerkedését akarja szolgálni a Tanács az új folyóirat megindításával.

A lengyel nem római katolikus egyházak mai helyzetét három körülmény jellemzi: 1. A háborúban megzúdított egyházi intézmények helyreállítása. 2. Az ország újjáépítése, az egyházaknak alkotmányosan biztosított egyenjogúsága és a lengyel ökumenikus egyházak szociális magatartása, melyek mind az egyház, a nép és az állam javát szolgáló konstruktív munkára serkentenek. 3. A lengyelországi ökumenikus törekvéseknek a 16. századig visszanyúló hagyományai.

A legfontosabb cikkek a lengyel egyházak gazdag ökumenikus múltjával foglalkoznak. Az első tanulmány, dr. Witold Benedyktowicz, varsói metodista lelkész cikke: *Ökumenikus motívumok Andrzej Frycz Modrzewski munkásságában*, a lengyel ökumenikus gondolat első képviselőjének életét és munkásságát ismerteti. *Modrzewski* 1503—1572-ig élt, tanulmányait a krakkói és wittenbergi egyetemeken végezte, a *Laski* család, majd a királyi kancellária szolgálatában több ízben és huzamosabb ideig járt külföldön, ahol megismerkedett a humanizmus és a reformáció különféle szellemi irányzataival. Hazájában gazdag irodalmi tevékenységet fejtett ki s írásaiban megközelelti szereplésében egyházi, politikai és társadalmi reformot sürgetett. Bár élete vége felé erősen hajlott az antitrinitarizmus felé, hivatalosan nem szakított a

római katolikus egyházzal és nem csatlakozott egyik protestáns felekezethez sem. A reformáció követelményei közül különösen a nemzeti nyelvű istentisztelet bevezetését, az úrvacsorának két szín alatt való vételét és a papi nőtlenség eltörlését támogatta. A reformáció evangéliumi irányzatát egyenjogú tárgyaló félnek tekintette s őszintén kívánta és remélte, hogy a tridenti zsinat valamilyen mérsékelt reform elfogadásával megőrzi a keresztyén egyház egységét. Ugyanígy törekedett írásaival a lengyel országgyűlés, a Sejm demokratizálására. Mindezekből a törekvésekből a 16. században csak a középnemesség politikai jogainak kivívása valósult meg, egyházi téren azonban az ellenreformáció irányzata diadalmaskodott Lengyelországban.

Demokratikus képviselői elven alapuló és az egyház egységének megőrzésére irányuló ökumenikus eszméit különösen a zsinati küldöttséget sürgető orációjában és főművének az egyházzal szülő, csak külföldön kiadható könyvében fejtette ki. Az előbbiben abból a megállapításból indul ki, hogy az egyház akkori állapota a benne jelentkező ellentétek és viták miatt megreformálásra szorul s ez a zsinattól várható. Ezért a püspököknek egyházmegyei zsinatokat kell egybehívniuk, amelyeken az egyszerű hívők részvételével folytatott szabad vitákkal alakítják ki azt a közös álláspontot, amelyet küldötteik a zsinaton képviselnek. A zsinatot is ugyanilyen módon kell lefolytatni, mert mire való a zsinat egybehívása, ha nincs meg rajta a szabad vitakozás joga? Hogy vannak vitás kérdések, azt nem szabad eltitkolni, mert „bár az egyház nem tévedhet, az emberek az egyház dolgaiban tévedésekbe eshetnek”. A zsinati küldöttek követelményei között az alapos latin, görög és héber nyelvtudást, a dialektikai és retorikai képességet, valamint az erkölcsi magatartást és az igazságszeretet sorolja fel.

Nagyjából ugyanezeket a gondolatokat fejleszti tovább az egyházzal szülő könyvében, mely sokkal azután jelent meg Baselen, hogy — nagyrészt *Modrzewski* fáradozásainak eredményeként — a lengyel egyházi küldöttek is megjelentek a tridenti zsinaton. A nyugati keresztyénségnek katolikus és protestáns részre való kettészakadását ő még nem tekintette véglegesnek, ezért követelése az volt, hogy a zsinaton ne csak a latin és a görög egyházak, hanem a keleti monofizita egyházak is vegyenek részt. „Csupán a

római egyházat nem lehet egyetemes egyháznak tekinteni. Ami rész, az nem lehet az egész... Mindazokban, akik Krisztus nevét vallják, az egyetemes egyház tagjait kell látnunk. Ha mindnyájan nem jutnak közös egyetértésre, nem lesz egyetemes egyház". Egyetért a pápai hivatallal, a pápát azonban szerinte nem a bíborosok kollégiumának, hanem az összes hívők képviselőinek kell választania. Számol azzal, hogy a zsinaton ellentétek is felmerülnek, miként már az apostolok jeruzsálemi gyűlésén is felmerültek, de ahogy ott sem került sor szakadásra, hanem megtalálták a közvetítő megoldást, ugyanúgy kell erre törekednie a zsinatnak is. Ha nem tudnak közös véleményre jutni, akkor a vitát a zsinat által választott döntőbírák elé kell vinni. Döntőbírákúkat olyanokat kell választani, akik „méltón tudják betölteni nagy feladatukat, nem részrehajlók, hanem szavazatukat minden pártoskodástól mentesen adják le". A könyv további fejezetei teológiai és egyházalkotmányi kérdésekkel foglalkoznak.

A cikkirő befejezésében megjegyzi, hogy Modrzewski eszméi, melyekben a lengyel ökumenikus gondolat szóval meg s melyek a mai lengyel ökumenikus törekvésekben folytatódnak, a jelenlegi vatikáni zsinattal kapcsolatban sem veszítették el aktualitásukat.

A következő cikk: „Lengyel ökumenikus törekvések a 16., 17. és 18. században”, dr. Oskar Bartel varsói egyházfőrténesz professzor dolgozata, azokról a törekvésekről számol be, amelyekkel a reformáció egyházai igyekeztek e századok folyamán, most már inkább csak a felekezetekre szakadt protestantizmuson belül, helyreállítani a keresztyén egységet Lengyelországban.

A lengyelországi kálvinisták, lutheránusok és cseh testvérek mintegy másfél évtizednyi fáradozás után 1570-ben az ún. *Consensus Sandomiriensis*-ben léptek bizonyos szövetségre, melyhez 1599-ben a vilnai gyűlésen a lengyel ortodox egyház is csatlakozott, hogy védelmet nyerjen az 1596-i bresti unió óta bekövetkezett közös római és görög-katolikus elnyomással szemben. A három protestáns felekezet közös hitvallása a Második Helvét Hitvallás alapján készült, de az unió taggyűlései megtartották saját tanításait, liturgiájukat, belső ügyeik intézésében önállóságukat s ünnepelesen kölcsönös segítséget ígértek egymásnak a közös ellenfél elleni harcban. A sendomiri unió azonban hamarosan elveszítette egyházi jellegét és politikai szövetséggé vált.

A 17. század elején Bartholomaeus Bythner, kislengyelországi református esperes folytatta a lengyel ökumenikus törekvéseket *Exhortatio Fraternalis et Modesta* című (1607-ben, majd német fordításban 1634-ben megjelent) művével, melyben azt fejtegette, hogy a reformáció táborában a megértés útja a szereteten át vezet. Egyetemes zsinat összehívását javasolta Németországban, de a szentháromságtagadók részvétele nélkül, mert azoknak tanítása a többi evangéliumi egyház számára elfogadhatatlan. E javaslatból nem lett semmi, de 1627-ben legalább a lengyelországi reformátusok és cseh testvérek egy felekezetben egyesültek. Katolikus és protestáns egyházi képviselők közös tanácskozásának gondolatát ebben a században IV. Ulászló király titkára, az evangélikus igehirdetőből katolikus lelkésszé lett *Nigrinus* vetette fel. A király pártolta ezt a gondolatot s végrehajtását a katolikus püspökökre bízta. Azok a pápához fordultak utasításért. Bár a római kúria bizalmatlan volt az ügyvel szemben, megadta beleegyezését azzal a feltétellel, ha a végső döntést Róma mondja ki. A tanácskozás 1645. augusztus 28-án kezdődött el Torunban katolikus, evangélikus és református egyházi megvilági képviselők között. Megegyezésről azonban nem lehetett szó, mivel a katolikus küldöttek teljes meghódolást és a római katolikus egyház dogmáinak elfogadását kívánták. A tanácskozások során meg a reformátusok és

evangélikusok között is merültek fel ellentétek, úgy-hogy a „Colloquium charitativum”-ból „Colloquium irritativum” lett és a megbeszélés eredménytelen maradt. Néhány évtizeddel később azonban a lengyel reformátusok és lutheránusok ismét szorosabbra fűzték kapcsolataikat.

A 18. század elején a reformátusok és evangélikusok több közös zsinatot és tanácskozást tartottak a lengyelországi protestantizmus sorsáról. A vallási tolerancia elnyerése (1768 és 1775) után is tartottak közös és külön zsinatokat, de egyesült evangéliumi egyházat nem tudtak létrehozni. Ennek a gondolatnak a polgárság körében számos híve volt, a nemesség részéről azonban erős ellenállásba ütközött.

A 19. században a református és evangélikus testvéregyházat Lengyelországban két évtizeden át közös konzisztórium igazgatta, az ökumenikus gondolat azonban csak a Lengyel Népköztársaságban valósult meg a lengyel protestánsoknak, ortodoxoknak és ó-katolikusoknak a Lengyel Ökumenikus Tanácsban létrejött összefogásával.

A harmadik nagyobb cikkben Dr. Karol Wolfram varsói újszövetségi professzor a lengyel ökumenikus gondolat 1962-ben elhunyt képviselőjéről, Dr. Jan Szerudáról emlékezik meg. Szeruda professzor külföldi (Bécs, Halle, Basel, Erlangen) teológiaiakon és egyetemeken folytatott tanulmányai után a két világháború között a varsói egyetem teológiai fakultásán lett az ószövetségi és héber nyelvi tanszék tanára. Tudományos és pedagógiai tevékenységén kívül hamarosan bekapcsolódott az egyházi közigazgatási, publicisztikai és ökumenikus munkákba is. Egyháza és az evangéliumi egyesületek megbízásából részt vett a Stockholmban, Chambyban, Oxfordban és Edinburghban tartott ökumenikus konferenciákon. A német megszállás idején Varsóban gimnáziumi latin tanítással, majd a városi közigazgatás tervezési osztályán tolmácsi és könyvtárosi munkával tartotta fenn magát, közben azonban illegálisan tartott előadásokat és vizsgáztatott a titokban működő teológiai fakultáson is. A háború után azonnal bekapcsolódott a lengyelországi ágostai hitvallású evangélikus egyház újjáépítési munkálataiba. Az evangéliumi teológiai fakultás helyreállítása után újból átvette a dékáni hivatal és a teológiai vizsgáztató bizottság vezetését. Közben fáradozott a több tekintetben is elavult tanítási terv megreformálásán. 1945. június 21-én a lengyelországi evangélikus egyház püspökhelyettesévé választották. A háború alatt lerombolt templomok újjáépítésén, a jogtalanul elvett egyházi tulajdonok visszaszerzésén, az egyházi élet újjászervezésén és Mazurföld meg Szilézia repolonizálási programjának megvalósításán dolgozott, gyermek- és aggotthonokat alapított. A lengyel evangélikus egyház képviselőtében részt vett a Lutheránus Világszövetség lundi konferenciáján, valamint az Egyházak Világtanácsa amsterdami alakuló nagygyűlésén. Tudományos munkássága körébe tartozik az Ószövetség prófétái, tanítói és részben történeti könyveinek lengyel nyelvre való fordítása. 1949-ben a Varsói Tudományos Társaság tagjává választotta. A baseli és a prágai teológiai fakultás tiszteletbeli doktori címmel tüntette ki. A Varsói Tudományos Társaság képviselőtében részt vett a müncheni és bécsi orientalista kongresszusokon s számos vendégelőadást tartott a zürichi, berni és baseli teológiaiakon, valamint Bosseyben és Lundban. 1962. március 21-én hunyt el hosszú betegeskedés után.

A folyóirat első számát kiegészítik még a következő cikkek: *Krónika* a lengyel egyházak múlt évi életéről, valamint a *Keresztyén Teológiai Akadémia tudományos üléséről* és az *Első egyetemes lengyel keresztyén gyűlésről* adott beszámolók.

Fűkö Dezső

## A Román Ortodox Egyház

— A bukaresti „Ortodox Bibliai és Missziói Intézet” kiadása. 1962. 104 lap —

A német nyelvű, izléses kiállítású könyv nagy segítség abban, hogy az Új Delhi-i nagygyűlés óta az Egyházak Világtanácsa tagjává lett román ortodox egyházat közelebbről megismerjük. Szükségünk is van erre a megismerésre, mert egyháztörténelmünk folyamán adósok maradtunk a román ortodox egyházzal való kapcsolatok kialakításával és elmélyítésével.

A tizenkilenc szép fényképpel illusztrált könyv öt fejezetben mutatja be a román ortodox egyházat.

Az első fejezet az egyház alapításával és fejlődésével foglalkozik. A régi tradíció szerint a mai Dobruzsza területén már *András apostol* hirdette az evangéliumot. Az egyház e területén és a Duna-mentén *Diocletian* alatt már sok a vértanú. A VII. századtól kezdődik a tulajdonképpeni román nép kialakulása a szláv népek letelepedésével. A latin népnyelvnek szláv elemekkel való keveredéséből alakul ki a román nyelv. A bolgár államnak a XI. században történt христиánizálódása és a szláv nyelv bevezetése az istentiszteleteken nem maradt hatás nélkül a román vallás életére sem. A XI. és XII. században a Dunától északra levő románoknak már saját püspökük van. A román államok (Munténia és Moldva) megalapítása után mindkét ország fővárosában püspökséget létesítettek. Az ökümenikus patriarcha jóváhagyásával Munténiában 1359-től, Moldvában 1401-től metropolita van. A két metropolia kanonikus összefüggésben maradt a konstantinápolyi ökümenikus patriarchátussal.

Az egységes román állam megalakulása után a két román metropolia egy egységes román ortodox egyház létrehozásán fáradozott. Ennek eredményeképpen 1885-ben a konstantinápolyi ökümenikus patriarcha elismerte a román ortodox egyház autokephaliáját, 1925-ben pedig patriarchátussá is lett.

A második fejezet a román ortodox egyház jelenlegi szervezetével foglalkozik. Románia politikai és szociális átalakulása a felszabadulás után a vallási életnek is új feltételeket teremtett. A Román Népköztársaság alkotmánya biztosítja a szabad vallásgyakorlatot és megszünteti az egyes vallások közötti hátrányos különbségtételt. A román állam 1948-ban felmondta a Vatikánnal kötött konkordátumot, amely különleges előnyöket biztosított a római katolikus egyháznak. E konkordátum felmondása után a görög katolikus gyülekezetek visszatértek ősi közösségükbe, az ortodox egyházba.

1949-ben életbe lépett a zsinat által elfogadott „Román ortodox egyház szervezeti és működési szabályzata”. E szabályzat alapelve a román ortodox egyház dogmatikai és kanonikus egysége a Kelet ökümenikus egyházaival. Másik két alapelv: az autokephalia és az autonómia. Az egyházi vezetésre vonatkozóan a zsinati elv áll előtérben. Egy másik elv a demokratikus-reprezentatív elv. Ennek megfelelően a román ortodox egyháznak zsinati-hierarchikus vezetése van. Reprezentatív szervek által igazgatja magát, melyeket a klérus és a hívők választanak.

A román ortodox egyház patriarchátusként van megszervezve. Öt metropolitát foglal magába, mind-egyik metropolitában egy érsekség és egy-két püspökség van. Az egyház központi tanácskozó szervei: a Szent Zsinat és a Nemzeti Egyházi Gyűlés, központi végrehajtó szerve pedig: a Nemzeti Egyháztanács és a Patriarchátus-Igazgatóság. A Szent Zsinatnak tagja minden metropolita, érsek és püspök. Elnöke a patriarcha. A Nemzeti Egyházi Gyűlés az egyház reprezentatív szerve, tagjai a zsinati tagok és minden püspökségből három képviselő, akik közül 2—2 laikus. A központi végrehajtó szerveknek is vannak laikus tagjai.

Egy-egy metropolia területén a püspökök együtt képezik a metropoliai zsinatot. Egy-egy püspökség, vagy érsekség 600—1600 gyülekezetből áll és a területükön levő kolostorokból. Tanácsadó vezetőszerként működik a püspökségek területén a püspöki gyűlés, kétharmad részben laikus taggal. A főpapságok több

gyülekezetből álló egységek. A plébániák alakulásához városban 500, falun 400 családra van szükség. A román ortodox egyházban jelenleg 8568 plébánia van, 9400 lelkésszel. A külföldi román ortodox gyülekezetek is szerves kapcsolatban vannak a patriarchátussal.

Ugyancsak a második fejezetben ismerteti a könyv a teológiai oktatás szervezést. 1948-ig Romániában a teológiai szemináriumok és fakultások az állami oktatás-ügyszékhöz tartoztak és csak ekkor kerültek egyházi vezetés és gondozás alá. A román ortodox egyház kétfokú oktatási rendszerrel gondoskodik a szolgálattevők képzéséről. Két egyetemi rangú teológiai intézet van és hat kántorképző iskolája és teológiai szeminárium. Ezeknek a tanszemélyzetét az állam díjazza. A növendékeknek pedig a püspökségek biztosítanak ingyenes tanulást. Ezen kívül az állam is ad ösztöndíjakat. A növendékek internátusi életben készülnek fel a szolgálatra. A teológiai intézetek feladata kettős: lelkészek és vallásosok képzése és továbbképzése. A növendékek a pappászenteleshez szükséges diploma megszerzéséért négy évig tanulnak. Akik magisteri címet akarnak elérni, azok még három évig, a teológiai doktorátusért pedig ismét három évig. A professzorok előadásaitak nyomtatásban is kiadják. Ezeket kívül kézi sokszorosítású jegyzetek is vannak. A teológiai intézetek gazdag könyvtárai is segítik a képzést. A teológiai fakultások diákjait az abszolváltn szemináriumi hallgatók közül választják ki, akik az internátusi életformában együtt élnek a professzorokkal.

A magisterkurzuson a választott szakból mindenkinek évenként két önálló dolgozatot kell bemutatnia. Három évi munka és sikeres vizsga után viselheti a „Magister Theologiae” címet. A teológián a lelkészek számára továbbképző tanfolyamokat is tartanak.

A kántorképző iskolákban és teológiai szemináriumokban a tanulmányi idő a kántorok számára két év, azoknak pedig, akik falun akarnak lelkészkedni, vagy teológiai fakultáson akarnak továbbtanulni, öt év. Ezekbe az iskolákba az általános iskola elvégzése után lehet jelentkezni. Főbb tantárgyak: ó- és újszövetségi bevezetés és exegézis, egyetemes egyháztörténet, liturgia, dogmatika, katechetika, egyházjog, erkölcsan, pszichológia, pedagógia, filozófia, latin, görög, orosz, francia nyelv.

Régi hagyományokon alapulnak a szerzetesi intézmények; a kolostorok, zárdák és remeteszállók, saját életrenddel. A kolostoroknak általában saját könyvtárak, múzeumok és kórházuk is van.

Az egyházfegyelem gyakorlásával fellebbviteli elvek szerint három consistorium foglalkozik.

Az egyházi alkalmazottakról való gondoskodás a jól szervezettségről tanúskodik. A papok fizetése az állami tanítók fizetésével egyenlő. A fizetéshez szükséges fedezet részben állami támogatásból, részben pedig az egyháztagok önkéntes hozzájárulásából van. Ezen kívül a Román Népköztársaság a teológiai intézetek, valamint a püspöki hivatalok fenntartására biztosít összeget. Az egyház alkalmazottai számára nyugdíj- és segélypénztár keretében biztosítja az ingyenes orvosi ellátást, az állami biztosítási rendszernek megfelelően. Üdülők és fürdőhelyek is létesültek egyházi alkalmazottak számára, sőt otthonok és szanatóriumok is.

A harmadik fejezet az egyházi étellel foglalkozik. Az istentisztelet nyelve a román. Az egyházi szertartások nagy pompával történnek, különösen a katedrálisokban, ahol több pap celebrálja az istentiszteleteket és ahol a teológiai tanárok felváltva prédikálnak. Kedveltek a templomi kórusok, amelyek nagy ünnepeken nyilvános hangversenyeket is rendeznek. A hívők az istentiszteleteken együttes énekléssel vesznek részt. 1951-ben és 1960-ban jelent meg egységes énekeskönyv a román ortodox egyházban. Az igehirdetés megújulóban van. Ma többet és jobban prédikálnak, mint régebben. Tartalmas prédikációgyűjtemények jelentek meg az utóbbi időkben. Az egyházi folyóiratok is gon-

doskodnak ilyenek megjelenéséről. A katechetikai munka a templomokban folyik.

Az egyház az istentiszteleti helyek jókarban tartásáról messzemenően gondoskodik. A gyülekezetek a helyi hozzájáruláson kívül az illetékes püspöki alapból is kapnak támogatást, amelyet a püspökség alá tartozó gyülekezetek hozzájárulásából hoztak létre. A kis gyülekezeteket a Központi Missziói Alapból is támogatják, amelyre országosan adakoznak a gyülekezetek. Az egyházi alapból történő építkezéseken kívül a román állam is gondosan ügyel a műemlék templomokra és kolostokora és nagy összegeket fordít helyreállításukra. A sok építkezés miatt gyakoriak a fényes templomi ünnepélyek, amelyekre messze vidékről zárandokolnak a hívők.

A román ortodoxia életében az első hét román szent szenttéavatási ünnepségeire 1955-ben került sor, amikor az ünnepségeken megjelent több patriarcha is.

Az egyházi hagyományoknak megfelelően élnek és dolgoznak a Román Népköztársaság kolostoraiban és zárdáiban a szerzetesek és apácák. Itt készülnek a kultuszi tárgyak: ikonok, keresztek, ampolnák, templomi kárpitok stb. A kolostori templomokban különösen gazdag pompával celebrálják az istentiszteleteket, éppen ezért ezek a templomok messze földről vonzzák a hívőket.

Az egyházban mélyreható tudományos teológiai munka folyik. Ezt bizonyítják a szép számban megjelenő szakfolyóiratok, az országos egyház szaklapjai: „A Román Orthodox Egyház” (60 000 példány), „Orthodoxia” (40 000 példány), „Theológiai Studiumok” (50 000 példány). Ezekon kívül az egyes metropoliák területén is jelennek meg egyházi folyóiratok, összesen évenként mintegy 5000 oldalon, mintegy 80 000 példányban. Az időszaki kiadványok pedig évente mintegy 7500 lapnyi terjedelemben 230 000 példányban jelennek meg. Az utóbbi esztendőkből megjelent sajtótermékek fényes bizonyítást adják az eleven egyházi életnek. Az egyháznak saját nyomdája van Bukarestben.

A *negyedik* fejezetben a könyv a román és a többi ortodox egyház közötti kapcsolatokról számol be. Felsorolja a kölcsönös látogatásokat a felszabadulás óta. A kapcsolatok elmélyítését szolgálják a teológiai professzorok cserélatogatásai és előadásai is.

Az *ötödik* fejezetben a román ortodox egyház egész világhoz való viszonya jut kifejezésre. Meggyőződéssel vallja, hogy a szeretet kettős parancsában van összesűrítve az egész keresztyén tan. A szeretetet szociális vonatkozásaiban a béke fejezi ki. Evangéliumot hirdetni annyit jelent, mint a békét hirdetni és valószínűsíteni meg a földön. A békeség tekintetében nem lehet különbséget tenni a keresztyén és nemkeresztyén között. Az ortodox egyházban nem hiszik, hogy az egyes hitvallások közötti válaszfalak az égit emelkedtek volna, hanem meggyőződéssel vallják, hogy a szeretet felülér ezeken a válaszfalakon. Éppen ezért a keresztyén szeretet szelleme hatja át a román ortodox egyházat a többi egyházzal való viszonyában. Ezt fejezi ki az is, hogy 1949-től több „interconfessionalis” konferencia volt az országban. A barátság szálai fűzik a román ortodox egyházat a határon kívüli más keresztyén egyházakhoz is. Különösen jó alkalom az egyházak közötti együttműködésre a békeség keresése. A román ortodox egyház lelkesen támogatja az Egyesült Nemzetek erőfeszítéseit a leszerelésre, a fegyver nélküli világ létrehozására. A szeretetre és békeségre törekvő szellemében munkálkodik együtt az Egyházak Világtanácsával is, amelynek tagja lett és amelynek az Új Delhiben tartott nagygyűlésén részt vett. Ugyanezzel a törekvéssel ment a román ortodox egyház delegációja a Prágai Keresztyén Békekonferencia támogatására is és ezzel akar haladni ingadozás nélkül a jövőben is. A béke kérdésében egységes keresztyén állásfoglalás létrehozása a legalkalmasabb út az egyházak egymáshoz közeledésére, az egyházak egységére.

A könyv jó alkalmat ad arra, hogy bepillantsunk szomszédaink életébe, akiket — valljuk meg — olyan kevésbé ismerünk.

Nagy Ferenc

— Danilo Dolci: Umfrage in Palermo, Union Verlag, Berlin, 1961 —

Danilo Dolci könyve megrázó erővel tárja fel Szicília szociális nyomorát. Olaszországnak azzal a részével ismerkedünk meg itt, ahol az 1953. évi hivatalos statisztika szerint a lakosság 26,9 százaléka az éhínség szélén, 20,2 százaléka pedig igen nehéz anyagi körülmények között élt. Palermo felnőtt lakosai évente átlag 121, a környékbeliek pedig csupán 99 napon találják munkát. 1951-ben 12 061 ember 2367 barakban vagy barlangszerű odúkban élt, közülük sokan csak néhány száz lépésre a híres palermói dómtól. A gyermekhalandóság 10,5 százalékos volt, 16-an követtek el öngyilkosságot és 32 gyilkosság történt. A szakértők szerint a vidék szociális és gazdasági alkata minden tekintetben egészségtelen. Ipar szinte egyáltalán nincs, így a városokban nagy a munkanélküliség. Ehhez vidéken nagy földínség is járul. A szárazság ellen alig tesznek valamit, holott öntözéssel virágoskertté lehetne tenni a szigetet. A lakosságot az úgynevezett maffia titkos szálai zövik át. E nagyszabású gengszter-, csempész- és zsaroló szervezetre a nyomorgó lakosság mélységes félelemmel tekint. A kisebb bűnözők száma is nagy: a nyomor sokszor zsebtolvajlásra, prostitúcióra, csavargásra, cigarettacsempészésre, fizetett okkultizmusra és koldulásra kényszerít olyan embereket is, akik pedig egyébként szívesebben dolgoznának. Dolci könyvének tanúsága szerint a „kis bűnözőknek” állandóan visszatérő vágya, hogy munkával biztosíthassák családjuk megélhetését. Mások más eszközöket keresnek: csigát, osztrigát, hulladékot, növényeket, elhullott kalászkot gyűjtenek, használt ruhákkal, ronggyal kereskednek. Megdöbbenő a szellemi elmaradottság: a lakosság 46,36 százaléka analfabéta, egész városnegyedek nagy ritkán jutnak csak egy-egy újsághoz. A vidéki lakosság nagy része sohasem járt faluja határain túl. Az egészségügyi helyzet leírhatatlanul rossz. A hatóságok tétlenkednek. A rendőrség inkább azzal törődik, hogy a nyomor ne csúfítsa el az idegenforgalom szempontjából fontos helyeket, sem mint a banditizmus felszámolásával. Az egyház tehetetlen, vagy nem akar cselekedni. A palermói érsekről közismert, hogy Franco Spanyolországát tartja az ideális államnak.

Bátorság, odaadás, erkölcsi erő kell ahhoz, hogy valaki ez a leírhatatlan nyomort kendőzés nélkül feltárja. Dolci azonban még ennél is többet tesz. Szociológiai kutatásai és irodalmi tevékenysége életművének csupán egy részét jelentik. Egész életét rászánja a nehéz körülmények között élő szicíliai ember szolgálatára. Ilja *Ehrenburg* így jellemezte őt, amikor 1958-ban átadta neki a Lenin-békedíjat: „Gyakran mondják, hogy évszázadunkban, mely a nagy technikai vívmányok százada, nincs többé hely az emberek tettei számára. Az ön élete megcáfolja az ilyen gondolatokat. Az ön háta mögött nem áll erős szervezet, önnek nincsenek gondolkodó gépei, nincsenek eszközei. Ön csak egy tágszívű és érzékeny lelkiismeretű ember. Sikrázott az ember munkára, békére és boldogságra való jogának megvédéséért. Harcolt a gyűlölet ellen — minden ember és minden nép barátságáért.”

Danilo Dolci 1924-ben született. Építésznek készült és vizsgái letétele után kitűnt szakmunkái-

val. Rövid ideig tagja volt egy katolikus testvériségnek. Amikor 1952-ben, életében harmadszor, Sziciliában járt, annyira megrendítette a nyomor, hogy elhatározta, ott telepszik le. Egy Trappeto nevű kis elmaradott halászfalut választott lakóhelyül, illetve munkaterületül. Egyik berlini előadásában így vallott erről a fordulatról: „Építészetet tanultam. Tanulmányaim befejezése után világossá vált előttem, hogy mint építész Olaszországban csak a meglévő állapotok megkövesedését segíthetem elő. Mivel a szegények nem tudnak maguknak házat építtetni, egész életemben a kiváltságosoknak kellett volna dolgoznom és ezen a módon a gazdagokat még gazdagabbá tennem. Én azonban a szegényeken akartam segíteni.” Célkitűzése, a nyomorban élő testvérrel való közösségvállalása családi életében is tükröződik — szinte a prófétákéhoz hasonló jelszerűséggel: többgyermekes szicíliai özvegyet feleségül, majd saját gyermekei mellé árvákat fogadott örökbe.

Tevékenysége roppant sokágú. Munkatársaival együtt széles körű szociológiai kutatásokat végzett, könyvei ezek eredményeit teszik közzé. Trappetóban mezőgazdasági munkásként dolgozott, közben barátaival házat épített a banditák otthontalan gyermekei számára. Helyzetjelentéseket küldött a területi kormányhoz, melyekben többek között kimutatta, hogy a bűnözés gyökere a nyomor és a munkanélküliség. Munkát szervezett, ház- és vízvezetéképítést, tanulási lehetőséget teremtett az analfabéták számára. Érdeklődést igyekezett kelteni a művészet és a zene iránt. Közben átköltözött egy kisebb városba, Portinicóba. 1960-ban már öt központot sikerült létrehoznia, ahol mezőgazdasági tanácsadók és más munkatársak próbálnak a lakoságnak segíteni. Külföldi utakra indult, hogy segítséget szerezzen.

Dolci nem azért ment Sziciliába, hogy alamizsnát osztogasson. Nem tekinthető társadalmi reformernek sem: nem dolgoz ki olyan külön programot, mely eltérne az olaszországi haladó erőktől. Nem vész el a részletekben, elsősorban nem az egyes esetekkel való foglalkozás a célja, hanem a probléma egészének megoldását keresi, emellett azonban minden nyomorgót barátjának, testvérének tekint. Dolci egyetlen célja, hogy segítsen a szegényeken, hogy azután ők segíthessenek magukon. Mentés a szentimentalizmustól, a rajongástól és a demagógiától. Realizmusát mutatja, hogy tennivalóit a tudományosan elemzett valóság alapján határozza meg. Mindenek előtt a technikai és kulturális színvonalat kívánja emlíni, hogy a nyomorúságos körülmények között élő ember öntudatosan mérhesse fel helyzetét és lehetőségeit. Nem felejtjük el, hogy Dolcinak Sziciliában nem a klasszikus értelemben vett proletariátussal van dolga, hanem öntudatlan tömegekkel, akikbe a hatalmasok évszázadokon át igyekeztek belenevelni, hogy „mindig ilyen volt a világ”. Dolci harcol ez ellen a szemlélet ellen és tudja, hogy az öntudat növekedése politikai változásokat is eredményez: „Minél inkább gondolkodnak az emberek, annál inkább eltolódnak balfelé a választáskor a szavazatok.” A másik szívügye a munka tervszerűsége. Az együttes fáradozások csak akkor lehetnek eredményesek, ha tervszerűen folynak a dolgok — vallja.

Több nép fiaiból, többfajta világnézetű és vallású emberekből áll az a baráti és munkatársi kör, amely Dolcit támogatja. Ő maga katolikus, de kommunistákkal, pacifistákkal, protestánsokkal, békeharcosokkal fogott össze. Külön örömet jelent

számunkra, hogy szoros kapcsolatban áll a Keresztyén Békekonferencia ügyét támogató „Agapé” protestáns központtal is, melynek munkája sok szempontból rokon az övével. (Az „Agapé” alapítója Vinay lelkész, nemrég maga is Sziciliába ment, hogy Dolciéhoz hasonló munkát végezzen.)

A hatóságok előtt Dolci nem népszerű. Félelmet nem ismer, becsületes, szókimondó. Beszédes példa erre az egyik berlini előadástje. Amikor megkérdezték tőle, hogy kik a támaszai annak a rendszernek, amelyben emberek a legméltatlanabb körülmények között élnek és gyermekek halnak éhen, Dolci röviden így felelt: 1. a nagybirtokosok, 2. a katolikus egyház, 3. a maffia, 4. a rendőrség. — Az első alkalommal azért indítottak ellene pert, mert a munkanélküliekkel „fordított sztrájkba” kezdett. Megbízás nélkül elkezdtek építeni azt az utat, amelyet a kormányzat több alkalommal megígért, hogy így lehetőség nyíljon a munkára. Amikor a hatóság rájuk rontott, „erőszak nélküli ellenállást” tanúsítottak. A perben a szerzőt több hónapra elítélték. Második perét egyik könyve miatt folytatták ellene, „pornográfia” és „államellenes magatartás” címén ítélték el, mert leírta a valóságot. Ez alkalommal azonban másodfokon felmentették. Amikor 1956-ban ezer paraszttal éhségstrájkba kezdett (ezt egyébként gyakran megtette), a rendőrség véleménye az volt, hogy vétséget követ el az, aki a nyilvánosság előtt éhez. Egyidőben útlevelét is megvonták tőle. Ezek az esetek mutatják, milyen nagy erő feszül abban a munkában, amelyet Dolci és barátai folytatnak.

Dolci irodalmi tevékenysége életművének szervező része. Az itt ismertetett könyve is a valóságos helyzetet akarja feltárni. Semmit sem hallgat el, úgy mutatja be a nyomort, ahogyan a szenvedő emberek látják. A könyv terjedelmesebb része személyes beszámolókat jegyez fel: városnegyedenként és vidékenként csoportosítva egész embersorsok állnak előttünk. A második rész 500 szicíliai ember választát ismerteti a következő kérdésekre: 1. Ha nem dolgozol, hogyan próbálsz fenntartani magad? 2. Akarja-e Isten, hogy munkanélküli légy? 3. Hogyan és mit kellene a pártoknak Olaszországban tenniük? 4. Titkos-e a választás? 5. Mit gondolsz, mit kell tenni kinek-kinek a munkanélküliség megszüntetésére?

Nehéz lenne a mű tartalmát, részleteit ismertetni. Minden sora megrázó, minden sorát idézni lehetne. Az összefoglaló statisztikák szükségességükben is szemléletesek. Ami pedig a számok mögött van, azt a megismert emberi sorsok fájdalomosan vésik emlékezetünkbe. Az ismertetőnek önfegyelemre van szüksége, hogy ekkora nyomorúság láttán ne keressen szavakat a leírhatatlanra és ilyen kiváló könyvről szólva ne használjon sokszor tartalmatlannak látszó felsőfokokat.

Dolci könyve NDK-beli kiadásában jutott el hozzánk. Nem tarthatjuk véletlennek, hogy béke-szolgálatukról jól ismert keresztyén személyiségek az NDK-ban nagy figyelmet szentelnek Dolci tevékenységének. De nem véletlen az sem, hogy Lenin-bekédítést kapott. Amikor a magyar olvasó leteszi a könyvet, hálával kell gondolnia arra, hogy olyan országban élhet, ahol nincs munkanélküliség, ahol nem hal éhen senki, ahol a statisztikák egészen másról beszélnek... És még mélyebben megérti azt a hívást, amely Dolci egész életén is átcsendül: építsük együtt az emberség és a béke új világát.

Kovács Attila

## A magyarországi Corvinák

A téli könyvvásár szenzációja a fenti című könyv volt. A kiállítása oly szép, a tartalma oly meglepő — 48 színes táblán csodálatja végig a magyarországi Corvinák címlapjait s még 31 egyszínű reprodukción ismerteti legszebb iniciáléit és díszítéseit —, hogy szinte természetesnek tűnik, hogy egyik napilap, lelkesedésében ilyen anakronisztikus cím alatt közölte a róla szóló cikkét: Egy XX. századi „Corvina” — A könyv kötése a Corvinákat utánozza, selyembe, vagy bőrbé kötve készült — éppen úgy, mint annakidején az eredetiek, középen a csórében aranygyűrűt tartó hollóval. Borítóján pompás színezésű, nagyított iniciálé: Visegrád egykori képe. Úgy pompázik előttünk, mint a tejjel-mézszel folyó Kánaán szimbóluma. A hegyen kecskék legelnek, egyet éppen fej a pásztor. Egy méhkasban szorgalmasan gyűjtenek a méhek, a gyümölcsfák tele terméssel. Díszes várkastély emelkedik a háttérben őrtonnyal, távolabb szőlővel beültetett dombok, amint a Duna vízében is tükröződnek. Az előtérben érdekes, tarka ruhákba öltözött tizenkét férfi halad e Kánaán felé, az első közülük Józsué. Kezében fehér szalagon az Isten vezetéséért hálaadó ének szövege: *Introduxit nos Dominus in terram fluentem lac et mel, Alleluia.*

Mind a korra, mind pedig a Corvinák művészetére jellemző kép. De ez csak ízelítő. A magyarországi humanizmus legnagyobb teljesítményének, a Corvina könyvtárnak annyi szépségét sürítette ez a könyv képekben, és összeállítójának, *Berkovits* Ilonának a szövegében, hogy aki kezébe veszi, nehezen tudhat hatása alól szabadulni. De minek is akarna? Előljáróban csak annyit, hogy az ókori klasszikusok mellett az egyházatyák oly sok művével találkozunk a könyvben, hogy szinte egészen közel tudják hozni a számunkra eléggé ismeretlen patrisztikai irodalmat s megismertetnek az ókereszténységben gyökerező puritán díszítő elemekkel — számunkra ráadásul s meglepetésként.

A borítólap képét valóban nézhetjük szimbolumnak, a háttérben a táj: az ország. Kulturált várkastélyok s művelt vezető réteg, intenzív egyházi élet, humanisták és nemes urak szerepe az előtérben, termelő s adózó jobbágyság — ez *Mátyás* korának s problémáinak a váza a XV. sz. második felének Magyarországon, *Mátyás* uralkodásának irigyelt, messzefénylő és számontartott, az oligarchiának kényelmetlenül nehéz igájú, a parasztnak terhes adójú reneszánsz pompája közepette. Ennek a kis képnek szinte minden vonása széles távlatúra bomlik fel a könyvben érdekesen, tanulságosan, gyönyörködtetően.

Trónraléptekor *Mátyás* nehéz helyzetben kapta meg az országot. A Felvidék *Giskra* és zsoldosai kezének súlya alatt nyögött. Nyugat-Magyarország egy részét *III. Frigyes* tartotta megszállva, délen és keleten a török terjeszkedés fenyegetett. Bent az országban az oligarchia fitogtatta meddő hatalmát. — A feudális anarchia és a külső veszélyek egyaránt az állami centralizációt sürgették. A központosított monarchia kiépítése volt az időszak, a haladást szolgáló történelmi feladat. Egy erős kezű

uralkodó a rendet képviselte a rendetlenségben, a kialakuló nemzetet a szétforgácsoló oligarchiával szemben. Ennek a feladatnak a megvalósítását először *Hunyadi János*, mint az ország legnagyobb birtokosa kísérte meg; eredményt azonban nem ért el. *Fia*, *Mátyás király*, az uralkodói hatalom birtokában sokkal eredményesebben láthatott az egész ország életét, ellenállóképességét, szellemi fejlődését, művelődését megbénító anarchia felszámolásához.

Az ország gazdasági ügyeit hamarosan rendezni tudta *Mátyás*. Adóemeléssel. Úgyhogy jövedelme elérte az egymillió forintot évente. Ez négy-öttszöröse annak, amit az előtte és utána uralkodó királyok el bírtak érni. Ebben az összegben négy millió holdnyi családi birtokának, a kincstári birtokokénál sokkal jelentősebb jövedelme is benne van. A királyi hatalom megerősödött azzal, hogy állandó hadsereget létesített. Híres feleketeserege magvát a levért, meghódoltatott és zsoldjába fogadott cseh-huszita és lengyel zsoldosokból alakította. Politikájában a vele szemben álló, olykor meghunyászkodó oligarchák szükségdiktálta szövetsége mellett szívesen támaszkodott a közép- és kismemesség, ritkábban a gyér számú polgárság és a jobbágyság soraiból származó új értelmiségre. Ezek főként Itália egyetemén, magukba szívták a kor magas színvonalú humanista műveltségét, megismerkedtek irodalmával, tudományával — s itthon lelkes képviselői lettek.

A humanista műveltség nem minden előzmény nélkül tudott ily rohamosan világszínvonalra törni. Már *Zsigmond* udvarában megjelennek az első humanisták, Buda kedves tartózkodási helye volt, palotáját kiváló építésszel fejlesztte. Romjait most tárja elénk a szakszerű ásatás a félévezredes törmelékek közül, pusztulások, átépítések után. Óbudán alapított egyetemének professzorait megbecsüli, tanácsait meghallgatja, hármat közülük a konstanzi zsinatra is magával viszi. Udvarában működik ifjú korában *Vitéz János*, mint jegyző. Aki később *Hunyadi János* kancellárja lett, majd nagyváradi püspök, *Mátyás* nevelője, tanácsosa, esztergomi érseke. Ez a nagy műveltségű férfi *Zsigmond* korában fejlesztette Váradot a magyarországi humanista műveltség első jelentős szellemi központjává. Az övé az első nagy magyar könyvtár, amelyből a Corvinák közé több is származott. Könyvtárához másolókat és miniátorokat is tart. Mint *Mátyás* nevelője, ő fordítja az ifjú figyelmét a humanizmus felé, az ő terve elsősorban, hogy az olasz humanizmust plántálják át Magyarországra. Neves olasz szerzők neki ajánlják könyveiket, köztük *Aenae Silvio Piccolomini* — a későbbi *II. Pius pápa*, a török veszedelem felismerője s az ellene viselt küzdelmek hű támogatója. — A másik humanista főpap, aki nagy hatással volt *Mátyásra*, *Vitéz János* unokaöccse, *Janus Pannonius*. Benne ölt testet *Vitéznek* a humanizmust illető minden vágya. Ferrarában tanult, meleg, baráti kapcsolatokat kötött az olasz humanistákkal, annyira, hogy *Mátyáshoz* és Magyarországhoz is

oda tudta őket kötni. Neves pécsi püspök, Mátyás kancellárja, a kor leghíresebb humanista költője.

Mátyás e nagy tehetségű és nagy műveltségű, erélyes és uralomra termett király a Vitéz János és Janus Pannonius lelkében született s a magáiban felébresztett reneszánszkori törekvéseket rendkívüli egyéniségében feldolgozva olyan eredményeket ért el, amelyek mestereinek az intencióit is túlszárnyalták. Az első években még két mesterével együtt uralkodott —, azután azok már meg nem értve őt, lázadásba keverednek ellene.

Janus Pannonius kapcsolja a Corvina első korszakát Ferrarához. Az ottani festők között két magyar is működik: *Michele Pannonio* és *Giorgio di Domenico di Ungaria*. A kapcsolatot nagyban erősíti, hogy a karthausi kolostornak olyan magyar származású vikáriusa van, aki hajdan Hunyadi katonájaként harcolt, s annak idején jelen volt Kolozsvárt Mátyás keresztelésén. Ferrarából jött hazánkba *Marcio Galeotto* 1465-ben, hogy „praefectus Bibliothecae Budensis”, a Corvina első könyvtárosa legyen. (Ő az, aki Mátyás bölcs mondásait, anekdotáit összeírja.) Őt Janus Pannonius hozza magával, híres olaszországi követjárásából. Mátyás hírnevét, tekintélyét növelendő, háromszáz deli lovas kísérte. „Még soha oly messze földről, méltóbb követség, több lóval, nagyobb pompával nem érkezett”, — jegyzi fel az eseményről *Vespasiano Bisticci*, a híres firenzei könyvkereskedő, a legnagyobb könyvgyűjtők: a pápa, a Mediciek és Mátyás udvari szállítója. Ugyancsak ő jegyzi fel, hogy milyen buzgón vásárolja Rómában, Firenzében és Ferrarában a könyveket: „Méltó könyvtárat akarván alapítani, megvett Rómában minden könyvet, amit csak elért, akár görögöt, akár latint, minden szaktudományból. Átjött Firenzébe is, és ugyanazt tette, vásárolt minden görög és latin könyvet, amire csak hozzáfutott, nem tekintett sem az árukra, sem semmi másra; nagyvonalú volt. Megszámlálhatatlan összegű forintokat hagyott itt, hogy készítsenek érte latin és görög kéziratokat. Miután így rendelkezett Firenzében, eltávozott a ferrarai úton, hogy ott is minden könyvet, amit csak talált, megvásároljon.”

Könyvtára gyarapítására Mátyás 1475 táján Bolagnából megvásárolja *Manfredini* herceg gyűjteményét. — S mivel Janus Pannoniusék lázadása után *Bisticci* — aki pedig sok szép kéziratot szállított Mátyásnak — elfordult tőle, Firenzében, a kézi könyvsokszorosítás hazájában saját másolóműhelyt állít fel négy másolóval. Vezetőjévé *Naldus Naldius* humanistát teszi meg, aki róla s könyvtáráról később hosszabb elbeszélő költeményt írt, nem takarékoskodva magasztaló jelzőivel. A Corvina egyik részletes leírását neki köszönhetjük, amint később látni fogjuk.

A firenzei könyvek közül a legpompásabbak a halhatatlan *Attavante degli Attavanti* művei, aki a hagyomány szerint *Leonardo da Vinci* barátja volt. Harmincegy pompás Corvina származik a kezétől — három közöttük itthon.

*Beatricszal* kötött házassága után Mátyás Budán is állít könyvmásoló-, festő- és könyvkötőműhelyt, amelyben harminc mestert foglalkoztatott. A legnevesebb itteni miniátora *Giovanni Antonio Cattaneo de Mediolano* — a madocsai olasz származású dominikánus apát. A műhelyről először *Oláh Miklós* esztergomi érsek tudósít *Hungaria* című művében. Ő írja, hogy Mátyás harminc munkással íratra és díszítette görög és latin nyelvű kódexeit, és hogy a műhely vezetője *Felix Ragusinus Dal-*

*mata*, aki nemcsak a görögben és latinban, hanem a kald és arab nyelvben is járatos és maga is festett.

A budai műhely nem utánzott egyetlen nyugati könyvfestő stílust — sem a milánói, sem a ferrarai, sem a firenzei festőket, hanem az itt dolgozó miniátorok ötvözik a magyarországi gótikus örökséget az olasz reneszánsz kori könyvfestő stílussal és egyéni keverékstílust fejlesztettek ki, amely a budai műhely jellegzetessége maradt. Sőt, a könyvkötők is önálló stílust alkottak, a Corvina remekeihez hasonló remeket. Itt átkötötték a Corvinába sorolt összes műveket jellegzetes bőr, selyem, bársony kötésbe. A bőr arany nyomása semmiféle más korabeli kötésen meg nem található. A sötétvörös szattyanbőrbe apró bélyegzőkkel nyomták arannyal a díszítő motívumokat s a Corvin címet. Ez az aranynyomás a Corvina-kötés újdonsága, és jellegzetes ismertető jele.

A budai műhely nemcsak Mátyásnak dolgozott, hanem az új főpapoknak is készített kódexeket és liturgikus könyveket (*Filipecz* János nagyváradi és *Kálmáncsehi* Domokos székesfehérvári püspökök nevét említjük, akiknek híresebb könyvtárak volt).

Íme, így gyűlt össze a század legmodernebb nyilvános könyvtára, amelyet Mátyás az országban kutató tudósok számára kútforrásnak szánt. Ritka teljességgel gyűjtötte össze a divatos humanista írók, az újra felfedezett klasszikusok s az ókor elegáns stílushagyományain növekedett egyházatyák műveit. A páratlanul gazdag könyvtár fontos és ritka szövegeinek, pazar kiállításának, királyi pompájának a híre hamar szétterjedt. A kitűnő szövegek a legfinomabban kidolgozott hártványon, divatos gyöngybetűs kalligráfiával, világhírű mesterek festményeivel, remek címeres kötésükben: a szellemi és anyagi erőfeszítés szikrázó csúcsteljesítménye, a bibliofília mintaképe, melyet aligha fog valaki is utánozhatni. Nem csodálkozhatunk rajta, ha a hír így járta be Európát: A magyar király gyűjteménye felülmúl minden más könyvtárt.

Miből állt ez a megcsodált könyvtár? Ezt a kérdést egyházi, teológiai szempontból is nyugodtan feltehetjük, mert egy szemtanú ezt írja róla: „Oly nagy volt itt a régi görög és héber kéziratok száma, amelyeket Mátyás király Konstantinápolyban a törökök általi meghódítása és Görögország főbb városainak elpusztítása után még Közép-Görögországból is igen nagy költséggel s áldozattal könyvtára számára összevásároltatott, továbbá annyi a régi s újkori latin kéziratok száma, mint ezelőtt sehol a világon.” (Alex. Brassicanus bécsi egyetemi tanár leveléből, 1530.)

A ma meglevő 170 Corvina tartalom szerint így oszlik meg: ókori klasszikus írók művei található 57 kötetben. Ókeresztyén írók művei 43 kötetben. Humanisták írásait 24 kötet képviseli. A középkori skolasztikusok írásait 9 kötet tartalmazza. Egyéb vallásos és liturgikus művek köteteinek a száma 11. A fennmaradó 26 kötetet földrajzi, csillagászati, matematikai, orvostudományi, építészeti és hadtudományi művek töltik meg. Ha a teológiai és vallásos tárgyú kötetek számát összeadjuk, akkor kiderül, hogy a maguk 63 kötetével meghaladják az ókori klasszikusok képviselőit.

Az ókeresztyén írók műveinek a jelenléte két érdekes jelenségre mutat. A reneszánsznak a múlt-hoz való visszafordulása nemcsak az antik, pogány írókat állítja újból az érdeklődés körébe s olvas-tatja hiveivel, hanem az ókeresztyén írókat is, fő-

ként az egyházatyákat. Lehet, hogy az ókeresztény írókhoz való visszafordulás elsősorban egyházi környezetben jelentkezett, az antik pogányvilág kultuszának ellensúlyozására. De lehet, hogy közrejátszott az is, hogy a humanisták részben időbeli egyezések folytán is, nem vontak éles határt az ókori pogány és keresztény írók között, hanem a klasszikus irodalom folytatóit látták bennök. Mint ahogy időben ez így is van: ők az utolsó képviselői a régi görög—római világnak. Annak irodalmi művészete gyakran ragyogó fényességben nyilvánul meg műveikben, és hatással vannak az egész későbbi európai irodalomra. Körülbelül 180-ig a görög nyelvet használták, azután a latint. A kereszténység nyelvalkító hatására mindkettő új korszakot él meg. Az atyák műveltsége, stílusuk csiszoltsága, a nyelvi-formai vonzóerőn túl a humanisták érdeklődését felkeltették az antik világ eszméivel, hagyományaival való vitáik is. Sok humanista a hit eredeti, romlatlan forrásait kereste és tisztelte az ókeresztény írókban. Tudatos szembe fordulás volt ez a skolasztika elavult, merev, középkori gondolatvilágával és módszerével.

A kódexek vizsgálata művészettörténeti szempontból egy másik érdekes jelenségre mutat rá. Az ókeresztény írókhoz való visszafordulásnak az egész itáliai miniatűr művészetre kiható érdekes jelensége figyelhető meg. A XV. században Itáliában egészen új kódexfestő stílus jelentkezik, az ún. fehér indafonatos díszítés. Párhuzamosan halad ez a reneszánsz pompázóan csillogó, drágakövekkel ékes, bőségszarukkal, vázákkal, gazdag díszítő elemeivel, de megtartja a maga puritán jellegét. Amikor a XV. századi humanista műveltség visszafordul a múlthoz, az ókeresztény egyházi írók szövegét gyakorta régi római, 10—12. századi kódexből másolták vagy dolgozták át, s a bennök talált kalligrafikus jellegű díszítőművészet motívumai új formában éledtek újjá az ún. szalagfonatos indákból képezett lapszél-díszítésekben. E románkori, bonyolult csigavonalakba szövődő fehér indafonatos díszítés azonban nemcsak, hogy új életre kél, hanem rendkívüli szövevényes formákkal gazdagodott is. (Az előző stílus széles színskálájú, gazdag tematikájú volt — ez egyszínű. A bonyolultságán valószínűleg sablonokkal könnyítettek, s ezzel gyorsították is a könyvtermelést.) A Magyarországon őrzött Corvinák közül 23 készült ilyen díszítéssel. Mustrák használatát csak egyben lehet megállapítani, a többiben más-más a minta.

Ilyen díszítésű: *Pseudo Clemens Itinerarium*. Első szövegkezdő lapja a Magyarországon őrzött szalagfonatos Corvinák legkiemelkedőbb darabja, s az egyetlen, amelynek nagy szövegkezdő iniciáléjában egy képszerűen festett miniatúra látható: az I. Kelemen pápának tulajdonított kódex fordítója s átdolgozója: *Rufinus*, a mártírként tisztelt aquileai ókeresztény író képe. Itt ez egyszer a színeket is leirom, hogy azok pompájáról is némi fogalmat legyen az olvasónak: halvány kármin színű ruhában, zölddel bélelt kék palástban adja át a könyvet patrónusának *Gaudentius* bresciai püspöknek. aki kék ruhában, halványsárga palástban, kezében arany kulcsot tartva veszi át. Mindkettő fejét arany glória övezi. Három oldalról dísz keretezi a lap szövegét, pompás színekkel: piros, kék alapon indafonatokkal díszítve, madarakkal, virágcsokokkal, puttókkal ékesítve. A portrék egyénítő jegyeket mutatnak: szakáll, határozott arcvonások.

*Tertullianus: Adversus Marcionem Stoicum* című műve díszítésében új elemek is vannak: két nagy

szárnyú angyal tartja Mátyás címerének keretét s az iniciáliében a szerzőt bájos ifjúként ábrázolja a festő, a firenzei reneszánsz szépségre törekvő idealizáló modorában. *Eusebius Pamphilius: De Evangelica Preparatione* kötetének díszítésében a fehér indafonatok gazdag csipkeszerű szövődékké finomodnak, s vidám, élénk színű madárkák tarkítják. *Cronica cum interpretatione S. Hieronymi et superaditi Prosperi* művében ugyancsak fiatal férfiként találkozunk a szerzővel s egy csuklyás barátot is láthatunk, ami szokatlan az indafonatos motívumok közt. Az egyházi jellegét hangsúlyozza ezzel?

Beatrix királynéval kötött házassága Mátyás könyvgyűjtésére is hatással van. Neves olasz humanisták jönnek Budára. A tizenhat éve már működő könyvtár még mintegy évtizedig gyarapszik. Harmincegy csillogó díszítésű kézirat egyetlen híres firenzei miniátor, a híres *Attavante* műhelyéből származik, közülük tizennyolc saját kezű alkotása. Díszítő elemei: akantus levelek, tarka virágok, puttók, drágakövek, antik bronzérmek, Mátyás címerei s országának címerei, erényeinek a szimbólumai: egy nyaláb búzakalász (adományozás), sárkány (bátorság), méhkas (szorgalom), gyémántköves gyűrű (hűség), kút (elmélyülés), acél és kova (erő és szellem), homokóra (a cselekvést siettető idő). *Attavante* három itthon levő kódexe közül a legdíszesebb *Damascenus Sententiae* kézírata, a szerző művészi erejű, aszkéta arcú, elmélyült lelkiéletre utaló arcképével. Kötése is a budai műhely legdíszesebb darabja. — A nagy mester még egy munkájára kell figyelmet fordítanunk, mert abban, *Philostratus Heroica* címlapján ugyanis egy győzelmi bevonulás látható: Bécs leigázása után diadalmenetben vonul be a városba a király. Diadal szekéren áll ő maga ifjan (vagy inkább fia, a trón várományosa?), Mátyás címerére támaszkodva. Ha *Corvin Jánost* ábrázolja, akkor hű a rajz, mert azt is érzékelteti, hogy a bal lábára sántított. Másutt márványpadlón játszadozó gyermeket fest, akinek arca azonos a Római Breviáriumban látható gyermekével. Bennök is *Corvin Jánost* sejtik.

Egyik legdíszesebb kódexünk, a nagyméretű *Graduale*. Címlapját Jézus feltámadásának nagy képe díszíti. Ezen túl még 47 iniciále, illetve miniatúra ékeskedik benne. Ezek témaköre jellemző a reneszánsz gondolatvilágára: bibliai jelenetek, lovagvárak páncélos hadakkal, gótikus paloták királyi párral, fehérben-bíborban pompázó sokasággal, aranyműves boltja és sok-sok bibliai jelenet váltakozik s keveredik benne. Méltó megemlítésünk Lázár feltámasztásának realizmusát: a sír mellett két kezét az orra elé tartja egy férfi — hiszen már négy napja halott. Az Isten imádatát ábrázoló kép az előtte való egyenlőség gondolatát ragadja meg: egymással imádkozik a király, a pápa, a nemes úr, a szerzetes, a béna koldus. Ebben a kódexben található az a kép, amelyről dolgozatomban elején szóltam: Visegrád mint Kánaán földje. A rajta menetelő tizenkét férfiban Mátyás miniatúráit látja a szakértő. Józsue lenne a műhely vezetője, egy kámzsás alak pedig a leghíresebb budai miniátor, G. A. Cattaneo (akiről már a műhely említésekor szóltam), amint azt könyvünk szerzője kiderítette. Itt jegyzem meg: e kódex eredetileg kétkötetes volt, Franciaországban készült, s csupán ez az egyetlen festménye magyarországi, és egyben az első és egyetlen egykorú hazai ábrázolása a visegrádi várkastélynak.

A kódex külön érdekessége a huszita motívum.



A mindenséget ábrázoló miniatűrjában a szimbólumok között egy páncélos harcos is látható, feje fölött e felirattal: *Ira Dei*. A harcos kezében szöges cséphadaró. Ilyent használtak a husziták. E motívum alkalmazása a Franciaországban készült Gradualeban azt jelzi, hogy már egész Európában nyilvánvaló volt a mozgalom ereje. De feltételezhető az is, hogy utal a XII. századi francia előreformátorra, *Vald Péterre*, s a két mozgalom szellemi rokonságára.

Itt említem meg, hogy Mátyásnak az első diplomáciai győzelme uralkodása első évében az volt, hogy *Podjebrád György* kelyhes cseh királytól esküvel erősített nyilatkozatot vett a Györgyöt megkoronázó győri és váci püspökök útján —, hogy hűséget fogad az egyháznak. Mátyás leverte a cseh huszita hódítókat, de tovább nem üldözte őket. Sőt, politikai bizalmasa lett a cseh huszita szülők-től származó Filipecz János. Ő járt követségben Franciaországban, s valószínű, hogy a francia királytól kapta ezt a kódexet, ő vett részt Corvin János és *Bianca Maria Sforza* házasságkötése ünnepélyén is.

Mekkora volt Mátyás könyvtára? Ha a korabeli feljegyzéseket olvassuk, érezzük azt a bámulatot és lelkesedést, amellyel a Corvinát nézik, de méretének pontos adatát ugyan meg nem tudhatjuk. Petrus Ransanus történetíró, aki követségben járt Budán 1486-ban, Mátyást ünneplő beszédében sok ezer könyvet mond. *Bartholomaeus Fontius*, Mátyás egyik könyvtárosa ezt írja: „A Corvina könyvtár minden más fejedelmi könyvtárat felülmúlt, és példájának követésére ösztönözte még Firenze híres bankdiktátorát, *Lorenzo Medicit*.” Az urbinói herceg, akinek egy lajstrom szerint 7000 kötetes könyvtára volt (s azt a vatikáni könyvtár és a Corvina mintájára gyűjtötte), azt írta Mátyásnak, hogy az ő könyvtára nincsen akkora, mint mintája, a Carvina. Pedig az urbinóit a hozzáértő Vespasiano Bisticci a vatikáninál is nagyobbra becsülte. Ilyen adatokat látva, nem csoda, ha voltak akik 50 000 kötetre becsülték a Corvinát. *Heltai Gáspár* volt az első, aki ezt vallotta, s az ő nyomában többen is. Ezt a számot ma már mindenki túlzottnak tartja. *Csontos János* a Ransanus „sok-ezer” kifejezését, a gyűjtés iramát, a ráfordított időt (26 év), a ráköltött összeget (évente 33 000, összesen egymillió aranyat), a Budán alkalmazott harminc munkást foglalkoztató műhely termelő-képességét számítva 16 000 kötetnél állapodik meg. — Ma általában, óvatosan csak ezt írják: több ezer kötetes.

Hogy milyen lenyűgöző hatású volt e gazdag gyűjtemény a szemlélőre, azt számtalan utazó — tudós, költő és diplomata — örökítette meg prózában és versben. Szinte nyomon követik a fejlődését. Ezt olvassuk az egyikben:

Otthagyván a muzsák Helikonnak bérci tetőjét  
Ohajtva siettek szép palotádba,  
Nálad akarván venni lakást és lenni tenálad.

A következőben pedig ezt:

Nőttön nőtt a becses könyveknek birtoka, kincse,  
Győzhetetlen király büszke, királyi műve,  
Büszke királyi műve; de tudósnak a tette egyúttal,  
Taddé langesze volt, mely segíté a királyt.

Az utolsó másfél sor a humanistának a tudomány iránti tiszteletére és a király dicsőítése mellett is tárgyilagos hűségére jellemző, hogy kiemeli

*Taddeo Ugoletti* humanista szerepét, aki egy időben Mátyás firenzei műhelyének a felügyelője volt, Naldus Naldius helyetteseként, aki a vers szerzője. Nála olvashatjuk a könyvtárterem szép leírását is:

Négyszög-alak terem áll benn a palotának a mélyén,  
Sziklából fejtett kő- s téglalakra merészen  
Bolthajtásnak az íve hajol le alá a magasból.  
Két magas ablaka déli verőfényt messzi sugároz.  
Rakva nagyon sok színes üvegből, képeket ábráz,  
A csoda fogja el azt, a ki látta művészi tökélyét.

Előszavában elmondja Naldius azt is, hogy a palota legszebb részének tartja a könyvtárat. Adatai megegyeznek azzal, amiket a másik szemtanú, Oláh Miklós közöl már említett művében, így hitelesnek fogadják el. S azok alapján kutatják a Vár restaurátorai a palota Mátyás-korabeli részében a Corvina helyét. Ezek szerint a Vár keleti oldalán az első emeleten alamizsnás Szent János kápolnája mellett állott s tíz-tizenkét méter nagyságú volt. Gótikus boltív fedte. Három fala mellett álltak a művészien faragott és arannyal díszített könyvszekrények. Felső részükben három polcon sorakoztak a Corvinák. Ezt a részt arannyal hímzett bársony függönyök óvták a portól. Az alsó részben ajtók mögött őrizték a kódexeket. A tudományzakokat a függönyökön római számok jelezték, a könyvek helyét a könyvek tábláján keskeny papírszalagra jegyezték. A bécsi könyvtárban megmaradt egyetlen szignatúra: *Asconius Pedianus*, VIII. Nr. 158. A könyveket a polcokon akkortájt fektetve őrizték.

Több tudós emlékezik meg arról, hogy használta a Corvinát, amely nyilvános könyvtárnak készült. Csupán egyetlen hozzánk közel álló nevé említtem meg: itt másolta le *Pesti Mizsér Gábor* Janus Pannonius verseinek gyűjteményét, amelyet aztán Bécsben professzorának, a már említett *Alex Brasicianus*nak ajándékozott.

Ez a felbecsülhetetlen érték Mátyás halála után pusztulásnak indult. Tudósok kölcsönkérték — náluk maradt. A királyi udvarhoz tartozók ajándékozták. Mátyás családjának tagjai menteni akarván, szintén vitték el belőle. A legnagyobb csapás Buda elestével érte, amikor a törökök gályákon Konstantinápolyba szállították. Ott a rossz gondozás következtében több elpusztult, s több piacra került közülük. Némelyiknek a szövege maradt meg csupán — nyomtatásban, mert neves kiadók Európa-szerte szívesen használták a Corvina példányait s unikumait exemplár gyanánt, amint a publikációk előszava mindenkor utal erre.

A Corvina iránti érdeklődés sohasem halt el. A törökvilág alatt írt róla *Heltai Gáspár*, megemlíti *Szenczi Molnár Albert* *Discursus de summo bono* ajánlásával. Fejedelmeink vissza akarják váltani, *Bethlen Gábor* nagy összeget ígér érte, pedig tudja, hogy csak a maradványai vannak meg. Erről tudósít *Szalárdi János* *Siralmas magyar krónikája* kilenc könyveiben. — *Pázmány* kétszázezer erckínál érte és *I. Rákóczi György* is kéri. Ők valamennyien azt gondolták, hogy a könyvek Budán vannak... Itt említem meg — mint jellemzőeket — *Cosimo Medicinek*, Firenze bankdiktátorának a szavait, aki Mátyás halála hírére így kiáltott fel: *Végre olcsóbbak lesznek a kódexek!*

Az első rendszeres mű a Corvina történetéről Buda felszabadítása után két évvel jelenik meg, *Julius Pfluk* írta Jénában. Huszonkilenc Corvinát sorol fel benne. A következő Bécsben jelenik meg 1766-ban: *Schier Xystus: Dissertatio de regiae Bu-*

*densis Bibliothecae Matthiae Corvini ortu, lapsu, interitu, et reliquiis.* A Corvina első komoly monografiája. 1862-ben a Magyar Tudományos Akadémia expedíciót állít a Corvina felkutatására. Tagjai felkeresik Európa könyvtárait és 145 kódeket írnak össze. Közülük akkor csupán kettő volt Magyarországon, 1832-ben vásároltuk. A Szezi-csatorna megnyitása után *Ferenc József* négyet kap ajándékba Konstantinápolyban *Abdul Aziz* szultántól. 1877-ben *II. Abdul Hamid* 11 Corvinát ajándékoz a magyar ifjúságnak. 1891-ben hatot vettünk és cseréltünk a modenai Este könyvtárból. 1932-ben a velencei egyezmény értelmében Bécsből 16-ot kaptunk vissza.

A Corvina az egész művelt világ szeme láttára és megdöbbenésére úgy pusztult el „mint egy tükör, amely a földre esik, s darabokra törik”. S azóta nem hogy a köteteket nem lehet összegyűjteni, de felkutatni sem lehet, ha díszes kötése s Mátyás parányi címere már hiányzik róla vagy még nem vlt rajta; — immár majd ötödfélszáz éve — Mátyás könyvszomjára, műveltségére és udvarának reneszánsz fényére emlékezve — csak „szétszórt kö-

etekben bámulják könyvtárát” (*Jókai*). Befejezésül a Corvinahoz és alkotójához egyedül méltónak Zrínyi szavait találok: „Ezek a dolgok nem minden királynak adatnak és legfőképpen azoknak soha nem, akik a magok országát és nemzetét nem tiszta szívből szeretik és nem gyönyörködnek benne, mint Mátyás király.”

Bottyán János

#### Jegyzetek

Dolgozatomhoz felhasználtam A magyarországi Corvina c. album bevezetőjét, *Berkovits* Ilona tanulmányát. — *Zolnai Klára*, *Fitz József* közreműködésével készített bibliográfiáját. — *Altaner Bertold* Patrológiáját (*Hermann Ipoly László* fordításában). — A Mátyás király emlékkönyveket. — Budapest műemlékei I. A Vár. — stb. — Itt jegyzem meg, hogy az ismertett album egy időben jelent meg magyar, német, angol és olasz nyelven s készül francia és lengyel kiadása is. Ismertetésekor többen felvetették azt a gondolatot, hogy érdemes volna az *Unesco* albumsorozat egyik köteteként a világon fellelhető többi példányokat is hasonló módon feldolgozni. — Ehhez még hozzá teszem, hogy milyen szép és hasznos ismeretterjesztő filmet lehetne róla készíteni.

## A ma — színpadon

A színházi évadnak, amikor e sorokat írom, mintegy kétharmad része telt el eddig. Ezalatt a főváros nyolc drámai színpadán huszonkilenc premier zajlott le. Alig kevesebb, mint a bemutatók fele, új magyar darabot hozott színre, majdnem csupa mai témájú színművet. A tizenkét új magyar bemutató több, mint az eddigi esztendőök gyakorlata.

Miért jelentős ez? Mert a színház a kor szószeke, csak akkor élhet, csak úgy teljesíti hivatását, ha korának kérdéseit szólaltatja meg. Ellene lehetne persze vetni e tételünknek, hogy a színház kötelessége mindig újra színrehozni a klasszikusokat, s hogy mai színházi életünkben is eseménynek számított a *Hamlet* felújítása, hogy *Shakespeare* egyébként is látogatott, hogy *Shaw* az idei műsorban két és félszer szerepel (mert két színműve mellett bemutatták leveleinek dramatizált változatát is), hogy *Arisztófanesz*, *Brecht* és *O'Neill* nevével is örömmel találkozhatunk a műsorrendben, s hogy a televízió *Elektra*-előadása, a faszínház *Antigonéja* milliókat érdekelt országszerte. A drámai kultúra valóban nem nélkülözheti a klasszikusok állandó színen tartását, de a színház nem múzeum, nem régiségvár: a színház vitafórum, ahol élő problémák, a ma kérdései kerülnek művészi módon megvitatásra. A drámai kultúra klasszikusai is, a görögök kultikus versenyjátékaikon mitológiai történetekben koruk eleven kérdéseit dolgozták fel; legjobban akkor figyelhetjük ezt meg, ha különféle szerzők azonos, vagy rokontémájú műveit egybevetjük. Nem kevésbé izgatták saját napjainak problémái a drámatörténet óriását, *Shakespeare*t, bár drámái gyakran régmúlt idők történeteit elevenítették fel. Ha a cselekmény időpontja olykor másfél évezreddel előzte is meg az előadását, azonnal észrevehetjük a szerző saját korához szóló szándékát, ha a drámák cselekményét a nyers történelem mellé állítva szemügyre vesszük a kisebb-nagyobb eltéréseket. *Shawra* vagy *Brechtre* már felesleges is utalnunk.

Az a tiszta légkör, az a kedvező atmoszféra,

amely ma közéletünkben uralkodik, érthető módon járult hozzá a mai témájú magyar színművek meg sokasodásához. Ma a társadalomban élő kérdésekről beszélni már nem bátorság; az őszinteség lehetővé teszi, hogy a drámaírók is őszinték legyenek, sablonmentesen, világosan fogalmazzanak, konfliktusokat ütköztessenek össze darabjaikban. Nem csoda, hanem természetes és helyes következmény, öröndetes fejlődés, hogy a színházak minden eddiginél nagyobb számban hoznak színre új, s zömükben mai témájú darabokat. A színházművészet így él azzal a lehetőségével és megtisztelő feladattal, hogy az ember formálásában részt vegyen, hogy a mű és a közönség fokozott kapcsolatára apellálva a szocialista tudat alakításának eszköze legyen. S hogy erre a közönségben valóban megvan az igény, mutatja és bizonyítja, hogy sikerük van azoknak a mai témájú daraboknak is, amelyek gyengébbek, bátortalanabbak, tartalmilag és művészilag is erőtlenebbek. Nem baj, ha az első felbuzdulásban ilyenek is színrekerülnek (bár kétségkívül jó lenne, ha az új írók is, a színházak is gondosabban, elmélyültebben foglalkoznának az új darabokkal), nem hiba, mert a minőség csak mennyiségből születhet meg: így válik lehetővé, hogy a rosta egyre szűküljön és az írók is mindinkább jobb darabokat, tartalmasabbakat, szebben formáltakat adjanak át a színházaknak.

Nem volna azonban ildomos, ha ezen a helyen részletesebben elemeznénk az ilyesfajta, csak részben sikerült darabokat, még a felsorolásuktól is hadd tekintsünk el. Tekintsük őket a fejlődés alsó lépcsőinek s foglalkozzunk inkább azokkal, amelyek már ígéretesebbek, amelyek előbbre mutatnak. S ezek közül is emeljünk ki kettőt, amelyek igazán eleven, valóságos kérdésekkel foglalkoznak. Az egyik *Thurzó Gábor* színműve, a

ZÁRÓRA

amelyet a *Vigszínház* mutatott be.

A színlap így határozza meg az előadás műfaját: *színjáték*; s ezt jelen esetben képletesen is érthetjük. A szatirikus színezetű darab ugyanis a *kaméleon csődjéről* szól, egy gyenge jellemű ember folyamatos *színjátszását* követi nyomon, míg rá nem döbben, hogy ma már nincs sem tere, sem eredménye az ilyen színjátszásnak, az efféle „*sanzsan-emberek*” ma már nem boldogulhatnak. A darab tehát negatív történettel mutat rá jelenünk egyik pozitív vonására; egy gerinctelen ember körtörténetét tárja fel, hogy megmutassa mai irányvonalunk gerincét.

Thurzó rutinos dramaturg, jótollú novellista. Ebben a darabjában mintha inkább az elbeszélő jutott volna szóhoz, bár a jeleneteket nagy dramaturgiai biztonsággal szerkeszti, de darabja egészében véve hosszabb elbeszélés, dramatizált jelenetekből. Mondhatnók, nem igazi drámai műfaj ez, de miért ne lenne az? *Molière* is foglalkozott effélével, harsány komédiái egy-egy fonák embertípus, egy-egy emberi jellemtorzulás vidám természetrajzi leírásai. Thurzó tehát helyesen teszi, amikor közelmúlt esztendeink buzgó köpönyegforgatóinak jellemzését adja; az előbbi — nem véletlen — példa fényében azonban kevesellnünk kell az általa adott szatirikus leírás — *szatirikus* voltát, vagyis *humorát*. Kétségtelen, hogy az ilyen köpönyegforgató figurában van valami százalmas is, bár valójában nem méltó arra, hogy szánjuk. Az is igaz, hogy vannak tragikumos vonásai is, éppen manapság, amikor az ilyen képmutató politikai körhíntások saját pörgésükbe beleszedülten önmaguktól rognak össze. A darab talán éppen az összerogyás kidolgozásával marad adósunk, ez egészen rövid, szinte egymondatos „slusszpoén” a darabban. Igaz, mind a tíz képben ezt készíti elő, mégis bekövetkező motiválatlanul marad egy hatásos, de mororos zárópillanat kedvéért.

A *Záróra* voltaképpen illusztrációk sorozata egyetlen tételhez: a politikai szélkakas, aki 1945 óta mindig az aktuális szélirányhoz alkalmazkodott, jellemtelen figura és politikailag, emberileg egyaránt csődbe jut. Thurzó e tétel megvilágítására egy tudós típusát választotta ki, egy közepes tehetségű emberét, aki a széljárásra támaszkodva, nem pedig tényleges tudásával igyekszik egyre előbbre jutni. Tormos professzor — akit *Várkonyi Zoltán* harsányan, élethűen, szinte kezdetől ellen-szenvesen alakít — már katedrájához is úgy jut, hogy nem lép fel mentőtanúként főnökének és atyai jóbarátjának igazolási eljárásában, sőt rosszindulatú megjegyzéseivel nemcsak állásából „fúrja ki”, de öngyilkosságba is kergeti. Véleményem szerint Thurzó túlságosan erősen kezdi a cselekményt: főszereplője valójában már az első jelenetben gyilkossá vált s ezt fokozni aligha lehet, legfeljebb variálni. Tormos professzor későbbi cselekedetei nem is mindig rendítenek meg kellőképpen, éppen emiatt. Bizonyára voltak ilyen politikai szélkakások is, akik azonnal úgy kezdték, hogy kettéfűrészeltek valakit, akinek korábban behízelelték magukat; akik maguk helyett kezdettől fogva mást küldtek bűnhődni. De talán érdekesebb lett volna ezt a körhíntás-figurát nem kész gazemberként indítani, hanem tisztességtelen viselkedését fokozatosan nyomon követni és feltárni azt a folyamatot, ahogyan egyre jobban elsajátítja a karrierizmus mind gyakorlottabb fogásait. Történelmileg is helyesebb lett volna ezt a figurát így, „fejlődésében” bemutatni, hiszen voltaképpen az 1956-os ellenforradalom alatt lett világos igazán az, hogy a köpenyváltogatók — tudva vagy tudatlanul, akarva

vagy akaratlanul — eljutnak a gyilkosságig, oda, hogy másokat halálba küldjenek. Amikor azonban Tormos 1956-ban frázisokat pufogtatva harcolni küld egy fiatal embert, míg maga elmélyülten kártyázik, követeléseket fogalmaz, a biztonság kedvéért búvóhelyre rejtve, ezzel már semmi újat nem tesz, jellemképe semmivel sem bővül, csak új színben mutatja meg ugyanazt, amit korábban már a szivárvány majd minden árnyalatában láthattunk tőle.

Elmélyültebben foglalkozik mai életünkkel *Dobozy Imréné* a *Nemzeti Színházban* bemutatott drámája, a

## HOLNAP FOLYTATJUK

A problematika lényegre törőbb, a kidolgozás viszont pongyolább. A színpadon mindjárt az első pillanatban megtudunk egy döntő motívumot, ami a későbbi történendők iránti érdeklődésünket kissé lelohasztja. Ágass László mérnök, Dobozy hőse mindjárt a darab kezdetén felfedi előttünk s pár perccel később családjá és munkatársai előtt is, mi terheli lelkét: 1944-ben az ő parancsnoksága alatt végeztek ki egy partizánt, bár ő ezt ellenezte s ha rajta múlik, meg is akadályozza. Kétségtelen, hogy ennek előzetes bejelentése után Dobozy jobban figyelhet a mérnök iránti bizalmatlanságra, majd a bizalom felülkerekedésére, mégis megfosztotta a drámát egy alapvető feszültségtől, az ismeretlen kibogozásának izgalmától. Ágass László egyéni vívódásában Dobozy elsősorban azt mutatja meg, hogyan fogadják különféle emberek azokat, akik korábban ugyan többé-kevésbé idegenül álltak a szocializmus előtt vagy éppen a szocializmussal szemben, most azonban, a tiszta légkörben, szinte maguktól állnak oda a szocializmus mellé. „Veletek lenni vagy közéték tartozni nem mindegy” — mondja a darabban Ágass mérnök s ezzel rámutat arra a minőségi különbségre is, ami mostanában sok emberben, elsősorban értelmiségiekben végbemegy. Sokan, akik eddig csak kénytelen-kelletlen vállalták a szocializmussal való életközösséget s voltaképpen inkább arra törekedtek, hogy csendben meghúzódhassanak, hogy szürkék maradjanak, egyesek talán éppen arra, hogy „átvésszéljék” ezeket az időket, sokan, akik eddig így gondolkodtak, most azon veszik észre magukat, hogy a szocializmussal szorosabb gondolkodásbeli és életközösséget akarnak vállalni, hogy a szürkéséget aktív szerepre szeretnék felcserélni. Egyesek talán csak azért, mert rájöttek arra, hogy „átvésszélésről” szó sincs, a legtöbben azonban azért, mert az utóbbi évek politikai vonalát, a nép kétségtelen javát az őszinte vitákat elfogadhatónak, sőt: elfogadásra készítőnek tartják és tapasztalják. Ágass a *Nemzeti Színház* darabjában ezeket a tizezreket, talán százezreket személyesíti meg s Dobozy Imre színművének konfliktusa azonos azokéval, akiknek e változás útján kétféle viszonzással kell találkozniuk.

Mert a szocializmushoz ma közeledő, korábban idegenkedő embereket egyesek ma húzódozva fogadják. Az ilyen finnyáskodásnak többféle oka lehet: előfordulhat, hogy valaki saját jellemhibáit, politikai gyengeségeit kívánja leplezni „kemény” magatartásával, a jövőt szocialista nemzeti egységben együtt építeni kívánó emberek visszautasításával. Lehet, persze, hogy az új társaktól idegenkedők olyan sebekre hivatkozhatnak, amelyeket valóban nehéz elfelejteni, hiszen könnyen előfordulhat, hogy ma olyanok is a szocializmus mellé állnak, vagy legalábbis közelednek a szocializmus

mellé álláshoz, akik korábban — idehaza vagy mástutt — cselekvőleg ellene voltak (ma viszont készek korábbi hibáikat jóvátenni és cselekvőleg hozzájárulni a szocializmus teljes felépítéséhez hazánkban). A darab is ilyen konfliktusra utal: Ágass mérnököt azzal az egykori partizánnal szembesíti, aki annak idején véletlen folytán megmenekült a kivégzés elől, de joggal vélheti azt, hogy Ágass ki akarta őt végeztetni s nem neki köszönheti megmenekülését. Meg kell érteni Barla alezredest, hogy amikor most, másfél évtized után munkatársként találkozunk azzal, akit tízegynéhány éven át gyilkosának hitt, nem örül e találkozásnak és nem is a megbocsátás az első szava.

A téma tehát nagyon is eleven: mostanában, amikor valóban sokan csatlakoznak a szocializmust építők mind nagyobb csapatához, gyakran kerülhetnek szembe egymással olyanok, akik régebben vagy talán nemrégiben a barrikád két oldalán néztek farkasszemet egymással. Bonyolult, összetett kérdés ez; hiszen bizalom, sőt előzetes bizalom nélkül valóban nem lehet együttműködniük, viszont érthető, ha az egykori ellenfélben, aki talán áldozatosan állt mindvégig azon az oldalon, ahová most lép fel a másik, visszaszűrés érzések küzdenek.

A *Holnap folytatjuk* inkább csak jelzi azokat a motívumokat, amelyek ezt a két embert, ezt a két típust összehozzák, egymás mellé állítják. Fő okként a fiatalokat hozza fel s ezt sajnálnunk kell; jobb lenne ugyanis, ha tájékoztatást kapnánk arról, mi játszódik le bennük mindaddig, amíg szövetségként szorítanak kezét.

A két darab értékes számunkra, mert ha futólagosan is, de rávilágít mai életünk egy-egy (rokon!) területére, olyasmire, ami az életben nap mint nap előfordul. Az új magyar színműveknek, az élő színházi kultúrának manapság elsődleges feladata, hogy ebben a nagy tisztázódásban, érlelődésben tevőlegesen részt vegyen, hogy az egymásratalálást segítse. Kötelessége, hogy hozzásegítse a szocializmus cselekvő támogatásához azokat, akik manapság efelé közelednek és kötelessége, hogy hozzásegítse a szocialista nemzeti egység őszinte vállalásához azokat, akikben erre megvan a hajlandóság és érdemesek rá. Örvedetes, hogy napjainkban minden eddiginél szélesebb nemzeti összefogás ölt testet s nyilvánvaló, hogy ennek színházi kultúránk fellendülésében, új, érdekes és értékes darabok megírásában is meg kell nyilvánulnia. A fővárosi színházak új, eredeti bemutatásainak örvedetes szaporodása is jele ennek.

Zay László

## Comenius tevékenysége Magyarországon 1650—1654

*Comenius Magyarországon. Comenius Sárospatakon írt műveiből.* Összeállította, a bevezetést és a jegyzeteket írta: Kovács Endre. Tankönyvkiadó, Budapest, 1962. 8° 410 lap

A kötet Comeniusnak 1650—1654 közt Sárospatakon készült értekezéseit és beszédeit tartalmazza. Kovács Endre e gyűjtemény kiadásával a magyar neveléstudomány régi adósságát törlesztette le. Korszerű fordításban, Kovács Gyula, Ollé István, Szetey András és Szepessy Tibor simán gördülő tolmácsolásában egy kötetbe gyűjtve együtt van a comeniusi életmű sárospataki szakaszának minden alkotása. A Patakon töltött négy év Comenius életében nem annyira eszmei síkon jelentős, mint inkább a praxis vonalán, mert a nagy pedagógus most került első ízben abba a helyzetbe, hogy kedvenc eszméjét, a panszofikus iskolát gyakorlatilag megvalósítsa. Ezért nálunk írt művei méltán

állhatnak a világ comeniológiai érdeklődésének homlokerében.

1. Kovács Endre bevezető tanulmányában sokoldalú és mélyreható módszerrel élettől duzzadó, reális Comeniest rajzol, aki kora társadalmi és gazdasági állapotainak szövedékéből szervesen lép elő. Ábrázolása mélyebbre is hatol a comeniusi életmű örökségébe, mint bármely más régebben megjelent tanulmány. Kulcsmegállapítása, hogy Comenius a feudális és polgári rend feszültségében élt, végigszenvedte annak harcait s e nagy történelmi drámában a haladó polgári oldalra állott, eszményül választván a korlátlan polgári fejlődést biztosító fejedelmi abszolutizmust. A kibontakozó polgári osztály eszményei és igényei a tudományban is forrongást idéztek elő s Comenius világnézete ezeknek az új törekvéseknek hatására formálódott ki. Gondolkodásának leglényegesebb eleme a *humanizmus*, úgy, ahogyan az őt a feltörekvő holland városok életében megragadta. Ebből fakad az emberi élet és munka iránt érzett megbecsülése, a megismerés határtalanságát valló optimizmusa, a természet felé forduló érdeklődése, a háború elleni gyűlölete s az ember formálhatóságába vetett feltétlen hite.

Humanizmusából szabályosan következik *demokratizmus*. Ha a legfőbb érték az ember az ő munkájával és megismerő képességével, akkor az embert minden társadalmi megkülönböztetés nélkül meg kellene kezelni. Comenius már Sárospatakra érkezése előtt elvetette a rendi iskoláztatást és bátran hirdette a szegények jogát a művelődéshez. Állhatatosan vallott kedvenc nézete: mindenkinek mindent tanítani kell. E törekvése a panszofikus iskola rendszerében öltött testet. Az a felfogása azonban, hogy az iskolai oktatás minden ismeretet képes átadni, már saját korában is indokolatlanul optimista volt. Különben úgy humanizmusának, mint demokratizmusának végső indokolása vallásos jellegű. Mellette azonban érvényesíti az autonóm humanum nagy emberi élményét is, úgyhogy gondolkodásának vallásos és filozófiai elemei könnyen szétválaszthatók. Ebből a kettős gyökérből nőnek ki a népek, sőt az egész emberiség nevelés által való átalakíthatóságának gondolatai s ezzel kapcsolatos világmegváltó váradalmi. Az elmondottakból következik, hogy Comenius a műveletlenségét nem a társadalom gazdasági fejletlenségével indokolja, hanem éppen fordítva, a társadalmi elmaradottságot vezeti le a műveletlenségéből. Fév a rendezetlen kulturális viszonyokról mondott bírálata végeredményében mégis a feudalizmus szemléletében gyökerezik s ugyaninnen ered az a derűlátása is, hogy a műveltség egymaga elvezethet a gazdasági fejlődés magasabb fokára. Kovács Endre analízise tanulságosan mutatja, hogy Comenius szellemisége a feudalizmus és kapitalizmus nagy harcának idején a polgári oldalon alakult ki, de gondolkodása egyes elemeiben kénytelen volt a feudalizmus némi maradványait is hordozni.

2. A cseh comeniológiaiának egészen az utóbbi időkig az volt a véleménye, hogy Comenius Sárospatakon pedagógiai rendszere számára teljesen alkalmatlan viszonyokat talált. Kovács Endre e megcsontosodott nézetet megcáfolja. Részletesen feltárja az újabb magyar történetkutatás eredményeit, miszerint a felsőtiszvidéki vármegyékben s így Sárospatakon és annak környékén is a mezőgazdasági áru-termelésben végbement fejlődés révén ez időre erőteljes polgárosodási folyamat bontakozott ki a mezővárosi mozaikum keretében. Lehetséges volt ezáltal, hogy e vidék jobbjavulása harcot folytasson a birtokososztálynal saját függetlenülése érdekében és széles síkon érjen el eredményeket. Nem véletlen, hogy az Aneliából behatoló puritanizmus éppen ezen a polgári fejlődés útjára tért vidéken gyökeresedett meg és a parasztság polgárosodási törekvéseinek ideológiai szószólói éppen a puritán prédikátorok lettek, akik bizonytalan társadalmi helyzetük következtében szembe fordultak a feudális urakkal a központosított fejedelmi kormányzás érdekében. A puritanizmus behatolt magába a sárospataki iskolába is, mikor annak vezetését *Tolnai Dali* János vette át. Ez eltávolította az oktatásból a skolasztikus logikát s a puritán eszméktől vezetette abban *Ramus* és *Amesius* műveit honosította meg. Az egyházi reak-

ció 1642-ben elmozdította ugyan tanári állásából, de 1649-ben újra pataki tanár lett.

Comenius sem volt jövetele előtt Magyarországon ismeretlen. Janua-ja 1643 óta két kiadásban forgott közkezen s e népszerű tankönyv 1648-ban már Sárospatakon is az oktatási rendszer listáján szerepelt. Comenius-t a puritánok által megalapozott pedagógiai igények várták Patakon. A panszofikus iskola terve állandó szóbeszéd tárgya volt a fejedelmi családban, lelkesítő és tanári körökben, csak a hivatott személyt várták, aki a reformokat végrehajtja. *Veréczy* Ferenc sárospataki lelkész és Tolnai Dali János, a tanártárs odaadó támogatói lettek az új rektorprofesszornak. Tehát nem volt szellemileg kihalt az a magyar társadalom, melybe Comenius 1650-ben megérkezett. Voltak, akikre pedagógiai rendszere kiépítésénél támaszkodhatott. Csak ezzel a kedvező légkörrrel magyarázható, hogy négyéves sárospataki tartózkodása életének legtermékenyebb időszaka lett.

3. A Kovács Endre által sajtó alá rendezett kötet legbecselesebb részét Comenius Sárospatakon írt pedagógiai művei, iskolai beszédei és politikai iratai alkotják. Mikor a hontalan tudós 1650-ben 58 éves korában Sárospatakra jött, pedagógiai rendszere már készen volt. Itt csak eszmevilágának elmélyítéséről lehetett szó. Korábbi európai híró tankönyveit, a *Vestibulum*-ot, *Janua-t* és *Atrium*-ot növendékei számára újra kiadja. „*De cultura ingeniorum*” címmel 1650. november 24-én tartott beköszöntő beszédében a művelt nemzet ideálját holland, angol és svéd példákon rajzolja meg nagy vonzóerővel és metsző kritikai éllel. Patakon írt művei sorában különös jelentőséggel bír tervezete, az „*Illustris Patakinæ Scholæ Idea*”, melyből kitűnik, hogy Comenius ezt az iskolát a panszofikus módszer országos kultúrközpontjává kívánta kiépíteni. Iskolaszervező tevékenységének maradandó emléke „*Scholæ pansophicæ delineatio*” elnevezésű panszofikus irata. Comenius pataki tartózkodásának ideje alatt fontos művek hosszú sorában foglalkozott az oktató és nevelő munka különböző kérdéseivel, mint az értelemfejlesztő tankönyvekkel (*De primario ingenia colendi instrumento, solerter versando libris*), a helyes oktató módszerrel (*Methodi veræ encomiæ*), a dolgok szabatos elnevezésének hasznával (*De utilitate accuratæ rerum nomenclaturæ oratiuncula*), a szép stílussal (*De elegantiarum studio*), a tanulók szorgalmának fokozásával (*Fortius redivivus*), az iskolai és iskolán kívüli élet erkölcsi szabályaival (*Præcepta morum*) és a jól elrendezett iskola törvényeivel (*Leges scholæ bene ordinatæ*). Patakon készült Comeniusnak „*Orbis pictus*” című európai híró tankönyve, mely tulajdonképpen mint a *Janua* illusztrált változata az iskolai szemléltető oktatás úttörője lett s emellett a gyakorlati élet beható ismertetésével a polgárosodást is szolgálta. E műve vonzó és könnyed módszerével végképp száműzte a XVII. század iskolájából a közéokori oktatás verbális hagyományait. Patakon írta úttörő tankönyvét, a „*Scholæ ludus*”-t, az iskolai oktatás dramatizálásának kísérlete gyanánt. Jeleneteiben a nyugati polgárosodott életideált szólaltatta meg. E művek nagy részének különös értéke — mint Kovács Endre helyesen kiemeli — abban van, hogy társadalmi szükségletek által kezdeményeztettek. Ezért nemcsak a nevelésügyet segítették, hanem mélyreható társadalmi és gazdasági kritikát is tartalmaztak s e

téren a fejlődésre ösztönzően hatottak. A „*De cultura ingeniorum*”-ban keményen bírálja a nyugattól elmaradt magyar társadalmi fejlődést. Mindenféle hiány orvoslását egyértelműen a nevelésben látja.

Patakon írt műveinek külön csoportját alkotják politikai iratai. Kétségtelen, hogy Comenius-t a cseh nép felszabadítását szolgáló messzemenő politikai tervei vonzották Sárospatakra, a Rákóczi-ház közelébe. Ezeknek a *Drabik*-féle víziók voltak az indítói, melyeknek hitelében nem kételkedett. A Habsburgok elleni harc megindítását a *Rákóczi*-családtól, különösen az ifjú Zsigmond hercegtől várta. Ilyen céllal írta 1651-ben „*Sermo secretus Nathanis ad Davidem*” című iratát, melyet *Kvačala* János 1895-ben fedezett fel. Ebben a Dávid neve alatt szereplő Rákóczi Zsigmondot Nátán képében a Habsburgok antikrisztusi uralma megdöntésére, valamint a világ megreformálására hívja fel. Másik ilyenmű műve a *II. Rákóczi György* számára 1654-ben készült „*Gentis felicitas*”. Ennek megírására idősebb indítéka az a felismerés volt, hogy csakis az erdélyi fejedelem állhat a Habsburg-ellenes koalíció élére. A béke apostola most háborút akar és a Habsburgok, a pápa és a törökök kiirtását követeli. Kovács úgy látja, hogy ez a szenvedélyes gyűlölet már kívül esik a comeniusi racionális rendszer keretein, ahol az értelem és a meggyőződés uralkodik s e disszonáns érzület gondolkodásának irracionális szférájából tört elő.

4. Már a régebbi polgári történetírás megállapította, hogy Comenius Magyarországon nemcsak kortársait, hanem magát a pedagógiai fejlődést is kedvezően befolyásolta. Kovács Endre szerint e befolyás elemzése még elvégzendő feladat. Az utóbbi években Comenius magyarországi kapcsolatainak felderítése körül sok minden történt. Első lépésként említi fel a *Bakos* Józseftől kiadott három kötetes magyarországi Comenius-bibliográfiát. Ez a legszemléletesebben mutatja, mily hatalmas visszhangot támasztott Magyarországon Comenius tevékenysége. Nagy monográfiákkal ugyan nem dicsekedhetünk, a kisebb terjedelmű tanulmányok, cikkek és megemlékezések tömegében azonban a magyar szellemi élet legkiválóbb képviselői foglalkoztak Comenius-szal. Nem hiányoztak olyan művek sem, melyek a világhíró pedagógusnak a magyar iskolaügyre és szellemi életre gyakorolt hatásának elemzésére vállalkoztak. E kutatások mind ez ideig sokkal inkább csak feltevések kockázatához és egyes összefüggések sejtéséhez vezettek el, mintsem ténybeli megállapítások lefektetéséhez. Ilyen Comeniusnak *Zrínyi* Miklósról, *Bethlen* Miklósról és *Klobusiczky* Andrásról feltételezett hatása. Viszont Kovács Endre Comenius és *Apáczai Csere* János kapcsolatát már igazolt valóságban könyveli el. Emellett arra is rámutat, hogy a magyar comeniológia a 18. századi magyar nevelés és Comenius közti kapcsolat kutatásában meglehetősen el van maradva. Mindezen fogyatékoságok dacára Comenius-kutatásunk az utóbbi években fellendült, ami abban mutatkozik, hogy Comenius egyes művei új kiadásban jelentek meg (*Didactica magna*, *Orbis pictus*, *Világ útvesztője*), néhány kutatónk pedig megkísérelte Comenius sárospataki tartózkodásának gyümölcseit az ő életművébe beiktatni. Ezek sorában Kovács Endre könyve kétségkívül a legjelentősebb.

Dr. Kathona Géza

E. SELLIN—L. ROST: EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT. — 9. kiadás. Berlin 1959. (Evang. Verlagsanstalt) 186 oldal.

Sellin Ószövetségi bevezetése régóta a legkedveltebb munkák közé tartozik ebben a tudományágban. Ennek egyik oka az, hogy viszonylag rövid terjedelme mellett elég részletesen tárgyalja az Ószövetség irodalomtörténeti problémáit és megoldásuk módjait. Aprólékos önálló elemeztetés helyett inkább kompendium-szerűen ismerteti az alapvető tudnivalókat, aztán útbaigazít a további részlettanulmányozás felé, amiben nem kis része van az egyes fejezetek elején található, jól összeválogatott szakirodalomnak. Egy másik jellegzetesége Sellin Bevezetésének, hogy egymás után következő kiadásában buzgón vállalja a „dies diem docet” elvét és ismételten átdolgozza az egyes fejezeteket, törekszik lépést tartani a haladással. Az ószöv.-i tudomány területén az elmúlt fél évszázadban (Sellin Bevezetésének 1. kiadása 1910-ben jelent meg) rengeteg új gondolat, elmélet látott napvilágot, ezeknek a javát kellő értékeléssel bemutatni nem könnyű feladat egy ilyen kompendium keretein belül. — Sellin könyve 7. kiadásának (ez volt az utolsó, amelyet még ő maga dolgozott át) előszavában ezt mondja: „Az ószöv.-i bevezetéstudomány jelenleg átmeneti állapotban van”, hangsúlyozza pedig ezt azzal kapcsolatban, hogy a pusztán irodalomtörténeti módszer szerinte sem elégséges többé ahhoz, hogy a szentiratok keletkezésére nézve végleges és helyes választ adjon, mivel „az Ósz. nem csupán vallásos irodalmi emlékek gyűjteménye, hanem az isteni kijelentés alatt álló ószöv.-i gyűlekezet liturgiai fundamentuma”. Mutatja ez a jellemzés, hogy egyre inkább előtérbe kerül a formatörténet, a műfaj-elemzés, továbbá a kultusz és a szentiratok keletkezése közti kapcsolat kutatása.

Ezt az átmeneti helyzetet a 9. kiadást átdolgozó L. Rost talán még jobban hangsúlyozza előszavában: „Ma a 19. sz. bevezetéstani munkájának eredményei kérdésessé váltak, azokat új normák alapján kell lemérni és helyenként revízió alá venni. De közben magukat e normákat is felül kell vizsgálni és szükség esetén helyesbíteni kell őket. Így ma élénk eszmecsere van folyamatban a fölvetődött problémák fölött anélkül, hogy az átfogó új kép máris megrajzolható lenne.”

Sellin műve mindenestre alkalmas alap maradt ahhoz, hogy az ő folytonosan javító-bővítő munkáját az újabb kiadások továbbfolytassák. Az átdolgozó Rost valóban minden ponton tovább is folytatta az egyes fejezetek kidolgozását. A szövegtörténeti részben helyet kapott az irodalmi műfajok jellemzése. A Penta-teuchos-kritika tárgyalásánál megmaradt a 7. kiadásban alapul vett séma, amely Volz és Rudolph tétélezését véve alapul, a Jahvista alapforrás mellett csak Előhista átdolgozásról (nem különálló forrásról) beszél; rövid megemlítésre került Noth és von Rad hagyománytörténeti elemzése is. A történeti könyvek közül a Bírák és különösen Sámuel könyvei kerültek az előző kiadásokhoz képest alaposabb átdolgozásra s beható irodalomtörténeti elemzésre. — Általában az egész könyv még mindig az irodalomtörténeti analízis egyeduralma jegyében áll, különösen szembetűnő ez pl. a Zsoltárok tárgyalásánál. Minthogy a 9. kiadás a zsoltár-műfajokkal a szövegtörténeti részben már foglalkozott s ott néhány megjegyzést tett a kultusszal való kapcsolatukra, ez a vonatkozás a Zsoltárok könyve speciális tárgyalásánál már teljesen elmarad s az egész fejezet beéri a zsoltárok feliratainak az ismertetésével, meg a keletkezésük korának nagy általánosságban való érintésével. Rost ugyan hangoztatja előszavában, hogy munkájának határt szab az a körülmény, hogy „az ószöv.-i bevezetés hagyományos módon az irodalmi

kritikát szolgálja s nem bocsátkozhatik a műfajkutatás, a forma- és tradíció történet vizsgálatainak a tárgyalásába”. Viszont épp ez az az előfeltételezés, amit meg lehet kérdőjelezni, még akkor is, ha „a forma- és tradíció történeti kutatás ma még bizonyos problematikával terhelt.”

A függelékben változatlanul megtaláljuk az apokrif és pszeudepigráf könyvek rövid tartalmi ismertetését, az utóbbiak között a fontosabb qumráni iratokat is. Ez a bővítés természetesen helyes, legfeljebb nem áll összhangban a „pszeudepigráf” elnevezés értelmezésével s célszerű lenne helyette valami jobb nevet választani. — A könyv zárófejezete, a kánontörténet, talán az egyetlen részlet, amely változatlanul sellini fogalmazásban maradt.

Végeredményben örülünk, hogy egy régi jó kézikönyv nem avult el az idő múlásával, hanem újabb kiadásai révén tovább él s tovább is betölti azt a hivatását, amellyel hajdan az 1. kiadást indította útnak a szerzője: „ösztönöz a nagyobb szabású szakmunkák tanulmányozására, s az itt megtanult bevezető ismeretek alapján sokkal nagyobb eredménnyel lehet tájékozódni és elmélyedni a szélesebb körű szakirodalomban”.

Dr. Tóth Kálmán

R. DE VAUX: HOE HET OUDE ISRAËL LEEFDE. (DE INSTELLINGEN VAN HET OUDE TESTAMENT. — Roermond—Maasiek 1961—62. — I. kötet 411 oldal, II. kötet 602 oldal.

E könyvet szerzője eredetileg francia nyelven írta, címe: Les institutions de l'Ancien Testament. Megjelent német fordításban is: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Ismertetésünkhöz a fent megnevezett holland fordítást vettük alapul (fordítója: L. Grollenberg).

Pater Roland de Vaux, a modern róm. kat. biblia-tudomány egyik igen figyelemre méltó képviselője. Hosszú idő óta Palesztinában él s ezen a révén közvetlen ismerője a bibliai történetek színterének, továbbá a ma ott élő arabok társadalmi körülményeinek, ami sok tekintetben enged visszakovertetést a bibliai kor viszonyaira. Kiváló archeológus, több palesztinai, egyebek közt a chirbet-qumrani ásatásoknak is tevőleges résztvevője. Mint bibliatudósnak a tanulmányai főként a Revue Biblique c. folyóiratban olvashatók. Azonkívül a jeruzsálemi Ecole Biblique igazgatója és előadója; a most ismertetésre kerülő könyve éppen e biblia-iskolában tartott előadásainak az összefoglalója, s bizonyára ennek következménye, hogy nem az elméleti tudós, hanem a gyakorlati tanító hangja szólal meg benne. Két vonatkozásban is érezhető ez: magas színvonalú, könnyű, élvezetes előadásmódjában és lelkiismeretes, fegyelmezett tárgyalási modorában, amely elhatárolja magát a tudós ötleteskedéstől és csak kellően bizonyított téziseket fogad el. Nem a régi fundamentalizmus merevsége ez: de Vaux ismeri és használja az irodalmi és történeti kritika minden elfogadható módszerét és eredményét, de tud különböztetni a tényleges eredmények és az erőszakolt hipotézisek között.

Hogyan élt az Ószövetség népe? — erre a kérdésre kíván választ adni a könyv, tehát egyfajta ószövetségi régiségtanulmány állunk szemben. Az ilyen régiségtanoknak több fajtáját ismerjük. Volt olyan, amely csak a Biblia adalékait szedegette össze, minden kritikai szempont nélkül. Van olyan, amely elsősorban az ásatások tárgyi anyagából merítve próbálja rekonstruálni a bibliai kor képét. Olykor a reáliák, máskor a kultúrtörténet mozzanatai kerülnek előtérbe, s mindezeket

befolyásolja természetesen a szerzők irodalomkritikai és vallástörténeti tájékozódása. — De Vaux könyvének a címe, majd legelső mondata elárulja, hogy a szerző az Ósz. népének az életviszonyait akarja bemutatni, a társadalmi életnek a formáit, ahogyan azok évszázadok alatt önkéntes belső fejlődés, vagy — néha erőszakos — külső ráhatások révén kialakultak. Hangsúlyos ezzel kapcsolatban, hogy az Ósz.-népe nem elszigetelten élt, hanem az ókori közel-keleti népek családjában, ezek részéről tehát természetesen hatások érték gazdasági, kulturális, társadalmi vonatkozásban egyaránt. De nem szabad azt sem elfeledni, hogy minden nép társadalmi fejlődésének megvannak a sajátos külön motívumai is, amelyek összefüggnek a földrajzi és klimatikus viszonyokkal, a termelési lehetőségekkel éppúgy, mint az illető nép sajátos lelki alkatával és kultúraformáló készségével, úgyhogy az Ósz. népének az élete sem egyszerű függvénye csupán az ó-keleti népek társadalmi és kulturális életrendjének. E kettős szempont figyelembevételével kell tehát megrajzolni az ókori Izrael életének a képét.

A célkitűzésből következik, hogy de Vaux könyve nem olyan típusú régiségtan, mint pl. *Volz* vagy *Ben-zinger* ismert kézikönyvei. Hiányzik belőle a reáliák egyik-másik csoportjának a leírása, pl. a lakás, táplálkozás, ruházódás. Ezzel szemben részletesebb rajzát adja a társadalmi fejlődésnek. — Az I. fejezet (1. kötet 15—43. o.) annak a félnomád társadalomnak az ismeretével kezdődik, amelyhez tartozott a honfoglaló Izrael is és amelynek egyes életformáit és törvényeit még jó ideig meg is őrizte Izrael népe. Megismerkedünk itt a törzsi közösség kialakulásával és belső rendjével, a vendégarátság és a szolidaritás törvényével. — Ezután következik a tulajdonképpeni társadalomrajz, először a családi (II. fejezet, 47—117. o.), azután a népi-állami-gazdasági élet vonatkozásában (III. fejezet 121—370. o.). Részletesen ismerteti könyvünk a családi és házasságjog vonatkozásait (a házasságkötés, a nő helyzete, a gyermek a családban, örökösödés, gyászszokások). Bemutatja az izraelita társadalom összetételét (a szabad népesség, különböző foglalkozási ágak, a rabszolgaság), majd az állami élet formáit a törzsi szövetségtől elkezdve a királyságon át egészen a fogság utáni gyülekezet-államig. Nevezetes fejezet foglalkozik a ma sokat emlegetett királyság-ideológiával s a Biblia egyszerűen és őszintén értelmezett adatai alapján félre-hárít minden idegen mintájú kultuszi mitologizálást; a királyságot a maga természetes társadalmi helyzetének megfelelően értékeli s magyarázza a kormányzással, a pénzügyi ügyletekkel, a jogszolgáltatással kapcsolatban. Az 1. kötet anyagát az időszámítással és a mértékrendszerekkel foglalkozó fejezet zárja be.

A 2. kötet elején álló IV. fejezet (7—96. o.) a katonai intézményekkel és hadi szokásokkal foglalkozik, első felében archeológiai érdeklődéssel, a második felében azonban a fontos etikai kérdéseket fölvető „szent háború” gondolatával, számbavéve itt mindent, a honfoglalás harcaitól kezdve egészen a qumráni „hadi tekercs”-ig. De Vaux itt is komoly egyszerűséggel találja meg a helyes értékelést: az Ósz.-ben a „szent háború” nem azt jelenti, mint pl. az Iszlámban a dsihad; Izraelben a háborút „nem a vallásért, hanem a létért folytatták”, s a megszentelési rituális vonatkozások csak a primitív népeknél általános megtartóztatási szokások maradványai. — A legnagyobb terjedelmű V. fejezet a vallási intézményekkel foglalkozik (99—480. o.). Megállapítja először, hogy az Ósz.-ben a „vallásos” jelző nem külön elhatárolt területre vonatkozik, hiszen a vallásos gondolkodás áthatja a mindennapi élet egész területét. Itt tehát vallásos intézmények cím alatt speciálisan az istentiszteleti, kultuszi vonatkozások kerülnek tárgyalásra és pedig a következő összefoglaló témakörökben: a szent helyek, a papság és a lévíták, az oltár és az áldozatok, az ünnepek. Mindezeket a szerző a megfelelő vallástörténeti háttérből bontakoztatja ki. A leíró-ismertető részek mellett megfelelő teológiai értékelést ad sok kérdésben, pl. a kultuszi centralizációval, a papi funkciókkal, az áldozati rituáléval kapcsolatban. Józan kritikai állásfoglalással ír azokról az elméletekről, amelyek az elmúlt 70—80 év során az

Ósz. vallásával kapcsolatban fölmerültek. Megállapítja pl. az ún. kénita-hipotézisről — amely szerint Mózes a Jahvismust és a szombatnap intézményét a kénitáktól vette volna át —, hogy az egész a levegőbe van építve, hiszen a kénita népről a nevéből kívül úgyszólván semmit sem tudunk. Szkeptikus álláspontot foglal el az ún. kultuszi prófétaság intézménye tekintetében is; az igaz, hogy egy Jóel, Náhúm vagy Habakuk könyvének az összeállításánál érvényesülhettek liturgiai szempontok is, az is valószínű, hogy a papság és prófétaság nem állt olyan rideg ellentétben egymással, mint azt egy időben gondolták, mégis a „templomi prófétaság” tiszte csak feltételezés, legkevésbé lehet közük sorozni a nagy íróprófétákat. Ugyancsak elutasítja de Vaux az újévi Jahve-intronizációs ünnep hipotézisét, melyet a „divine kingship” teológusai babiloni és fóniciai mintára szerkesztettek, teletüzdelve szélsőségesen mitologikus vonásokkal, el egészen az Isten halálának és feltámadásának, valamint „szent házasságának” a dramatizált előadásáig. Mindezeknek a meglétére az Ósz.-ben direkt bizonyíték nincs, az egész hipotézis tipikus példa arra, hogyan lehet a szellemi kölcsönhatásokra hivatkozva egy nép hajdani életére ráerőszakolni egy számára idegen és intézményes elfogadásra soha nem talált eszmekört és rituálét. — Egyebekben aztán de Vaux tud elég modern lenni: a társadalmi fejlődés vagy a kultuszi intézmények elemzésénél mindig él az irodalmi (forrás-) kritika eszközeivel, szemléltető anyagot vesz az archeológia dokumentumaiból. Rengeteg utaló bibliai helyet idéz, ezek illusztrálják és igazolják megállapításait, gyakran az idézett textusok exegézisébe is belemélyed. Amellett őszintén megmondja, hogy tézisei csupán egy állásfoglalást jelentenek a vitatott teológiai kérdésekben: elfogulatlanságát bizonyítja azzal, hogy igen bő irodalmi utalást ad az egyes fejezetekhez (1. köt. 371—402. o., 2. köt. 481—521. o.), hadd tájékozódják az olvasó magukban a forrásokban is.

A II. Vatikáni Zsinat napirendjén szerepelt egy tervezet „a kinyilatkoztatás forrásairól”, mely a bibliai tudományoknak azt a szerepet szánta volna, hogy a történet-kritikai Írás-kutatástól elhatárolódva csupán a hagyományos katolikus tannak a gépies igazolói legyenek (Theol. Szemle 1962. évf. 344.). Azt hisszük, hogy egy-egy olyan kitűnő könyv, mint de Vaux atya most ismertetett műve mindennél jobb ellenérv az ilyen megkötő szándékokkal szemben. Óvatos, de mégis modern, amellyel minden konfesszionalizmustól mentes könyve hasznos érték bármely felekezet teológusai számára. — „Megtörténhetik — mondja a szerző —, hogy a könyv olvasója némelykor kevés kapcsolatot érez azzal a lelki, vallásos tartalommal, amelyet a Bibliában keresni szokott... Mégis ebben a megszentelt múltban mindennek van fontossága a számunkra, mivel Isten igéje élő, és annak visszhangját az ember jobban érzékei, ha abban az élő környezetben hallja, amelyben azt elmondották.”

Dr. Tóth Kálmán

HANS-JOACHIM KRAUS: GOTTESDIENST IN ISRAEL. — Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes. Zweite, völlig neubereitete Auflage. Chr. Kaiser-Verlag, München 1962. 284 old.

H. J. Kraus hamburgi professzor könyvének első kiadása (1954) még csak a lombsátorünnepel foglalkozott. A második kiadás Izrael istentiszteletét egészében kívánja feldolgozni. A szerző messzemenően felhasználja a hagyomány- és jogtörténeti kutatásnak azokat az eredményeit, melyek főleg A. Alt, M. Noth és G. v. Rad nevéhez fűződnek. Megismerjük könyvből a kultusztörténeti kutatás múltját, mai eredményeit, sőt itt-ott néhány önálló megoldáskísérletet is találunk. Ezeknek egy része hangsúlyozottan csak teória.

Az első fejezetben Kraus megállapítja, hogy zűrzavar uralkodik a kultusztörténeti kutatásban. *Wellhausen* még azon a véleményen volt, hogy a kultusz

alapja a földművelés. A deuteronomium már üdvtörténeti eseményekhez kapcsolja az ősi agrárünnepeket. A fejlődés csúcán a papi irat áll, melyben már nyoma sincs az ősi természeti elemeknek; itt már a törvényvallással találkozunk. Mowinckel az izraeli istentiszteletet az ókori Kelet kultuszai alapján rajzolta meg. Marduk trónralépése ünnepének alapján Izraelben Jahwe trónralépésének az ünnepét tételezte fel. A kultuszt olyan drámának fogta fel, melyben az ősi mítoszok — az előadás által — valóságosan megisméltődnek. Mowinckel nyomán haladva az uppsalai iskola az ókori keleti „*pattern*”, minta szerint Izraelben is feltételezi a meghaló és feltámadó istenségek, az újvívi sorsfordulat, a *hieros gamos* és a „*divine kingship*” (isteni királyság) meglétét. A *Gunkel* nevéhez fűződő műfajkutatás pedig formai jellegzetességek felismerésével igyekszik megtalálni azt a „*Sitz im Leben*”-t, melyben egy-egy szöveg keletkezett.

A második fejezet sorra veszi azokat a bibliai helyeket, ahol ünnepekről van szó és megvizsgálja a bennük levő rendelkezéseket. A páska szó valószínű jelentését így határozza meg: „das schonende Vorübergehen einer vererblichen Macht”, valamely pusztító hatalom kíméletes átvonulása. A maccot a földművelő ember hálaadása az új termésért. A „hetek ünnepe” aratási ünnep. Érdekes, hogy ez az ünnep nem kerül kapcsolatba az üdvtörténettel. Eredetileg az őszi ünnep is agrárjellegű volt. Kraus cáfolja azt a feltevést, mintha az őszi ünnep egyúttal újévünnepp is lett volna. Hiszen ez az ünnep az Őszövetségben nem elkezdődje, hanem bevégeződje az évi ünnepeknek, s inkább a nagy eszterlási ünnep előkészítésére szolgál.

A szombatévről A. Alt nyomán azt tanítja, hogy abból az időből való, melyben Izrael még félnomád volt és a földművelésre nem szokott rá teljesen. A szombatév Istennek a földre és a termésre való jogát fejezi ki és ismeri el. A deuteronomium korában már keresztyül-vihetetlen a földek parlagon hagyása. Ekkor már a szombatév szociális tartalmú: az adósságok elengedése és a közösségi élet bajainak az orvoslása lép az előtérbe, (v. Rad.) Azonban a szombatévet elhanyagolták! Büntetésből a föld a babyloni fogság idején kapta meg szombatjait. — Ezzel kapcsolatban ír Kraus az újholdról és főleg a szombatról. Az utóbbi annak az elismerése, hogy Isten Ura az ember idejének. A babyloni fogságban a szombat döntő hangsúlyt nyer, hitvallássá, a szövetség egyik jelvévé vált. Tárgyalja a könyv a chanukka-ünnepet, melyet a makkabeus-kortól kezdve ünnepeltek és a purim-ünnepet, melyről megállapítja, hogy híven tükrözi a zsidó diasporának a perzsa birodalomban való helyzetét.

A harmadik fejezet a kultikus tisztségviselőkről szól. Elmondja, hogy a Lévi szó nemcsak törzs neve, hanem papi tisztséget jelentő szó már a minaeita feliratokban is. A lévíták dolga volt a szent sorsvetés, az Urim és Tumim kezelése, továbbá a „*Gottesrecht*” őrzése és az áldozatok bemutatása. Később a lévíták a cádókítákkal szemben háttérbe szorultak és a „föld népe” között, az ősi kultushelyeken éltek. A papi irat szerint a lévíták, mint clerus minor, szolgálnak a cádókítáknak. — A próféta Isten tanácsában áll, Jer 23:18. A híres Deut 18:15 Kraus szerint distributív értelmű: újra meg újra prófétát támaszt néked az Úr! Próféták egész soráról van szó, akik időről időre Mózes helyére lépnek és „közeledhetnek” Istenhez, hallhatják és közvetíthetik szavát. Kraus szerint tehát tisztségről van szó, a Bundesmittler tisztségéről. Ezzel magyarázható a Mózes-beszédek sokfélesége: nem egy személy mondta valamennyit, hanem állandó successio volt a prófétai tisztség hordozásában. — Ezután a könyv az áldozatokról szól. Ezeket két nagy részre osztja: adományi áldozatokra és közösségi áldozatokra. Az adomány hálát, hódolatot fejez ki, vagy kérést kísér. A közösségi áldozat communiót hoz létre Isten és ember, valamint ember és ember között, azaz szövetségkötés-jellegű. Az áldozatok közös alapjogát nem az Istenre való pogányos ráhatás, vagy éppen erőátvitel, hanem az „abodá”, az Istennek való szolgálat.

A negyedik fejezet a szentélyekről szól. Az első a láda, mint vándorszentély. Érdekes feltevés, hogy a láda rendszeresen vándorolt a nagy kultushelyek kö-

zött (talán hét évenként?). A szent sátor ősi szentély. Amikor a honfoglalók még félnomádok voltak, ünnepeikre a pusztába, sátraikba vonultak. — Sichem: a törzsközösség születésének a helye, Jos 24. Józsué a „Bundesmittler”. — Bethel: ősi kultushely, ahol szent lépcső volt. Az ország kettészakadása után azért esett Jeroboám választása (Dánra és) Béthelre, mert itt templom volt. Ha Jeroboám így szól: „Ez a te Istened, Izrael, aki téged Egyiptom országából kihozott”, akkor ez csakis magára a szoborra vonatkozhatott. Jeroboám ügyes szinkretista volt: egyaránt épített az izraelita hagyományra és a kánaáni vegetációs kultuszokra. — A gilgali tradíció a honfoglalásra vonatkozik. Tartalma a Jordánon való átkelés, formája a ládaprocessió. Krausnak az a feltevése, hogy a félnomád időkben Izrael tavasszal a megművelt területekre vonult be (ünnepélyesen, kultikus keretek között), ősszel pedig ugyanígy a pusztába vonult ki. — A táborhegyi tradícióval érdekesen hozza kapcsolatba Kraus a 68. zsoltárt. Ez a Debora-énekkal rokon. Hasonló a theofánia megrajzolása is. Mindkettőben a Tábor-hegy a csata kiindulópontja (a zsoltár nem lokalizálható Jeruzsálemre); a Tábor-hegy környékén lakó törzsek vizsik a vezető szerepet.

Az ötödik fejezet Jeruzsálem kultikus tradícióit tárgyalja. Elmondja, hogy a királyság nem tartozik Izrael vallásának ősi elemei közé. Saul királysága nem „sacral kingship”, hanem csak történelmi szükségesség. Azonban már Dáviddal olyan szövetséget köt az Isten, mely a jövődre, Dávid fiaira is vonatkozik. Ezek sajnos függetlenítették magukat az Istennel való szövetségtől s autonóm módon uralkodtak. De voltak olyan királyok is, akik megújították az Istennel való szövetséget. Ezek között is kiemelt helyen áll Jósias, aki fejedelem és Bundesmittler egy személyben! Talán róla formálta Jeremiás azt az eschatologikus személyt, aki vezér és próféta lesz egy személyben, 30:21, 22. Itt tér ki Kraus Isten királyságának gondolatára is. Ez nem konstitutív része Izrael vallásának, csak a templomépítés idejéből való. Valószínűtlen, hogy Izraelben valaha is meglétt volna Isten trónralépésének az ünnepe. A „*Jahwe málak*” kifejezés nem azt jelenti, hogy Jahwe (éppen most) királlyá lett, hanem azt, hogy Jahwe király. Nem lehet továbbá elképzelni, hogy egy esetleges trónralépési ünnepen Jahwét bármiképpen ki lehetett volna ábrázolni. Végül lehetetlen feltételezni azt is, hogy Jahwe ideiglenesen elvesztette volna hatalmát és Baal módjára a holtak birodalmába került volna. Hiszen Ő mindig is uralkodott! Templomához nem azért közeledik, hogy ott trónra lépjen, hanem máris trónuson, királyként vonul be abba, 24. zsoltár.

A következőkben Kraus megkísérli a Bibliában szét-szórta található utalások alapján megrajzolni az izraelita istentisztelet lefolyását, kezdve azon, hogy a hívek hogyan vágyódnak és záródokolnak a templomba, el egészen addig, hogyan vesznek tőle búcsút. Tárgyalja az egyénnel a gyülekezetben elfoglalt helyét és a különleges istentiszteleti alkalmakat, pl. a királyi trónralépését és a gyászistentiszteleteket. Végül a fogság koráról szólva elmondja, hogy milyen döntő volt az Ez 1-ben levő látomás: Jahwe megjelent Babylonban, tehát itt is lehet tisztelni őt! Cáfolja azt a korábban elterjedt nézetet, hogy a zsinagógák már a fogságban kialakultak. Itt még csak magánházaknál gyűltek össze közös imádkozásra és a szent iratok tanulmányozására. Majd eljött Deuteroésaiás és meghirdette Isten kijelentését az új Bundesmittlerről, az Úr szolgájáról s a nép hazatéréséről. A fogság után Jeruzsálem az egész diaszpóra centruma. Sajnos azonban a politikai labilitás és a papok, valamint a nép körében elterjedt korrupció lejtőre sodorta az új államot. Az Esdrás-féle reform még a régi szövetség megújítása volt. De nemsokára kialakult a törvényvallás, a papi hierarchia és a sok párt és szekta. Végül Kr. u. 70-ben elpusztult a templom, s a zsidóság szétszóródott. A könyv azzal végződik, hogy Istennek az Őszövetségben megjövendölt királyi uralma Jézus Krisztusban valósult meg.

Karasszon Dezső



CYRUS H. GORDON: GESCHICHTLICHE GRUNDLAGEN DES ALTEN TESTAMENTS. Zweite, überarbeitete deutsche Auflage. — Benzinger Verlag, Einsiedeln Zürich—Köln, 1961.

**Érdeme:** A világ egyik neves orientalistájának frissen átdolgozott könyve, tehát a legmodernebb kutatás eredményeit foglalja össze.

**Jellege:** A kezdők igényeinek megfelelően a lehető legegyszerűbb nyelven ad alapvető összefoglaló áttekintést a témáról, ebben az összefoglaló áttekintésben helyezi el a szerző saját kutatásainak eredményét. Így alkalmas első tájékoztatásra is, és arra is, hogy a haladók a kutatás állásáról, benne a szerző saját tetteleiről elrendezett képet kapjanak. Szigorúan kortörténeti, nem teológiai. Inkább másodiknak ajánljuk ezt a könyvet, mint első ismerkedésnek.

**Alaptétele:** Az európai kultúra az Amarna-korszakban (Kr. e. 15—14. sz.) gyökerezik. Gazdag nemzetközi világ ez, amelyben keveredik és kristályosodik az előző korok minden szellemtörténeti értéke. Két teremtmény erő révén válik a nyugati kultúra alapjává; ez a kettő: a görögök és a héberek. Ennek igazolására két dolgot kell bebizonyítani: 1. A görögöknek ezzel a világgal való kapcsolatát. 2. Azt, hogy a patriarchák ebben a korban éltek.

Ez azonban csak az európai kultúra szempontjából megfogalmazott alaptétel. Maradéktalanul, döntő módon még nem sikerült bebizonyítani, elmélete ma csak egy a többi mellett. Mint minden kutató, ő is hajlandó saját területének túlértékelésére. Függetlenül azonban attól, hogy mennyi bizonyul helytállónak érvelésének tételeiből, igaz a bibliai kortörténet szempontjából fogalmazott alaptétel: „A Szentföld nemcsak a Közel-Keletnek, hanem egyszersmind a Földközi tenger medencéjének egyik országa is volt (beleértve mindazt, ami abból kulturális tekintetben következik); ennek az elkerülhetetlen ténynek az elismerése az ószöv.-i tudományok fontos, széles és gyakorlatilag még kiértékeletlen szemszögét nyitja meg előttünk.” Vagyis: az Ósz. világa és a görögség kapcsolatban vannak egymással. „A mykenéi kultúra éppúgy a bibliai világ egy része volt, mint a mezopotámiai, egyiptomi, vagy anatóliai kultúra.” A további kutatás dönti el, hogy e kapcsolatok feltárása mennyiben járul hozzá az Ósz. megértéséhez.

1. A görögség és a Biblia világának összefüggése a szerző fontos kutatási területe. Többször hivatkozik a témáról írt önálló könyvére (*Homer and Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature*). Maga is megállapítja, hogy a felsorolt párhuzamok külön-külön vizsgálva nem nagyon meggyőzőek, de együttesen mégis bizonyítják, hogy a két világ között kapcsolat volt. Mégpedig két úton is megvolt: egyrészt a hettitákon keresztül, másrészt a Földközi-tengeren keresztül. Ugarit az ékírásos kultúrához és a Földközi-tenger medencéjéhez egyaránt hozzátartozott, így az összefüggés itt a legvilágosabban felismerhető.

Lássunk néhányat a felsorolt hasonlóságok közül. Zeusz mellékneve a görögöknél: „Az emberek és istenek atyja”. Ugaritban Él isten mellékneve az „emberek atyja” és ő volt az, akinek felesége. Asera hetven istent szült. Az Odüsszeiában Kalüpszó nimfa megkérdi Hermészt, miért jött, azután frissítővel kfnálja. Hasonlóan fogadja Él Aserát az ugariti szövegekben. Ehhez a meglehetősen általános jellegű párhuzamhoz azonban még néhány jellegzetesség említhető: mindkét helyen aranykehelyben nyújtják a bort, a mézhez hasonlítják, keverik. A „lélek” mindkét helyen kacsolatban áll az „étvágy” fogalmával. Mindkét felfogás (a görög és a közel-keleti) szerint megjelenhetnek az isteni lények emberi jövevények formájában (Gen 18:1—19:25). Egyforma jelentősége van mindkét helyen a harci diadalkiáltásnak, a mindennapi életnek néhány mozzanata is azonos. Idiomatikus kifejezések annyira hasonlóak lehetnek, hogy Homérosz alapján ki lehet javítani egy rosszul fordított kifejezést, és viszont. Kimutatható néhány stilisztikai hasonlóság. Sem Homérosz, sem az ugariti költő nem tekintí szegénynek, ha nagy hősök keservesen sírnak. Ha Zoroaszter vallására gondolunk, amely a holttesteket kitéti a ke-

selyűknek, látjuk, hogy a temetés nem minden kultúrkörben egyformán jelentős. De Homérosz világában nagy szerencsétlenség valakire, ha temetetlenül marad. A Bibliában szintén átoknak számít (1 Kir 21:33, 2 Kir 9:36, Gen 40:19), hasonlóképpen — valószínűleg — Ugaritban is. Mindkét világban szinte azonos fogalom a bölcsesség és a ravasz csalafintaság.

Ugarit és a homéroszi világ közeli viszonyára egy érdekesség utal. A sémiták ellenszenvvel viseltetnek a kutyák iránt, a lakóházba való belépés tilos számukra. Kivétel: Ugarit, s megegyezik vele Homérosz.

Mindkét kultúrkörben történik hivatkozás arra, hogy az íj a férfiakat illeti és nem a nőket. Mindkettőben előfordul, hogy valaki a fölkinált, halhatatlanságot visszautasítja. Baal és Odüsszeusz haragját egyaránt felkelti a szolgálókkal való visszaélés. Egyaránt nagy sértés mindkét helyen, és kihívja a bosszút, ha valaki elé egy bika lábát vetik oda. Achilleusz lova és Bálám számára megszólal. Ez utóbbi látja az angyalt, akit Bálám nem lát, csakúgy, mint Télemachosz kutyáit látják Athénét, aki gazdájuk számára láthatatlan. Az Odüsszeiában olvasható átok, hogy egy pásztort saját kutyái tépienek szét, emlékeztet Istár kegyetlenségére, aki farkassá változtat egy pásztort, úgy, hogy azt saját kutyái tépiék szét (7. fej.).

Más fejezetben utal rá Gordon, hogy Ugaritban a kézművesség istenének lakhelyét Kaphtorban képzeltek el (Kaphtor = Kréta), ami azt jelenti, hogy a kézművességet a Földközi-tenger felől kapták. (Említsük meg itt, hogy az ásatások a filiszteusok technikai fölényéről tanúskodnak Palesztina lakóival szemben. A filiszteusok szintén a Földközi-tenger felől vándoroltak be.)

További párhuzamok tekintetében a szerző már említett könyvére hivatkozik. E futólagos felsorolásból látjuk, hogy az eddig kikutatottak meglehetősen általános természetűek, s egyelőre még alig látszik, hogyan fog mindez a Biblia jobb megértéséhez hozzájárulni.

2. Gordon megállapítása szerint a patriarchák az Amarna-korban éltek. Hogyan bizonyítja ezt? (Amarna-korszaknak Egyiptom történetében III. és IV. Amenophis uralmát nevezzük. Az utóbbi volt a híres eretnek fáraó, Echnaton. Ő építtetett egy új fővárost a mai *tell-el-arna* helyén. Itt fedezték föl azokat az agyagtáblákat, melyek a korszak megismerésének forrásai nemcsak Egyiptomra, hanem egész Nyugat-Ázsiára nézve, u. i. a fáraónak az ázsiai uralkodókkal való levelezését tartalmazzák. Ideje: 15—14. század.)

I. Ramszesz röviddel IV. Amenophis után került trónra. Jákób mint idős ember került Egyiptomba a Ramesszidák uralkodásának elején, a 14. sz. végén. Ezt bizonyítja, hogy Gen 47:11 Ramszesznek nevezi a területet. Ha Jákób akkor volt idős ember, nagyapja Ábrahám a 15. sz.-ban született, s az Amarna-korban állhatott élete virágjában. A kivonulás viszont a 13. sz. utolsó harmadában történt. Ez aránylag rövid idő, de emellett szól az is, hogy Mózes József bátyjának, Lévinek a dédunokája volt (Ex 6:16). József megérte dédunokáinak születését (Gen 50:23), így nincs kizárva, hogy még élt, amikor Mózes született.

Ez a számítás ellene mond a Biblia másik adatának, ti. hogy négyszáz évig tartózkodtak Egyiptomban Izrael fiai. Gordon azt mondja, hogy ha a két adat között választani kell, akkor helyesebb a genealógiára támaszkodni, mert a nomád sémiták a mai napig jobban számontartják a leszármazást, mint az életkort. Különbösen megállapítható, hogy a királyság koráig a Biblia számadatai sematikusak, sőt olykor csak jelképesek. Ezzel szemben áll az a másik föltevés, amely azt mondja, hogy a nemzetségtáblázatok sematikusak, a fentebb említett is csak a sorozat elejét és végét mutatja, a közbülsőket kihagyja. Ez a föltevés különböző érvek alapján inkább a számadatoknak hisz. Persze mindkét fölfogás további érvekkel igyekszik valószínűvé tenni következtetéseit. Gordon megemlíti, hogy mindössze két baba elég volt a hébereknek, tehát nem lehettek sokan, továbbá, hogy a patriarchákról szóló elbeszélések a nuzui és ugariti táblák világával mutatják a legszorosabb rokonságot,

amelyek viszont az Amarna-korból származnak. De még ha ezek keltezése végérvényes és biztos is, még mindig kérdezzetjük: vajon Nuzu és Ugarit egycsapásra született-e meg? Nem volt-e a táblákon található jogszokásoknak, irodalmi motívumoknak stb. előzménye, s nem ezzel az előzménnyel érintkeztek-e a patriarchák?

Nelson Glueck a 2. évezred legelejére teszi a patriarchák idejét. Ervelésének alapja, hogy a XVIII—XI. sz. között a Negeben és a Sinai félszigeten nem voltak városok. Elképzelhetetlen, hogy (a) Ábrahám „légüres térben” vándoroljon és (b) ráadásul kitegye magát a sivatagi vándorlás veszélyének a leselkedő nomádok között. Tehát csak a XVIII. sz. előtt élehetett. *Gordon* ezt azzal cáfolja, (a) hogy a kőből való városok tényleg hiányoznak ugyan, de a szöveg által említett városok csak sátorbátorok, amint 1 Sám 30:29 a Jerachméeliták és Kéneusok táborait városnak nevezi — ez utóbbit maga *Glueck* is említi. Ugyancsak ő állapítja meg, hogy Ábrahám, Sinuhe és mások vándorlása kapcsolatban áll az itteni komoly kereskedelmi forgalommal, ami a XVIII. sz. után is folyt. (b) A Gen 14. elárulja, hogy Ábrahám elegendő erővel rendelkezett ahhoz, hogy a nomádok támadása ellen védekezzék.

Az ugariti szövegek megemlítik azokat a kereskedőket, akik egyúttal hadvezérek is voltak. „A kereskedelmi érdekeltiségeknek védelemre volt szüksége, úgyhogy a Közel-Keleten előállt a hősi kereskedők osztálya.” Közéjük tartozhattak a patriarchák is. A modern tudomány következtében „fel kell adnunk azt az elképzelést, hogy a patriarchák egyszerű beduinok voltak. A Gen világias és királyi képet vázol fel róluk... A hettita birodalomban fekvő Aram-Naharaimból jött Ábrahám és Kanaánba vándorolt. Vándorlása során megfordult Egyiptomban, egyik felesége, Hágár, egyiptomi volt. Szerződéseket kötött a filiszteusokkal és katonai szövetségeket az amoritákkal. Hettitáktól hettita törvény szerint vásárolt földet. Számos ország uralkodója, még a távoli Elámé is, belebonyolódott hadi vállalkozásaiba.” Élénk forgalom, többnyelvű szótárak, nemzetközi nyelv (a babiloni) jellemzik ezt a kort. Bibliai örökségünk tehát egyáltalán nem primitív, hanem nemzetközi és művelt világból ered (8. fej.).

Miről olvashatunk még a könyvben? A Prolegomena áttekinti az ókori Kelet kutatásának forrásait, ismerteti a kutatás módszereit. A kezdetről szóló fejezete ismerteti a Gen első fejezeteit, eközben azt igyekszik megvilágítani, hogy általuk milyen kérdésre kerestek feleletet. Azután bemutatja a mezopotámiai eposzokat, a tartalmi ismertetés mellett ezekben ismét az emberiség nagy kérdéseire adott feleleteket nyomozza. A 3. és 4. fej. Egyiptom és Mezopotámia történelmét tekinti át az Amarna-korszakig. Az 5. az Amarna-korszak nemzetközi képét rajzolja meg, különös tekintettel IV. Amenophis monoteista vallási reformjára. A 6. fej. foglalkozik Ugarittal, röviden ismerteti a társadalmi tudnivalókat és a mitológiai szövegek tárgyát (Felhívjuk itt a figyelmet egy magyar professzor könyvére: *J. Aisleitner: Die mythologischen und kulturellen Texte aus Ras Schamra. Budapest 1959.* — *Gordon* is hivatkozik rá). Olyan terület ez, ahol a kutatás erősen folyik, s egyre újabb eredmények születnek a bibliakutatást illetően is.

A következő két fejezetet már részletesen ismertettük. Még csak annyit, hogy a 8. áttekinti az Ábrahám történeteket a nuzui táblákkal való összefüggésben (Nuzu észak-mezopotámiai hurrit város volt, ahol számtalan ékírásos, babiloni nyelvű tábla maradt fenn. Ezek igen részletes képet adnak a város életéről. „Nuzu és a héber patriarchák társadalmi rendje feltűnően megegyezik, úgyhogy a tudósok egybehangzó véleménye szerint a Genezis-beli pátriarcha-történetek az akkori kor szociológiailag hű képét mutatják”).

„9. *Israel és a Ramesszidák kora.*” Áttekintja a megfelelő bibliai fejezeteket, erre a következtetésre jut: Rendszerint az ékírásos nyelvemlékek fontosabbak a héber biblia megvilágításához, mint az egyiptomi füljegyzések; a Genezisnek és az Exodusnak azokra a részeire azonban, amelyek Israel és József történetét ábrázolják az Egyiptomból való kivonulásig, ennek az ellenkezője áll.”

A 10—16. fejezet Israel történetét tárgyalja, a sorozatot csak a 13. szakítja meg, amelyik a karatepei leletről számol be. Ez azért jelentős, mert az első kulcsot adta a hettita hieroglif írás megfejtéséhez (A hettita ékírást már korábban tudták olvasni). A második világháború után találták egy uralkodónak ezt a feliratát, amelyet hettita és föníciai nyelven fogalmaztak meg.

A 17. fej. bemutatja az ókori Kelet elhanyagolását, ahol Nagy Sándor hadjárata után átveszi az uralmat a hellénizmus.

Az utolsó fej. az Ósz. előállításával foglalkozik; az Ószöv.-i történetírásnak megvolt az epikus előzménye (A legrégibb héber irodalom fejlettsége arra mutat, hogy a héberek Kanaánban fejlett irodalmi örökséget találtak, azt átvették és arra építettek). Éppen az a görögességgel való összefüggés kimutatásának gyakorlati haszna, hogy a nagy közös motívumok így kikereshetők. Ezek közül a fő: a halhatatlanság kérdése (Achilleusz, Gilgames, Keret). Megoldása Gilgames és Achilleusz esetében a dicsőség, Keret és újra Gilgames esetében az utódok.

Az utódok kérdésében sok a megegyezés a Biblia és Ugarit között. Isteni jóslat, megígért áldás, a megfelelő feleség kiválasztása, ritusok végrehajtása (Gen. 15:1—12), a fiatalabb testvér előtérbe-helyezése az idősebbel szemben. Mindezek egészen a Bírak korának végéig, sőt Dávidig előfordulnak.

Közös a mezopotámiai, ugariti és görög, valamint a „patriarchák előtti” epikában az embereknek az istennel való közvetlen érintkezése.

Israel története a kezdetektől át van szöve ilyen epikus motívumokkal, ami persze nem érinti a történeti mag igazságát. Az epika Dávidnál éri el a csúcspontját, de vele egyúttal meg is szűnik, mert a Birodalom megalapítása után az epika helyére a történelemírás lép — félévezreddel Herodotosz előtt.

Ez a fejezet áttekint még néhány kérdést. Ezek már ismertebbek, nem térünk ki rájuk. A tanulságos könyvet ezek a tanulságos sorok záriák:

„Bibliánk a bibliai világ irodalmának egy darabja. Ennek az értékes darabnak a megértéséhez segítségünk van minden idevonatkozó ismeretanyagra, amit csak meg tudunk szerezni és fel tudunk dolgozni. Ha ez a könyv az olvasónak segített abban, hogy ennek a problémának a természetét jobban megértse és megmutatta, milyen határozott hiányokat kell tudásunkban kitölteni, akkor a könyv elérte célját.”

„A Biblia sok tekintetben túlnőtt környezetén. A pogány bibliai világnak is voltak prófétái, de egyik sem hasonlítható Ézsaiáshoz, vagy Ámoshoz: volt bölcsesség-irodalma, de ennek egyik darabját sem lehet Jób könyve mellé állítani; voltak himnuszai, de olyan gyűjteménye nincs, amely a Zsoltárok könyvét megközelíthetné. Az összehasonlító tanulmányozás csak Israel teljesítményének ragyogását villanthatja fel, amely az emberiség történelmében mindennek értelmét adott: eredete Istenben van és célja is Istenben az isteni tervnek megfelelően.”

Czanik Péter

*Die Grossen Religionen.* Herausgegeben von Gerhard Günther, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961, 172 l.

Ez a gyűjteményes kötet a Hamburgi Evangéluimi Akadémia 1960/61 téli szemeszterében tartott előadásorozatból jött létre. Hat német egyetem tíz kiváló vallástörténésze süríti össze tudása legjavát ebben a könyvben. Friedrich Heiler: „A vallás és a vallások”, Helmuth von Glasenapp: „A hinduizmus”, Gerhard Rosenkranz: „A buddhizmus”, Karl Heinrich Rengstorf: „A zsidóság”, Bertold Spuler: „Az Iszlám”, Peter Meinhold: „A katolikus kereszténység”, Wolfgang Trillhaas: „Protestáns kereszténység”, Robert Stupperich: „A keleti ortodox kereszténység”, H. R. Müller—Schweje:

„Ateizmus”, Jan *Hermelink*: „A vallás jövője” c. közlik tanulmányaikat a legfontosabb és legújabb szakirodalom felsorakoztatásával.

A témaválasztás legfőbb szempontja az emberiség vallási élete mértékadó formáinak, a keresztyénségnek, a zsidóságnak, a hinduizmusnak, a buddhizmusnak és az iszlámnak az ismertetése. Az ateizmust, mint az emberi szellemtörténet egyik lényeges jelenségét, történelmi összefüggéseiben igyekszik megragadni a könyv.

Feltűnő a keresztyénségnek a vallások közé sorolása. Az első és az utolsó tanulmány részletesen foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy lehetséges-e az ún. vallás nélküli keresztyénség. Fr. *Heiler* a neves marburgi vallástörténész harcol a barthi teológiának a felfogása ellen, amely szerint a vallás bűn és lázadás Isten ellen. *Heiler* szerint ez a nézet az absztrakció légüres terében mozog, mert kijelentés nincs élmény és a kijelentés hirdetője nélkül. De azért is téves a vallás merev elutasítása, mert maga a Biblia is egészen természetesen használja ezt a szót, minden polemikus él nélkül. Sokkal helyesebb a hiábavaló, hamis és az igaz, tiszta vallás között különböztetni — mint ahogyan azt *Jakab* levele is teszi, ez pedig nemcsak a tan, hanem az élet kérdése is. „Mi afrikaiak nem a fülünkkel, hanem a szemünkkel tanulunk” — mondta egy afrikai keresztyén az európai professzornak. Az emberek azt akarják látni, hogy miként lehet igazán és helyesen élni. Az újra formált és megélt emberi közösség kialakításában vezet tovább a vallások jövője. A keresztyén ember mindazáltal nem a vallás, hanem Isten jövőjében, az Isten által elkészített jövőjében bíz.

Minden vallásnak megvan a maga sajátos habitusa, de emellett — különösen a világvallások — sok közös vonása is. Közös a transzcendensnek, a szentnek, az isteninnek valóságként elismerése. Közös az a hit, hogy ez a valóság egyszerre mind immanens az emberi szívben, hogy ez a valóság a legfőbb jó, a legnagyobb érték, igazság, jóság, szépség. Közös az a meggyőződés, hogy az isteni valóság végsőképpen szeretet, az embernek az Istenhez vezető útja áldozaton át halad. *Heiler* szerint az elmúlt idők keresztyén teológiájának krisztológiai sémái nem elegendők többé a vallások és a keresztyénség viszonyának az értelmezésére. A keresztyénség előtti és kívüli vallások és filozófiák nem csupán „*paidagogoi eis Christon*”. Már *Augustinus* is kimondta a „*totus Christus*” hallatlanul merész, de az Újszövetségtől nem idegen tételét. „Az egész Krisztus” az, aki az újszövetségi bizonyosság szerint a kosmosban és az egész emberi történetben egyaránt kijelenti magát, és ez az egész Krisztus az a Názáreti Jézus, aki az egyházban kijelenti önmagát. Ő az, aki által és akire nézve minden teremtetett és ő az, aki megvilágosít minden embert. Ezek alapján nem valami olcsó szinkretizmus, de komoly és jelentős találkozás jöhet létre a különböző vallások követői között. Ilyen találkozások létrejöttének elősegítésére alakult „*World Congress of Faith*” ezt a célt tűzte maga elé: „*World's religions can meet the needs of the world*”. Ez pedig akkor lehetséges, ha tudják, hogy végsőképpen egy gyökérből táplálkoznak és egy cél felé haladnak.

Igyekeztem ebben a rövid ismertetésben is szemléltetni, hogy a mű milyen szélességben és mélységben tárja fel a vallás és a vallások problémáit egyben felelősségét a ma élő emberiségért. Az egyes tanulmányok szerzői mind protestánsok,

ezért elismerésre méltó a szakértelem mellett az a nagy tárgyilagosság és mértéktartás, amellyel a nem protestáns keresztyénség és a nem keresztyén vallások kérdéseit és egymáshoz való viszonyát tárgyalják. Példaadó a könyv szerzőinek az emberi és keresztyén magatartása abban a tekintetben, hogy igyekeznek elvezetni különböző hitvallású embereket egymás megismerésére, jobb megértésére, ősi előítéletek legyőzésére. Ebben a történelmi pillanatban, amikor az egész emberiség egysége politikai realitássá válik, a vallástörténész sem vonhatja ki magát ennek az egységnek a szolgálata alól.

Dr. *Kocsis Elemér*

## KÖNYV A HÁZASSÁGRÓL

*Theodor Bovet: Ehekunde. Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung. Ein Grundriss für Ärzte, Seelsorger, Eheberater und denkende Eheleute. I. Allgemeiner Teil. Verlag Paul Haupt, Bern (1961.) — 166 l.*

*Theodor Bovet*-nak, a svájci orvosnak a nevét különösen a házasság kérdéseiről írott könyvei tették ismertté. Könyvei valóban rendkívül érdekesek abból a szempontból, hogy magukba ötvözik az orvos és a teológus *Bovet* ismeretanyagát. És a foglalkozása szerint orvos *Bovet*-t Svájcban mint teológust is elismerik: most ismertető könyvét is a zürichi teológiai fakultásnak ajánlja hálából a díszdoktori cím adományozásáért.

*Bovet* e könyvének az is érdekes sajátossága, hogy most először tekint ki pozitív módon a marxista irodalomra. Idéz *Marx* Károly és *Engels* Frigyes műveiből és több más marxista tanulmányból is. Sőt egyenesen éppen a házasság problematikáját látja olyanak, amelyben a legkülönbözőbb beállítottságú és világnézetű emberek őszinte párbeszédben találkozhatnak egymással. Ezt írja műve bevezetésében: „(A házasság kérdése) az a terület, ahol ma katolikusok és protestánsok egymással találkozhatnak, ahol csodálkozással fedezhetik fel, hogy az egymástól különböző formulákon ugyanazt az emberi valóságot, ugyanazt az isteni csodát értik. Végül a házasság az az általános emberi életforma, amelyben mindnyájan részt veszünk, keresztyének és nemekeresztyének, nyugati demokraták és kommunisták. Ezen a területen valódi párbeszédbe juthatunk egymással, mert mindnyájan ugyanazokban a nyomorúságokban, ugyanazokban az örömeinkben és ugyanabban a titokzatos kegyelemben élünk.” — „A teológus gondoljon arra, hogy ezt a könyvet egy orvos, a kommunista arra, hogy egy keresztyén, a katolikus arra, hogy egy protestáns írta. Ezek az ellentétek ne válasszanak el bennünket, hanem éppen köszenek egybe. A legrégebb emberi közösségről van szó és azt minden oldalról meg kell vizsgálni és át kell gondolni. Bár csak egy új nagy közösségbe tudnánk ebben egybekapcsolódni!”

A szerző ezzel a művel abba a nagy vállalkozásba kezd, hogy a házasságról egy önálló tant, tudományágat dolgozzon ki, amely nem biológia, nem pszichológia, nem szociológia, hanem *gamológia* = a házasságról szóló tudomány. Felfogása szerint itt van az ideje annak, hogy a házasságról szóló önálló tudományt kialakítsuk s megszűnjön az a helyzet, hogy a házasságról csak más tudományok (biológia, pszichológia, szociológia, jogtudomány, etika, a teológiában még a dogmatika is) részeként, önállóság nélkül legyen szó. Ezek a tudományok a házasság problémáját nyilvánvalóan csak a maguk aspektusából nézve vizsgálják. Szükséges azonban, hogy legyen olyan tudományág, amely összefoglaló módon vizsgálja és dolgozza fel a házasság egész problémavilágát. A szerző ezt a feladatot természetesen — beállítottságánál fogva — keresztyén szempontból próbálja megoldani, legalább is olyan mértékben, amennyire ez egy „első, általános rész”-től elvárható. Ha a részletekben nem is tudunk mindenben

vele egyetérteni, mert sok kérdésünk támad különösen azzal a nivelláló felfogásával szemben, amellyel a házasságról szóló katolikus és protestáns álláspontot egy — a házassággal kapcsolatban készített és könyvében közölt — interkonfessionális nyilatkozat érdekében egységesíteni akarja, valamint azzal kapcsolatban is, hogy a házasság és a nemi élet kérdését ki akarja vonni a keresztény etika érdeklődési köréből, mégis rendkívül érdekes és lényegesnek tartjuk azt, amit általában a házasság „dinamikus” megértése és magyarázása tekintetében, valamint a házasság és a család kapcsolata terén tanít. Különösen ez utóbbi két tanításnak a részletesebb ismertetésére szeretnénk az alábbiakban kitérni.

Bovet leglényegesebb megállapítása, amely a házasságról szóló tanítása alapvetését jelenti, az, hogy a házasságban a férfi és a nő életközösségét, azt, amit a Genesis 2:24 így fejez ki: „és lesznek ketten egy testté”, személy-nek jelöli meg, és a házassággal kapcsolatos minden problémát ebből kiindulva próbál megérteni és megmagyarázni. Természetesen maga Bovet is határozottan rámutat arra, hogy téves megállapítás lenne a házasságot a maga valóságában „biológiailag” egy „személy”-nek tekinteni, de lehetséges, sőt szerinte szükséges a felmerülő problémák megértése szempontjából személyként ábrázolni. Maga is kísérletnek szánja a házasság ilyen megértését és leírását, és józanul megállapítja, hogy a részletes kifejtés során tűnik ki: vajon ez az ábrázolási mód alkalmas-e arra, hogy a házassággal kapcsolatban eddig ismert jelenségeket megmagyarázzuk, sőt eddig homályban maradt összefüggéseket is felismerjünk.

Bovet eljárásának az indokolásául arra hivatkozik, hogy az utóbbi időben különböző árnyalatú filozófusok és teológusok egyaránt kritika alá vonták az individuum, a személyiség régi, sztatikus fogalmát és felismerték annak dinamikus karakterét. Most már nem a legkisebb oszthatatlan egység, az in-dividuum, az önmagában zárt Én az érdekes, hanem az ember a maga mozgalmasságában, az Én, aki csak a Te-vel kapcsolatban alakul ki, az egyén, aki csak a közösség által nyer értelmet. — Gondolatmenetét teológiai módon azzal indokolja, hogy az ember személyisége tulajdonképpen az „istenképeség”. Amikor Isten az embert a maga képére teremti, akkor az emberben tükröződik az a „közösség”, ami Isten mint Szentháromság önmagában: Isten nem egy embert, hanem egy párt teremt. Az ember személyisége tehát Isten felől nézve abban van, hogy Isten az embert a maga képére formálja és igéjével megszólítja, szövetségében partnerévé teszi, — az ember személyiségét viszont az alapozza meg, hogy nem egyedül, hanem közösségben él s embertársai vannak. A férfinak mindenképp felett való társa az asszony. Ez a házasság legmélyebb értelme.

Bovet a személyiség így értett dinamikus fogalmát alkalmazza a házasságra és megállapítja, hogy a házasság a férfi és nő egygyé-létele, teljes testi-lelki-szellemi közössége, amelybe a férfi és nő nem kész, befejezett, önmagában lezárt lényként lép bele, hanem a házasságban is érvényesül a személyiség dinamizmusa: a házasfelek tulajdonképpen a kölcsönös találkozásban lesznek igazán férfivá és asszonnyá, egymás számára és együtt is személyiséggé.

A „személy” fogalmának alkalmazása a házasságra Bovet véleménye szerint azzal az eredménnyel jár, hogy megérthetjük a házasság belső dinamizmusát és különböző problémáit, esetenként betegségeit, és azokat eszerint értékelhetjük, illetve próbálhatjuk meg gyógyítani. Ebben a vonatkozásban nagyon szemléletesen alkalmazza a „személy” fogalmát a házasságra, amikor azt mondja, hogy minden személyre jellemző az az időszak, amelyben él: a fogantatás, a születés, a növekedés, az érettség, az öregség, a halál. Ugyanígy jellemzők a házasságra is a különböző szakaszok. A házasság az eljegyzéssel fogantatik és a jegyesség hónapjai alatt nyer lassanként alakot. Maga a házasság a házasságkötéssel „születik” meg: lép a nyilvánosság elé. Ez után kezdődik meg az a fejlődés, amelyben a házasság csecsemőkori és gyermekbetegségeken megy át, megéri a pubertás-kort, érettkorúvá

lesz, túlesik a climaxon, eljut a csendes-bölcs öregkor idejére s végül megszűnik az egyik fél halálával.

Másik oldalról ugyancsak a „személy” fogalma és a házasságra való alkalmazása ad lehetőséget Bovetnek arra, hogy megkülönböztesse a házasság különböző dimenzióit. Szerinte ehhez az járul hozzá, hogy az anthropológiában is kezdenek már felhagyni azzal a szemlélettel, hogy a személyiséget egyszerűen három „alkatelem”, a test, lélek és szellem összetevőjének lássák. Sokkal inkább úgy fogják fel a személyiséget, mint primer módon egységes egészet, amely különböző aspektusok, dimenziók szerint szemlélhető. Ennek megfelelően beszél Bovet a házasság „testéről”, „lelkéről” és „szelleméről”. Eszerint „a házasság »teste« mindezekelőtt annak látható és kézzelfogható térbeli alakja. Azt jelenti ez, hogy a férfi és a nő itt, most és így lettek *eggyé*. Azt jelenti, hogy a házasság itt, most és így lett valósággá, »testté«. A házasság teste annak »inkarnációja«. A házasság e dimenziójához tehát első sorban a férfi és a nő nemi kapcsolata tartozik hozzá, de természetesen nem önmagában, hanem a többi dimenziókkal való összefüggésében. — A házasság »testé«-ével, mint a férfi és nő elsőrenden biológiai kapcsolatával szemben a házasság »lelke« azoknak az élményeknek, érzéseknek, törekvéseknek az összességét jelenti, amelyek a házasfelek testi közösségének értelmet adnak.” Érdekesen állapítja meg ezzel kapcsolatban Bovet, hogy míg a házasság „teste” annak állandóságát, tartósságát jelenti, addig a házasság „lelke” a férfi és a nő poláris feszültségéből él, tehát nem „egyszersmindenkorra” létezik, hanem frissen jön létre mindig újra kettejük találkozásából, ennek a találkozásnak a dialektikájából.

Ezen a ponton kapcsolja be Bovet a gondolatmenetbe az *erősz* fogalmát, amely szerinte nem más, mint a férfi öröme az asszonyban és az asszony öröme a férfin, amely átjárja egész közösségüket. „Az erősz-ban lesz nyilvánvalóvá az asszony a férfi számára mint asszony, és a férfi az asszony számára mint férfi — írja. A másik fél különbözősége adja a boldogságot és szabja meg egyúttal a határt is: Ó más; szeretheted, örülhetsz neki, de nem lehetsz olyan mint ő, sohasem értheted meg őt teljesen. Ahhoz azonban, hogy egészen szeressük egymást, nem is szükséges az, hogy egészen megértsük egymást. Az az „ismerés”, ami a szerelmi aktussal van összekötve, nem annyit jelent mint „megérteni”. Ez a polaritást semmiképpen nem oldja fel. Férfi és nő ilyenformán mindig „titkok” maradnak egymás számára, és éppen az az egyik lényeges szépsége a házasságnak, hogy „a házastárs számomra egy másik, idegen, titokzatos világot tesz nyilvánvalóvá”. — A házasság harmadik dimenziója a házasság „szelleme” (Geist der Ehe). Erre nézve Bovet — szemben az előző kettővel — azt látja lényegesnek, hogy nem tartozik egészen a személyiség hatalma alá. Ebben a harmadik dimenzióban ugyanis arról a lehetőségről van szó, amely a házasságot az Istennel összeköti. Ebben a vonatkozásban használja az *agapé* szót és a házasság harmadik dimenziójában azt a konkrét lehetőséget látja, hogy emberi szeretetünket az isteni szeretetből mindig újra megújítsuk.

A házasság „test-lélek-szellem” dimenziójáról szóló tanítást Bovet a házassági pathológiával kapcsolatban is hasznosítja. A házasság betegségeivel kapcsolatban általánosságban azt állapítja meg, hogy bármelyik dimenzióban lép fel valami zavar, az kihát a többire is és így alapjában véve az egész házasság betegé lesz. Mégis — éppen a tanácsadás és a gyógyítás érdekében — a zavar, a betegség alapokát kell megkeresni és ez mindig abban található meg, hogy valamelyik dimenzió izolálódik a többitől. A betegséget a házasságban rendszerint valamelyik dimenzió jelentőségének az alábecsülése vagy túlértékelése, és így a házasság mint személyiség egységének a megbomlása okozza.

Bovet könyve egy másik ponton a házasság és a család kapcsolata tekintetében tartalmaz érdekes és előre-mutató tanításokat. Az „Ehe und Familie” c. fejezetben nagy vonalakban áttekinti a házasság és a család kapcsolatának a történetét és azt a változást, ami ebben a kapcsolatban az utóbbi félszázadban végbe-

ment, a társadalmi és gazdasági átalakulással magyarázza. Szerinte a korábbi időben a család uralta a házasságot. Az a patriarchális családi forma, amely egyben termelői közösség is volt, megpróbálta a házasságot is a maga gazdasági előnyei és hatalma javára felhasználni s emiatt a házasságok legnagyobb része „érdek”-házasság lett, amelyben nem érvényesülhetek a házasság igazi, a férfi és az asszony egymás iránt való szeretetének a szempontjai. A technikai korszak azonban lassanként összetörte a tradicionális családot, mint gazdasági közösséget. A gőzgép, a termelés növekvő mechanizálása egészen megváltoztatta a gazdaság és vele együtt a család képét is. Míg korábban az apa feje, gazdasági vezetője volt a családnak, most a családtagokkal együtt a „családfő” is egy gyárban vagy üzemben dolgozik és éppúgy bért kap munkájáért, mint a család többi tagja. A patriarchális család természetesen legtovább a mezőgazdasággal foglalkozó lakosság körében tartotta magát Európaszerte. A mezőgazdasági termelés területén is óriási változások vannak az egész világon a nagyüzemek kialakulása javára s ez természetesen itt is nagy hatással van, vagy lesz a család életformájára.

Miközben a gazdasági élet változásai következtében a tradicionális családi életforma felbomlóban volt, a patriarchális családnak ez ellen a „zsarnoksága” ellen a fiatalság is fellázadt, írja Bovet. Ennek a lázadásnak voltak a jelei azok a jelenségek, amelyeket a „szabad szerelem”, a „próbaházasságok” fogalma alá foglalhatunk. Sokszor úgy látszott, mintha ezek a jelenségek már egyenesen a házasságot is veszélyeztetnék. A házasság azonban kiállta a tűzpróbát és ma sokkal erősebb, mint korábban volt. A férfi és a nő közötti szeretet-kapcsolat sokkal erősebbnek bizonyult, mint a tradicionális család; sőt azt lehet mondani, hogy a patriarchális családnak a felbomlásával a házasságnak biztosított szabadság ezt a szeretetkapcsolatot igen nagy mértékben megerősítette. A mai házasságok egészséges fejlődését nem szabad kérdésessé tenni a válások nagy száma miatt sem — mondja Bovet nagyon helyesen. — Az a tény ugyanis, hogy a korábbi évszázadokban ritkán, vagy egyáltalán nem került sor válásra, nem abban leli magyarázatát, hogy egészségesebb kapcsolat lett volna a házasságban a férfi és a nő között, hanem abban, hogy az a patriarchális család volt az összetartó erő, amelynek a lényegét bizonyos automatikus, megváltoztathatatlanul hitt törvények által szabályozott társadalmi rend adta, amellyel szemben háttérbe szorult mindenféle személyes érzélem és kapcsolat. Bovet a modern család jellegzetes sajátosságának azt tartja, hogy a férfi és a nő szabad és felelős elhatározására épül, lényege az egymás iránt való szeretet és az arra való törekvés, hogy egymást teljes kibontakozáshoz segítsék. „Most megéljük azt a paradoxit — mondja —, hogy a szeretetből újjászületik a házasság, és hogy a házasság létrehoz egy új családtípust... A kör bezárult: a szeretet, amelyet a tradicionális családból messzemenően száműztek, s amely család ellen az elkezeredetten harcolt és forradalmi módon lépett fel, ez a szeretet ma visszatér a házasságba... Az új típusú házasság pedig megalapozza az új típusú családot, és ez fog az elkövetkező évtizedekben az ipari társadalomnak is új arculatot adni.”

Jánossy Imre

## HÖREN UND HANDELN

Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Helmut Gollwitzer und Helmut Traub. Mit 3 Bildtafeln. Chr. Kaiser Vrlg. München 1962, 416. lap.

Az utóbbi évek Festschrift-terméséből kiemelkedik az Ernst Wolf 60. születésnapjára kiadott *Hören und Handeln* című gyűjteményes kötet H. Gollwitzer és H. Traub kiadásában. Wolf 1902-ben született Prágában. Bécsben, Rostockban, Lipcsében és

Göttingában tanulta a teológiát és történettudományt. 1931—35-ig Bonnban volt az egyháztörténet professzora, ahonnan náciellenes politikai magatartása miatt büntetésből Halleba helyezték. 1945 óta Göttingában professzor, alapítója a *Zwischen den Zeiten* utódjának tekinthető *Evangelische Theologien*nek. Igen kiterjedt irodalmi és határozott egyházpolitikai munkásság jellemzi. Kutató és tudósként arra törekszik, hogy kritikai egyháztörténeti munkájának teológiai jelleget adjon és azt összekapcsolja a rendszeres teológia, az egyházi és ökumenikus élet jelenkori nagy kérdéseivel. Mindenben igyekszik az ógyház és a reformáció örökségét újrafogalmazva érvényesíteni. Az igazság és az igazságosság érdekében sok csatát vívott és így érthető, hogy a hitvalló egyház e jeles harcosát ott találjuk a Prági Keresztyén Békekonferencia munkásai között is.

Az emlékkönyv elé H. Traub írt üdvözlést (7—11. lap). A tanulmányok sorát Barth Károly nyitja meg „*Extra nos — pro nobis — in nobis*” c. tanulmányával (15—27.), amelyben azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy Jézus Krisztus és története a keresztyén egzisztenciának a megalapozása. — F. Buchholz „*Canticum Novum?*” (28—46) c. tanulmánya az istentiszteleti éneklésnek és következményeinek egy szokatlan szempontjával foglalkozik: hogyan keletkezett az egyházban az istentiszteleti éneklés? Ebből kiindulva a mai egyházi éneklésnek és az egyház bizonyoságátételének sok érdekes kérdését érinti. — R. Bultmann „*Sermon*” címmel egy Amerikában tartott predikációját (Mt 25,31—46) közi (47—51). — F. Delekat „*Zum Geschichtsverständnis im Marxismus*” (52—63) c. tanulmányában egyfelől a marxista történetkép tudományos bizonyíthatóságának az igényével foglalkozik, másfelől a marxista mozgalom történetfilozófiai elméletének és politikai gyakorlatának az összefüggését vizsgálja. Rámutat arra, hogy Kelet és Nyugat feszültségét ebben a kérdésben nem lehet katonai fegyverekkel megoldani, hanem a küzdelmet szellemi fegyverekkel kell megvívni. — H. Diem „*Eine kontroverstheologische Bestandsaufnahme*” (64—84) c. tanulmányában a protestáns-katolikus vitatémákat leltározza, azzal a reménységgel, hogy az eddigi Kontroverstheologie helyére „az ökumenikus párbeszéd lép”. — G. Eichholz „*Bewahren und Bewähren des Evangeliums: Der Leitfaden von Philipper 1—2*” (85—105) címmel mélyenszántó teológiai magyarázatát adja ennek a bibliai szakasznak. — E. Fuchs „*Alte und neue Hermeneutik*” (106—132) c. tanulmányában azt fejtegeti, hogy a teológusnak mint exegetának szükségképpen kell foglalkoznia a módszer kérdésével, amely a teológiának a tudását úgy érinti, hogy a teológiának számot kell arról adnia, miként teszi meg az utat gondolkodása tudás és nem-tudás, ismert és ismeretlen, a hit és a nem-hit között. A dolog természetéből kifolyólag a ma divatos bultmanni „*existentielle Interpretation*” kérdéseiből indul ki. A páli teológia és az újabban ismét élesen fölvetődött történelmi Jézus kérdéssel indul útnak és ahhoz az eredményhez jut, hogy az ösgyülekezet bizonyoságtevői a szeretet eseményének visszavonhatatlansága felől értelmezték a maguk idejét, a helyes értelmezés tehát szorosan összefügg azzal, hogy az idő Istennel és az emberrel kapcsolatban áll, minden valóságos idői vonatkozású és minden idő nyelvi vonatkozású. Aki az idő és a szeretet összefüggéseire hallgat, az hallgat Istenre. — W. Fürst „*Motive der theologischen Arbeit Diet-*

rich Bonhoeffers" (133—152) Bonhoeffer teológiai munkásságának a gyökereit vizsgálja. Egyben komoly kritikái ismertetését adja H. Müller: *Von der Kirche zur Welt* c. munkájának, amelynek az olvasása Fürstben vegyes érzéseket hagyott maga után. Tárgyalja még Hübner: *Eine marxistische Bonhoeffer-Interpretation* (Kirche in der Zeit, 1961, 378 kk) című, H. D. Müller: *D. Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums* (Theol. Literaturzeitung, 1961, 722 kk) c. és J. Moltmann: *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach D. Bonhoeffer* (Theol. Existenz Heute, N. F. 71, 1959) c. tanulmányait. Ezt az utóbbit a Bonhoefferről szóló legjobb írásnak tartja. — H. Gollwitzer „Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche" (153—190) c. tanulmánya részletesebb kidolgozása annak az előadásának, amelyet az EKV és a VELKD egyesített teológiai bizottságainak hildesheimi ülésén mondott el (1955. jan.). Az előadás annakidején nagy vitát támasztott abban a kérdésben, hogy a Barmeni Nyilatkozat hitvallás-e, vagy csak „egy nyilatkozat". A tanulmány kitűnő fejtegetése a hitvallás funkciója kérdésének és mély betekintést enged a német teológiatörténeti fejlődésbe, az „Unio" széles kérdésterületébe. — G. Heintze „Sind wir überfordert?" (191—205) c. tanulmányában az egyházi felelősség lényegével és határaival, a lelkészek és az egyház „túlterheltségével" foglalkozik. Nem tudunk a követelményeknek megfelelni és kétségeskedünk munkánk eredménye és értelme fölül. Az Újszövetség is ismeri ezt a „túlterhelést", de örömmel vállalja és tudja vállalni, mert a gyülekezet rendje Krisztus főségéből folyik. — J. L. Hromádka „Im Lichte der Auferstehung" (206—213) c. tanulmányában az isteni kijelentés objektivitásának a kérdéssel foglalkozik és megkülönbözteti a teológiai értelemben vett objektivitást a filozófiától. A mai megújuló foglalkozás a történelmi Jézussal egy nagy fölhívás: vissza ahhoz a valósághoz, amely a csak szubjektív hitet és döntést átlépi és amely objektív föltétele egy nevét megérdemlő hitnek. Tanulmányában a feltámadás hitének a jelentőségét fejtegeti. — E. Kähler „Beobachtungen zum Problem von Schrift und Tradition in der Leipziger Disputation von 1519" (214—229) c. tanulmányában a reformáció formális alapkérdését vizsgálja e fontos egyháztörténeti eseménnyel kapcsolatban. — J. Klein (evangelikusnak konvertált római katolikus teol. professzor) „Ursprung und Konsequenzen der natürlichen Theologie" (230—250) c. tanulmánya azért is nagyon érdekesen vezet be ebbe a kérdésbe, mert szerzője a protestáns teológiában párját ritkító alaposággal ismeri a theologia naturalisnak a jelentőségét a római katolikus teológiában. — K. Kupisch „Karl Barths Entlassung" (251—275) c. dolgozata Barth Károlynak a bonni tanszékről a nemzetiszocialista rendszer által történt elűzését írja

meg naplószerűen, de jól dokumentálva. — W. D. Marsch „Jesus Christus: Hoffnung auf die Welt des Menschen" (276—300) c. tanulmányában Pierre Teilhard de Chardin francia r. k. természettudós misztikájában Krisztus uralmának és a teremtés hitének a kérdéseit vizsgálja és ezzel jó bevezetést ad ennek a sokat emlegetett és vitatott természetbölcselőnek a gondolkodásába. — W. Niemöller „Zur Geschichte der Kirchausschüsse" (301—320) c. tanulmányában a nemzetiszocialista uralom egyházpolitikájának egyik részletkérdését világítja meg. — W. Niesel „Der reformierte Beitrag innerhalb der ökumenischen Bewegung" (320—329) a következő tételeket fejtegeti: 1. Az ökumenikus mozgalmat lényegében a református egyházak indították el és szorgalmazták, 2. a református egyházak vezető szerepet vittek különböző egyházak már megtörtént egyesülésében, 3. a reformátusok lényeges teológiai hozzájárulást teljesítenek az ökumenikus mozgalomban. — E. Schweizer „Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament" (330—340) c. tanulmánya azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy a hellenista zsidóság praeeexistens sophiafogalma hogyan jutott kifejezésre az újszövetségben. — H. Simon „Die evangelischen Christen vor der Frage nach dem Naturrecht" (341—361) a jelenlegi jog- és állambölcsélet egy vitatott kérdésével foglalkozik, amely a nyugatnémet állam állandó belső kérdése, ennek az államnak a római katolikus infiltráltsága miatt. Kiviláglik belőle, hogy a német protestantizmus nem tudta kellőképpen az evangéliumi teológiából következő jogi elveket érvényesíteni és így ennek messzemenő következményei mutatkoznak az állam és az egyház életében. — J. B. Souček „Der Bruder und der Nächste" (362—371) címmel bibliai-teológiai fejtegetéssel igyekszik tisztázni az egyház és a világ határának a kérdését. — K. G. Steck „H. J. Holtzmanns Beitrag zur Kontroverse über Schrift und Tradition" (372—387) c. tanulmánya a nevezettnek 1859-ben „Kanon és tradíció" címmel megjelent munkája által kiváltott vitát eleveníti föl. — O. Weber „Vorerwägungen zu einer neuen Ausgabe reformierter Bekenntnisschriften" (388—398) a református hitvallások egy új kritikai kiadásának a kérdéseit vázolja. — A 399—416. lapon petit szedéssel Wolf professzor munkáinak a pontos és mindenre kiterjedő (a recenziókat is felölelő) bibliográfiáját adja, sőt tájékoztat az ünnepeltnek a kiadói tevékenységéről is. Ez a bibliográfia nagyban emeli a tanulmányok részét magvas tanulmányokból álló gyűjteménynek az értékét.

Wolf professzor, aki a nyugati oldalról jelentős teológiai munkatársa a Prágai Keresztény Békekonferenciának, ebben a kötetben nagyon szép ajándékot kapott 60. születésnapjára. A könyv kiállítása is kitűnő, méltó a teológia területén oly nagy érdemeket szerzett müncheni Chr. Kaiser Verlaghoz.

D. dr. Pákozdy László

az integralisták politikája a római egyházat egyértelműen a hidegháború bástyájává akarja tenni.

Ennek a szélsőségesen haladás-ellenes vatikáni pártnak még igen erős teológiai hadállásai is vannak, amelyeket a zsinati ülészek tapasztalatai után még jobban kiépítenek. Megírtuk, hogy a lateráni egyetem professzorai milyen éles támadásokat intéztek az ülészek alatt a Pápai Bibliaintézet ellen, amelynek tudósai hiúsították meg Ottaviani schemájának, A Kijelentés forrásai c. javaslatnak tárgyalási alapként való elfogadását. A lateráni egyetem folyóirata, a *Divinitas* most a zsinati atyáknak ünnepélyesen ajánlott külön számot adott ki, ebben szenvedélyesen kikel a katolikus bibliatudomány „modernista” képviselői ellen. A szám élén *Browne* ír bíboros ellenreformációs hangnemben tárgyalja az egyház egységének ügyét. Szerinte Krisztus Isten népének hármasságát írta elő: a hit, az istentisztelet és a hierarchikus vezetés egységét. Ehhez a régi állításhoz egy új árnyalatot ad hozzá a bíboros: „A látható egységnek e három eleme közül legfontosabb, alapvető principium a vezetés egysége. Az istentisztelet és a hit egysége ugyanis az egyházi tanítói hivataltól és annak legfőbb szervétől, a római pápától függ.”

A bíboroson is töltesz azonban *Sebatien Tromp* jezsuita atya, akit *XII. Pius* enciklikái fő sugalmazójának tartanak. (A *Humani Generis* kezdetű enciklikát, amely egyes francia katolikus teológusoknak újítási törekvéseit kárhóztatta, éppen *Tromp* nevére minősítették az érintettek, *la grande tromperie*-nek, a nagy csalásnak.) „Krisztus misztikus testére” hivatkozgatva, *Tromp* atya azt vitatja a folyóiratban, hogy „csak egy misztikus test van, a látható római katolikus apostoli egyház; ezért azok, akiket a római egyházon kívül kereszteltek meg, nem tartoznak Krisztus misztikus testéhez, az újszövetségi szentek közösségéhez, nem tagjai sem a látható, sem a láthatatlan egyháznak, akkor sem, ha önhibájukon kívül tévelyegnek.” (Kirche in der Zeit, 1963. febr.) Katolikus teológusok is kérdezik: vajon *Tromp* e nézete alapján mi volna a különbség a nemkatolikus megkeresztelt emberek és a megkeresztelt között, ami az egyházhoz való tartozást illeti?

Elég ezzel az elvakult állásponttal szembeállítani *Bea* bíborosnak, az egység-titkárság vezetőjének a *Kristeligt Dagblad* c. dán evangélikus lapnak adott nyilatkozatát. A pápához oly közel álló bíboros hangoztatja, hogy „a római katolikus egyház, amely önmagát az egyedül igaz egyháznak tekinti, valódi keresztyének ismer el minden megkeresztelt személyt. Az „elszakadt testvérek” kifejezés csak azt fejezi ki, hogy az ilyenek nem tartoznak a római katolikus egyház látható struktúrájához, de Krisztus testének tagjai”. (La Croix, 1963. febr. 5.) *Bea* bíboros e felfogása homlokegyenest ellenkezik az integralisták nézetével. Mint hogy a második zsinati ülészek napirendjén az egyházhoz való tartozás kérdése a legfontosabb pontok között szerepel, előre fel lehet mérni a várható összecsapás hevességét.

Az integralista ellenoffenzíva hatásaként lehet értékelni azt a kemény visszavágást is, amelyet *Visser 't Hooftra*, az egyházak Világtanácsa főtitkárára már legújabbban a *Herder Korrespondenz* (1963. március, 269 k.), ez az egység-titkársághoz közel álló folyóirat. A főtitkár a vezető katolikus újságírók genfi konferenciáján nyilatkozott a zsinat eddigi lefolyásáról. Eközben hamis triumphalizmusnak, inökumenikusnak minősítette a *Herder Korrespondenz*nek a pápa januári imaszándékát elemző kommentárját. Az imaszándék arra hívta fel a katolikusokat, hogy könyörögjenek: „A protestánsoknál felébredt egységvágy vezesse el őket Krisztus igaz egyházának felismerésére.” A katolikus folyóirat kommentárja valóban azt állította, hogy „az Egyházak Világtanácsa pozíciói már nagyon fellazul-

tak” és az „kénytelen volt feladni a zsinati előkészületek első éveiben hangoztatott azt az álláspontját, hogy a közeledés csak az EVT bázisa alapján lehetséges”. Az Új-Delhi-i egységformuláról is azt állította a HK, hogy az lényeges közeledést jelent a római katolikus ecclesiológiai állásponthez. (Egyébként maga *Bea* bíboros is az említett dán lap kérdésére, hogy vajon Róma miért nem lép be az EVT-be, így felelt: „A katolikus egyház önmagát nyilvánítja az igaz egyháznak, zűrzavar forrása volna belépünk egy olyan egyesületbe, amely még csak korcs is az igaz egységet”.)

A HK visszautasítja a testvérielenség vádját és megismétli elragadtatott zsinati értékelésének ezt a mondatát is: „El lehet képzelni, mit jelentett az ökumenikus keresztyének (a zsinati protestáns megfigyelők) számára teljes szemléletességben megélni, hogy az ő látomásuk az egységről már létezik” (ti. a római zsinatban)! A zsinati résztvevők között napvilágra jutott éles ellentéteket úgy minősíti a HK, hogy azok is éppen a római egyház teljes belső és külső egységének a megnyilvánulásai és bizonyítékai. Megpróbálja protestáns kritikusaíra visszahárítani az „inökumenicitás” vádját: kifogásolt értékelésének feladata az volt, hogy a protestánsok felébredt érdeklődését „a pápa személyes sikerére irányítsa és lándzsát törjön a megfigyelő delegátusok nehézségeinek megértése mellett; tárgyilagos olvasó ezt az ökumenikus magatartást nem értheti félre.” — írja a HK.

A kép teljességéhez tartozik *Bea* bíboros fent említett nyilatkozatának az a félreérthetetlen utalása is, hogy egyháza már csak azért se léphetne be az Egyházak Világtanácsába, mert hiszen „egymagában is annyi hívőt számlál, mint ennek tagegyházi együttvéve, ami nehézségeket jelentene a Világtanácsra nézve”, végül hozzáteszi, hogy „a tagsággal járó előnyöket máris megtalálták a sokoldalú együttműködésben a katolikus egyház és a Világtanács szervei között, a megfigyelők kölcsönös kiküldése útján az ökumenikus gyűlésekre, valamint a vatikáni zsinatra”. Tény, hogy most is a montreali Hit és Szervezet világgkonferenciát előkészítő bizottságokban részt vesznek római teológusok, akik sok tagegyháznál előnyösebb helyzetben, *in statu nascendi* szólhatnak hozzá a tervezethez.

A HK — mint láttuk — hangsúlyozottan „ökumenikusnak” véli azt a magatartását, amelyet az EVT főtitkára éppen „inökumenikusnak” bélyegezett. A római katolikus egyházon belül jelentkező családi ellentétek felett valóban áll eddig osztatlan egységük „az egyedül igaz egyház” és az „ökumené” értelmezésében. Ebben és a vele összefüggő döntő kérdésekben jelenleg nem mutatkozik semmiféle áthidalási lehetőség a „csalhatatlan” tekintéllyel leszögezett római dogmák és a protestáns teológia között. Ebben a vonatkozásban is hasznos dolog újra és újra elővenni a reformáció nagy tanítóinak elemzéseit — e számunkban *Békési* Andor cikke közül belőlük szolid és szelíd válogatást —, amelyek éppen azért időszerűek és érvényesek ma is, mert a reformátorok csupán az evangélium tiszta forrásaiba hányt hordalékot takarították ki. A reformáció örököseinek mindenkor meg-tisztelő feladatuk marad, hogy ezeket a forrásokat híven megőrizték, mindig újra megtisztogassák a szennyeződéstől, akár viharok, akár lágy szellők szárnyán érkezzenek az idegen elemek. Róma módszerei valóban sokat szelidültek az ellenreformáció korszakához, sőt a Piusok idejéhez képest is, *céljuk* azonban mindaddig nem változott. A mi feladatunk azonban valóban ökumenikus: az igazságot követni szeretetben. Ezt a magatartást nem adhatjuk fel a mostani ökumenikus vagy inökumenikus római közjáték megítélésében sem.

k. i.

## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. VI. — March—April, 1963. Nos. 3—4.  
— A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

D. Dr. Albert Bereczky: *The Church and the Decisive Crisis of Its Mission II. Diagnosis? Therapy?* (65) — D. Dr. L. M. Pákozdy: *The Scripture — Tradition — Traditions* (78) — Dr. Andrew Békési: *The Reformers and the Unionist Endeavours* (86) — Zoltán Major: *Sören Kierkegaard Born A Hundred And Fifty Years Ago* (96) — Dr. Coloman Huszti: *An Introduction into Evangelical Theology — Karl Barth's New Book* (99)

### WORLD REVIEW

Ladislau Kürti: *The Dutch Reformed Synod On Atomic Armament* (105) — Desiderius Fükö: *Ecumenical Endeavours in Poland* (107) — Francis Nagy: *The Roumanian Orthodox Church* (109) — Attila Kovách: „Umfrage in Palermo” (110).

### HOME REVIEW

John Bottyán: *The Corvin-Codices in Hungary* (112) — Ladislau Zay: *Today — On the Stage* (116) — Dr. Géza Kathona: *Comenius' Activity in Hungary* (118).

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

E. Sellin — L. Rost: *Einleitung in das Alte Testament* (Dr. Coloman Tóth) (120) — Kraus: *Gottesdienst in Israel* (Desiderius Karasszon) (121) — Cyrus H. Gordon: *R. de Vaux: Hoe Het Oude Israel Leefde* (Dr. Coloman Tóth) (120) — Hans Joachim *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments* (Peter Czani) (123) — Gerhard Günther: *Die grossen Religionen* (Dr. Elemér Kocsis) (124) — Hans Joachim Schoeps: *Religionen* (Dr. Elemér Kocsis) (104) — Theodor Bovet: *Ehekunde* (Emerich Jánossy) (125) — *Hören und Handeln* (Festschrift für Ernst Wolf) (D. Dr. L. M. Pákozdy) (126).

### NOTES OF THE EDITOR

An „Inecumenical” Intermezzo (k. i).

### Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 6. — März—April 1963. No. 3—4.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

### INHALT

D. Dr. Albert Bereczky: *Die Kirche und die entscheidende Krise ihrer Mission II. Diagnose? Therapie?* (65) — D. Dr. Ladislau Martin Pákozdy: *Heilige Schrift — Tradition — Traditionen* (78) — Dr. Andreas Békési: *Die Reformatoren und die Einheitsbestrebungen* (86) — Zoltán Major: *Sören Kierkegaard ist vor hundertfünfzig Jahren geboren.* (96) — Dr. Koloman Huszti: *Einführung in die evangelische Theologie — Ein neues Buch von Karl Barth* (99).

### WELTRUNDSCHAU

Ladislau Kürti: *Die Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche über die atomare Aufrüstung* (105) — Desiderius Fükö: *Polnische ökumenische Bestrebungen* (107) — Franz Nagy: *Die Rumänisch—Orthodoxe Kirche* (109) — Attila Kovách: „Umfrage in Palermo” (110).

### HEIMATRUNDSCHAU

Johann Bottyán: *Corvin-Kodex in Ungarn* (112) — Ladislau Zay: *Das Heute — auf der Bühne* (116) — Dr. Géza Kathona: *Die Tätigkeit von Comenius in Ungarn* (118)

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

S. Sellin — L. Rost: *Einleitung in das Alte Testament* (Dr. Kolomán Tóth) (120) — R. de Vaux *Hoe het Oude Israel-leefde* (Dr. Kolomán Tóth) (120) — Hans Joachim Kraus: *Gottesdienst in Israel* (Desiderius Karasszon) (121) — Cyrus H. Gordon: *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments* (Peter Czani) (123) — Gerhard Günther: *Die grossen Religionen* (Dr. Elemér Kocsis) (124) — Hans Joachim Schoeps: *Religionen* (Dr. Elemér Kocsis) (104) — Theodor Bovet: *Ehekunde* (Emerich Jánossy) (125) — *Hören und Handeln* (Festschrift für Ernst Wolf) (D. Dr. L. M. Pákozdy) (129)

### BEMERKUNGEN DES REDACTEURS

„Unökumenisches” Intermezzo (k. i).



# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

GERHARD BASSARAK:

A békességre igyekezők — „Isten fiai” (129. 1.)

DR. KÁDÁR IMRE:

A „Békeenciklika” és „A Vikárius” (131)

DR. BÉKESI ANDOR:

A „nagy közbevettetés” a protestáns és a katolikus teológia között (137)

DR. TÓTH KÁLMÁN:

Az Ó- és Újszövetség viszonyának kérdéséhez (143)

SZABÓ ANDOR:

Neotestamentica et Patristica (Oscar Cullmann hatvan éves) (145)

DR. KOCSIS ELEMÉR:

Kelet—Nyugat ellentét a zsidó Sibylla jövődöléseiben (152)

KORMOS LÁSZLÓ:

Egyháztörténetírásunk újabb feladatairól (155)

IMRE ERNŐ:

Isten szolgája népe szolgálatában (161)

VILÁGSZEMLE

JANOSSY IMRE:

Az egyháztól a világhoz (Hanfried Müller könyve Dietrich Bonhoeffer teológiai munkásságáról) (166)

Magyar teológusok külföldi cikkei (173)

HAZAI SZEMLE

A Heidelbergi Káté jubileuma, mint ökumenikus ünnepség (Dr. Marcel Pradervand, dr. Tóth Endre cikkei, dr. Bartha Tibor előterjesztése) (174)

A felelősség filmjei (Zay László) (181)

Könyvészeti adalék a Heidelbergi Káté 1793. évi nagyszabeni kiadásához (Dr. Módis László) (183)

A tarcal-tordai hitvallás egyik elfelejtett szaváról (Dr. Szabó Lajos) (184)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers (Dr. Nagy Gyula) (185)

Hermann Schuster: Das Problem der Sakramente, Taufe und Abendmahl (Dr. Bucsay Mihály) (187)

Walter Birnbaum: Organisches Denken (Dr. Bucsay Mihály) (188)

Kurt Goldammer: Der Mythos von Ost und West (Dr. Kocsis Elemér) (188)

Az Akadémia Irodalomtörténeti Intézetének vállalkozása a XVII. sz. magyar verseinek kiadására (Dr. Kathona Géza) (188)

Alapvető mű a XVI. sz. magyar könyvdíszítésről (Dr. Kathona Géza) (190)

Wolfgang Borchert: Az ajtón kívül (k) (191)

Walther Lüthi: Die Seligpreisungen (Szénási Sándor) (191)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

„Vacantis Apostolicae Sedis” (k. i.)

ÚJ FOLYAM / VI

1963

5-6

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA

INDEX: 26842

# THEOLOGIAI SZEMLE

1963. május—június

Szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József, dr. Czeglédy István, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J., Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, XIV. Abonyi u. 21. Református Egyetemes Konvent

A kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9., IV. 14.) küldeni.

Előfizetési díj egész évre 140.—, félévre 70.— forint Kettős szám ára 24.— forint.

632655/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Felelős vezető: Bolgár Imre igazgató

## A szerkesztő megjegyzései „Vacantis Apostolicae Sedis”

A II. Vatikáni Zsinat és a béke — ez a két ügy foglalkoztatta szenvedélyesen XXIII. János pápát trónralépésétől kezdve mindhaláláig. Ezt a két ügyet féltette — eszméletét időnként vissza-visszanyerve — halálos ágyán is. A zsinattól azt remélte, hogy lefolyása és határozatai által sikerül egyházát megszabadítania az elszigetelődés veszedelmétől a világ, és benne a katolikus tömegek irányában; sőt sikerül szívó és vonzó hatású erővé változtatnia — az eddig eretnekeknek és szakadáraknak nevezett — „elszakadt testvérei” számára. A béke ügyét pedig olyan szolgálatnak ismerte fel, amely a felelősségére ébredő egyházat nemcsak minden hívő emberrel, de minden jóakarátú emberrel is összekapcsolja, sőt arra kötelezi, hogy harcoljon a háborús feszültségek mélyen lappangó gazdasági és társadalmi igazságtalanságok ellen is. A zsinat megnyitáskor mondott beszédei, különösen pedig az életművét megkoronázó *Pacem in terris* által, amely joggal szerezte meg a „békeenciklika” díszítő jelzőjét, XXIII. János örökre beírta nevét a világbéke nagy harcosainak aranykönyvébe. Aligha élt még pápa, akinek betegágyát a világ minden tájáról annyi, minden rendű és rangú békeszerető ember szorongó, aggódó, forró jókívánsága vette volna körül, mint ennek az ifjú szívű aggastyánnak, nagy keresztyénnek és nagy embernek a haláltusáját.

E számunk más helyén ismertetjük a Békeenciklikát és annak világviszhangját, addig az időpontig, amikor gyógyíthatatlan betegségének válságosra fordulásáról kiadták az első jelentést. Már akkor fel kellett tennünk a kérdést, amit azóta az egész világközvéleményt foglalkoztatja: a következő pápa vajon magáévá teszi-e majd kimagasló elődjének kezdeményezéseit, továbbhalad-e a XXIII. János vágta új csapáson? A pápát nem a katolikus tömegek, nem a gyülekezetek választják meg, sőt még csak nem is a zsinat két és félezer püspöke, hanem csupán a 82 kardinális, köztük a hidegháborús törekvéseknek nem egy közismert szónokja — lehet-e remélni, hogy a bíborosi kollégium XXIII. János szellemi örökösei közül választja meg az

új pápát? XII. Pius 1945. december 8-án kelt „Vacantis Apostolicae Sedis” kezdetű rendeletében több mint száz cikkben igyekszik szabályozni „a megüresedett Apostoli Széknek fegyelmét s a római pápa választását”, buzdítva a bíborosokat, hogy „a pápa megválasztásában ne lelkük hajlandóságát vagy vonakodását kövessék, senkinek kegyét vagy szolgálatát ne keressék..., egyedül Isten dicsőségét és az egyház javát tartva szem előtt, arra szavazzanak, akit az Úrban mindenkinél alkalmasabbnak tartanak az egész egyház gyümölcsöző és hasznos kormányzására”. Ha a bíborosok kétharmad többsége valóban megfogadja ezt a szép intelmet, akkor a megválasztandó utód — akár „ihletettség útján” (közfelkiáltással), akár „megegyezéssel”, vagyis 3—7 kiemelkedő bíboros döntése alapján, akár pedig titkos szavazással történik az elhívás — csak elődjének korszakalkotó kezdeményezését építheti tovább, mind a három irányban.

1. A világbéke ügyében XXIII. János Békeenciklikája olyan igazságokat mondott ki, amelyeket többé nem lehet visszavonni. (Említett cikkünkben igyekszünk ezekre főbb vonatkozásaikban rámutatni.) Viszszavonásuk vagy a megerősítésükre irányuló kísérlet is hitelvesztéssel járna együtt. Az egyszerű katolikus emberek milliói eddig is gyűlölték a háborút, kárhóztatták a fegyverkezést, az atomkísérleteket; XXIII. János — mint igazi pásztor — igazolta, megáldotta, szentesítette a katolikus tömegek békevágyát. „Amit első-sorban szívünkön hordozunk — mondotta egyszer —, az a pásztor feladata. Minden más emberi előny — tudomány, szellemi mozgékonyosság, diplomáciai érzék, szervezőképesség — kiegészítheti a pontifikátust, de a jó pásztor egyik sem pótolhatja”. Ő felismerte, hogy a nyájnak mindenekelőtt oltalomra van szüksége a háború fenevadjaival szemben. És minden tőle telhető módon segített megadni neki ezt az oltalmat. Ki merte mondani: *nincs olyan igazság, amelynek nevében az atomkorszakban igazolni lehetne a háborút!*

Ha valamire, akkor erre a tételre valóban áll: *Roma locuta, causa finita est.* Római teológus az ellenkezőjét

## A békességre igyekezők — „Isten fiai”

Mi a béke? Mi a szó tartalma nálunk és másoknál? Mit gondolt Jézus, mit az Ó- és Újszövetség, amikor békét mond?

### 1. „Készség” a békére

„Békére készek” (Friedfertigen — Luther) kicsit unalmasan és elkopottan hangzik, nem elkötelező szó. Először akkor figyelünk fel rá, amikor észrevesszük, hogy ez az *eirenepoioi* fordítása (a latin szövegben ez áll: *pacifict*) a Mt 5, 9-ben. A békére készek nincsenek készen a békével. Olyan emberek ők, akik a békéért útban vannak. A késznek (*fertig*) lenni az utazásból (*Fahrt*) származik. Aki készen van, az az elindulásra, az ugrásra van készen. Ahogyan az útra kész ember az utazásra, a bűnbánatra kész a bűnbánatra, úgy a békére kész a békére van készen. A készséget lehet passzív és aktív módon érteni (ez megfelel a *poiein* használatának); passzív: kész, hogy megbéküljön, kész a békére nyújtott jobbot megragadni; aktív: kész kezet nyújtani, a békét megvalósítani, magát erre elkötelezni, a békét, mint esélyt felismerni és érte valamit merészlni.

### 2. A béke sokértelmű szó

A békének sokféle jelentése van. Sejtjenünk kellene a sokféle és különböző jelentést, amely minden egyes nyelvben egybe van kötve a „béke” szó ekvivalenciával. Nem olyan könnyű a szavak jelentését koordinálni, mint a szószimbólumokat szalagra fűzni.

A klasszikus görögben az *eiréné* — mint megszűnése az örök háborúnak, ami pedig minden dolgok atyja — alapjában véve nem kívánatos állapot. A béke a háború hiánya, nélkülözése, távolléte.

A latinban a *pax* (a *pactum*-ból) a szerződő felek közötti jogviszonyt írja le. A *pax* — képiesen szólva — a felek egymáshoz való statikus viszonyát szabályozó okmány.

A német kifejezés kevésbé szabatos, mint a görög és a latin. A „Friede” először kíméletet jelent, amit a győztes a legyőzött felett gyakorol és a legyőzött a győztestől elfogad. Annak jeléül, hogy megkíméli, a győző a kezét nyújtja annak, akit levert. Talán a német mondabeli Siegfried neve fejezi ki ezt legjellemzőbben. — A békét mint kíméletet továbbá (a Burgfried-ben is) az oltalmazás, gondozás, a barátság, a szeretet formájában lehet érteni. E mögött is valószínűleg a győzelemnek a képzete van.

A „mir”, a béke orosz kifejezése egyrészt a faluközösséget, másrészt a világot mint egészt jelenti.

És milyen távlatok nyílnának meg, ha a béke kínai, japán, indiai és afrikai kifejezéseit ismernénk?\*

Az Újszövetségben a béke kifejezés jelentésének háttereként a héber *salom* szó szerepel. A *salom* nem részleges állapot, mint a görög *eiréné*, hanem az élet minden területét átfogja egészen odáig, hogy Dávid Uriástól a háború „salomja” után kérdezősködik (2 Sám 11, 7). A *salom* nem statikus viszony, mint a latin *pax*, hanem dinamikus, élő, változékony tartalma van egészen addig, hogy a korábbi ellenségek fiaikat és leányaikat kölcsönösen összeházasítják. A *salom* nem a diktált és elfogadott béke, ami a privát életre korlátozódik, mint a németben, hanem kollektív, általános, nyilvános és szociális ügy. A *salom* sértetlenség, jólét, üdv, szerencse, boldogság, elégedettség, egyetértés. A *salom* teszi a földet lakhatóvá, az életet élni érdemessé, a felebarátot szeretetreméltóvá, az anyagi dolgokat kívánatosá. „Az Ótestamentum egyetlen helyen sem jelenti a *salom* a belső béke specifikus lelki magatartását” (von Raad, Theol. Wörterbuch, II. 415). A *salom* az Ótestamentum számára és Jézus számára: történet, esemény, eljárás, magatartás, folyamat. Békességre igyekezik az, aki kész ebben a folyamatban részt venni és az egyetemes üdv, a közjó, a megegyezés, a feszültség megszűntetése javára közreműködni.

### 3. Boldogok...

A békére igyekezőket Jézus az ő Hegyi Beszédének elején a kilenc tagú csoportban hetediknek dicséri meg. Felépítés, forma és összefüggés szerint az első nyolc boldog-mondás egy irodalmi egységet képez (Mt. 5, 3—10), a kilencedik (5, 11) toldásnak tűnik és figyelmen kívül hagyható, ha a békességre igyekezőkre vonatkozó mondás megértéséhez a közös vonásokat akarjuk megállapítani. Mind a nyolc mondás hasonlóan van felépítve és két egyenként háromtagú részből áll. Az első rész tagjai: a) „boldogok”; b) „azok, akik” (határozott névelő, többes szám első személy); c) a csoport megjelölése. A második rész tartalmazza: d) „mert” (ezt legjobb lefordítatlanul hagyni és kettősponttal jelölni); e) „övék” (személyes névmás); f) a jövőre adott ígéret, kivéve az első és a nyolcadik boldog-mondást, amelyek — mintegy keretet képezve — ugyanazt a jelen idejű formulát tartalmazzák: „övék a mennyeknek országa”. Ilyen módon a boldognak mondottak a mennyek országával vannak körülölelve. Ezen a kereten belül két mondáscsoport, az 1—4. (3—6. vers). és az 5—8. (7—10. vers) különböztethető meg. A negyedik és nyolcadik mondás, mint

\* A magyar „béke” szó egyformán jelenti a háborúmentes viszonyt, békességet, egyetértést, zavartalan lelkiállapotot, a természetet, a halál csendességét. (L. A Magyar Nyelv Értelmező Szótára I. 488 kk.) — Az eredeti Károlyi-fordítás nem a „békességre igyekezőket”, hanem a „békességszerzőket” mondta boldogoknak. (Fordító)

a megfelelő csoport utolsó tagja, különösen kifejezően jellemzi az általa megjelölteket és megegyezően az „igazságosság” végsőt alkalmazza. Az első négy mondás hiányt szenvedő embereket szólít meg: lelki szegényeket, szenvedőket, elesetteket, az igazságot nélkülözőket, azokat, akik az élet árnyékos oldalán élnek. Ők nem is tűnnek ki etikus teljesítményekkel. A második négyes csoportban, a könyörülőknél, a tiszta szívűeknél, a békeszeretőknel és az igazságért üldözötteknél etikai potenciált is lehet gyanítani.

A nyolc boldogmondás összesen 72 szót tartalmaz. Ez az a szent szám, amelyik az Ótestamentumban az Isten népe törzseinek a teljességét jelenti, és itt bizonyára nem csupán mnemotechnikai jelentősége van, és nem is pusztán véletlen, mert pontosan kétszer 36 szóra van felosztva a két négyes csoport egyenként négy verse.

A „selig” kifejezés Luther idejében egybekötötte a mennyei és a földi boldogságot. Ma az egyházi nyelvben ez a kifejezés a világtól idegenné, szemléletességben halványná lett, a világi területen pedig mint sláger- és filmcím elgiccsesedett. Luther az 1. zsoltárban ugyanezt a fogalmat a jó-val fordítja, jó annak, aki nem jár a gonoszok tanácsán. A zsoltár jó-ja nyelvíleg azonos a Hegyi Beszéd boldogjával: szerencsekívánát, üdvözetet. Jézus itt gratulál. Azonban értelmetlen és perverz dolog lenne a szegényeknek az ő szegénységükhöz, a síróknak a sírásukhoz, az éhezőknek az éhezésükhöz gratulálni. A mondás első fele tehát nem adja meg az üdvözlés okát. Az ok a második részben következik. Jézus gratulál a síróknak ahhoz, hogy ők meg fognak vigasztaltatni, az igazságot éhezőknek és szomjúhozóknak ahhoz, hogy ők meg fognak elégtételt. A passzív kifejezés mód — ki fog vigasztalni, ki fog megelégtíteni? — Jézus kortársai számára érthetően jelentette, hogy (a második parancsolatot tiszteletben tartva) itt *Isten* van elrejtetten kimondva: *Isten* fog vigasztalni, *Isten* fog megelégtíteni. Így lehetne tehát a boldogmondásokat fordítani:

3. vers 1. Üdv a lelki szegényeknek: övék a mennyek országa;
4. vers 2. Üdv a síróknak, Isten fogja őket megvigasztalni;
5. vers 3. Üdv az együgyűeknek: Isten fog nékik országot adni;
6. vers 4. Üdv az igazságot éhezőknek és szomjúhozóknak; Isten fogja őket megelégtíteni;
7. vers 5. Üdv a könyörületeseknek: Isten fog rajtuk könyörülni;
8. vers 6. Üdv a tiszta szívűeknek: Isten fog nékik megjelenni;
9. vers 7. Üdv a békességszerzőknek: Isten fogja őket fiaivá fogadni;
10. vers 8. Üdv az igazságért üldözötteknek: övék a mennyek országa.

#### 4. . . . Isten fiai

*Antonius* a megölt *Caesart* pacificusnak, békességszerzőnek nevezte. Ez a jelző rajtuk maradt a római császárokon. Ezáltal kap aktualitást az a politikai csengés, amely az Ótestamentum felől tapad a „béke” szavához. Hiszen a római császárok is Isten fiainak neveztették magukat. Jézus és az ő gyülekezete kisajátítja azt a mondást, amely a cézárokkal kapcsolatban közhasználatú. Ami ezáltal történik, annak beláthatatlanok a távlatai, a dimenziói, a nagyszerűsége. Nem azt akarják ezzel mondani: az igazi békességszerzők nem Róma császárai, hanem mi, szegény keresztyének Galileában és Jeruzsálemben (ilyen gögre a keresztyénség

csak ma vetemedik). A Hegyi Beszéd meghagyja azoknak a hatalmasoknak a dicsőséget a világban, akik békességet szereznek, sőt mi több: a pogány felsőséget beveszi Isten országába. Ez egyvonalba esik a Róma 13-mal. A gyülekezet tudja Jézusnak azt a megítélését a hatalmasokról, amelyet ők maguk nem tudnak. A nagy hatalmú pogány békecsászárok magukat abszolút uralkodóknak, istenfiaknak, isteneknek tartják. A gyülekezet tudja, hogy a cézárok sem nem autonómok, sem nem abszolútok, nem isten-fiak és nem istenek; ők, mint a keresztyének is, az egy Istennek, a Jézus Krisztus Atyjának a fiai azért, mivel Jézus Krisztus emberré és így az ő testvérükké lett. A békességszerzők megkapják a legmagasabb jelzőt, amely csak a boldogmondásokban előfordul. A legragyogóbb üdvkívánság Isten fiainak szól, akik a földön békét teremtenek. A hit optikája számára a föld hatalmasai és hatalmas akciói, meg a hatalomnélküliek és az ő tehetetlenségük Krisztus követésében egy szintre kerül: Isten fiai ők, akik aktívan és passzívan a békét, a világ üdvét készítik.

#### 5. Krisztus a mi békességünk

Egy *Gandhira* lenne szükség, hogy ma ismét demonstrálni lehessen a hatalomnélküliség hatalmát. A keresztyéneknek ezt a mondatot: „Krisztus a mi békességünk”, nem szabad a világi beketörekvésekkel szemben polemikusan használni. Szeretném az Ef. 2, 14–16 .képét így kirajzolni: A törvény kerítését Krisztus lerontotta. Ennek az anyagából készült az ő keresztje. A feltámadott Megfeszített ma mint Béke-ség akar jelen lenni ott, ahol emberek egymással találkoznak. A keresztyének feladata realizálni azt, hogy a találkozások — a nem keresztyénekkal is — ne menjenek el a Jelenvaló mellett, hanem általa, rajta keresztül történjenek. A világban az ellenségeskedést és a gyűlöletet a keresztyének nem közvetlenül, hanem a feltámadt és jelenlevő Megfeszített teste által fenyegetik majd. A keresztyének ellenségeskedése és gyűlölete másokkal szemben újabb szegek lennének Krisztus sebhelyein keresztül. A Feltámadott jelenlétét a keresztyének magatartása fogja tanúsítani, vagy semmi. E „közvetítő” által, a Jézus Krisztus jelenlétébe vetett hit által lesz a keresztyének etikája béke-etika.

*Bonhoeffer* „Nachfolge”-jében így fejt ki a hetedik boldogmondást: „Jézus követői békére hivatnak el. Amikor Jézus hívta őket, megtalálták békességüket. Ettől kezdve nemcsak birtokolniuk kell a békét, hanem teremteniük is. Ezzel lemondanak az erőszakról és a lázadózásról; Krisztus ügyének ilyesmivel soha semmit nem lehetett segíteni. Krisztus birodalma békebirodalom és Krisztus gyülekezetében a békeköszöntés járja. Jézus tanítványai megtartják a békét, amennyiben inkább szenvednek, semhogy másnak szenvedést okozzanak; megőrzik a közösséget, amikor a másik megszakítja azt; lemondanak az önérvényesítésről és féken tartják a gyűlöletet és jogtalanságot. Így jóval győzik le a gonoszt. Így az isteni béke készítői ők a gyűlölet és háború világában. Sehol sem lesz azonban a békéjük nagyobb, mint ott, ahol a gonosszal békében találkoznak és készek tőle szenvedni. A békességszerzők Urukkal együtt fogják a keresztet hordozni, mert a kereszten szerzetelt meg a béke. És mivel ekképp bevonattak Krisztus békeművébe, elhívtak Isten Fia munkájába, azért ők maguk is az Isten fiainak fognak nevezettni.” (Ford: k. i.)

Dr. Gerhard Bassarak

## A „Békeenciklika” és „A vikárius”

Napjainknak kevés szellemi alkotása dicsekedhetik akkora sikerrel, mint XXIII. János pápa *Pacem in terris* kezdetű enciklikája. Április 11-én látott napvilágot az *Osservatore Romanoban*, egyszerűen híre ment az egész világon, úgyszólván minden napilap ismertette, idézte; többfelé hozzáfogtak a lefordításához és részben már ki is adták számos nyelven; tanulmányok jelentek meg róla világi és egyházi, katolikus és protestáns folyóiratokban.

A világhírt a *Pacem in terris* nemcsak szerzője illusztris személyének, hanem tárgyának és tartalmának is köszönheti. A fenyegetett béke ügyében XXIII. János olyan szót tudott kimondani, amely valóban, tettnek is számít. Olyan egyértelműen, határozottan és világosan fordult szembe a háborús erővel, minden teológiai fenntartás nélkül olyan bátran állt ki a békét oltalmazó törekvések mellett, ahogyan erre a protestáns egyházi vezetők és világszervezetek még alig tudták magukat rászánni. A vakációzó, de nem szünetelő második vatikáni zsinat háttérében XXIII. János enciklikájának még külön jelentősége is van: meghatározhatja az előkészítés végső stádiumában a második ülészak elé kerülő tervezetek irányát.

Csak természetes, hogy a Békeenciklika világvisszhangja szokatlanul paradox. A béke megőrzésén fáradozó államférfiak, tudósok, világi és egyházi orgánumok és személyiségek nyomban a legnagyobb elismeréssel üdvözölték XXIII. János megnyilatkozását, tekintet nélkül hitbéli és világnézeti meggyőződéseik azonosságára vagy különbözőségére. A háborús csoportosulások és érdekeltségek képviselői és szócsövei ugyanakkor fagyos fogadtatásban részesítették az új enciklikát; „keresztény-demokrata” vezető politikusok, mint *Adenauer*, *Franco*, *de Gaulle* stb. tudomást sem vettek róla, sajtójuk szürke és semmitmondó vagy éppen támadó cikkeket közölt róla; sőt még a Vatikánon belül is akadtt bíboros, aki sietett kifejezésre juttatni rosszallását. A katolikus félhivatalos sajtó magatartása sem egyértelmű az enciklikával kapcsolatban. Úgy látszik, hogy a pápa döntő kiállása a béke ügye mellett meggyorsította a római katolikus egyházon belül is a polarizálódás folyamatát: az eddiginél világosabban rajzolódnak ki az ellentétes táborok az egyházon belül, bizonyosságául annak, hogy a háború és béke frontja az egész társadalmat, az egyházakat is átszeli.

Ezt a folyamatot a szó szoros értelmében reflektorfénybe állítja az a vihar is, amelyet egy fiatal német író legújabb színdarabja, *A vikárius nyugat-berlini bemutatója* keltett. Ez a dráma az előbbi pápát, *XII. Pius*t viszi a színpadra és állítja a történelem ítélőszéke elé, amiért nem volt hajlandó érvényes, nyilvános tiltakozásra a hitleri német birodalom iszonyatos tömegmészárlásával szemben. A színdarab és annak — különösen Nyugat-Németországban — páratlanul erőteljes társadalmi visszhangja alig választható el a Békeenciklika keltette hullámmástól és komoly figyelmet érdemel.

### XXIII. János az általános és teljes leszerelésért

A *Pacem in terris* legalább olyan figyelmes tanulmányozást és elemzést igényel, mint XXIII. János korábbi enciklikája, a *Mater et magistra*; szorosán össze is függ vele. Reméljük, hogy erre ha-

marosan sort keríthetünk. Addig is a terjedelmes — egész kis könyvet kitevő — mű legfontosabb részeire igyekszünk rámutatni.

Az enciklika bevezetése így hangzik: „Öszentése XXIII. János, Isten kegyelméből való pápa enciklikája tisztelendő testvéreihez, a pátriárkákhöz, primásokhoz, érsekekhez, püspökökhöz és más főpapokhoz, akik az apostoli Szentszékkal közösségben vannak; az egész papsághoz és minden katolikus hívőkhöz; valamint az összes jóakarató emberekhez — minden nép békéjéről az igazság, az igazságosság, a szeretet és a szabadság alapján — XXIII. János pápa tiszteleltre méltó testvéreinek és szeretett gyermekeinek üdvözllet és apostoli áldást küld.” Sok kommentár kiemeli: ez az első enciklika, amely „az összes jóakarató emberekhez” is szól, tehát nemcsak a római egyházhoz. Figyelmet érdemel, hogy külön szól a római egyház főpapjaihoz, papjaihoz és hívőihez; nem szól külön a nem-római keresztényeknek, hanem általában „az összes jóakarató embereket” szólítja meg.

A Bevezetés a világegyetem rendjével foglalkozik és benne az emberek rendjével; idézi a Róma 2:15-re hivatkozva, hogy Isten az embereknek „szívükbe írta a törvény megselekvését, lelkiismeretük tesz nekik erről bizonyosságot”. Mint-hogy az idézett vers kifejezetten olyan „pogányokra” vonatkozik, akiknek Pál szerint nincs ugyan kijelentésük, mégis Isten akarata cselekszik, szemben azokkal a hívőkkel, akik a vett kijelentés dacára Isten akarata ellen járnak el — a pápa már itt, a bevezetésben megalapozza a befejező rész főpásztori intelmét a katolikusokhoz: „Találkozzanak és jussanak megértésre az Apostoli Szentszéktől elvált keresztényekkel éppen úgy, mint az olyan emberekkel, akiket Jézus Krisztus hite ugyan nem világosított meg, de él bennük az ész világossága és megvan bennük a természetes becsület”. A pápának ez a teológiai meggyőződése egyébként az egész enciklikát áthatja.

Az enciklika első része foglalkozik az embernek, mint személyiségnek a jogaival és kötelességeivel. A jogok között felsorolja „az élethez, a testi sérthetlenséghez, a méltó életszínvonalhoz szükséges és elégséges anyagi eszközökhöz, kiváltképpen az élelmezéshez, ruházathoz, lakáshoz, pihenéshez, gyógykezeléshez, szociális szolgáltatásokhoz” való jogot, továbbá a jó hírnévhez, meg a művelődéshez való jogot; azt a jogot, hogy mindenki „igaz lelkiismeretéhez híven tisztelje Istent”, a jogot a családi állapot szabad megválasztásához, az igazságos munkabérhez, amely „az emberi méltósághoz illő életszínvonalat biztosítson a dolgozónak és családjának”. Az emberi életből fakadó jónak minősíti az enciklika a javak magántulajdonának, közöttük kiemelten a termelőeszközök magántulajdonának a jogát is, ami „megfelelő eszköz az emberi személyiség megerősítéséhez és a felelősség gyakorlásához”, bárha a magántulajdon jogának „szerves része a szociális funkció”. (Itt az enciklika nem számol azzal, hogy „a termelőeszközök magántulajdonának joga” az emberiség óriási többsége számára eleve illuzórikussá teszi ezt a jogot, meg az előbb felsorolt többi jogokat és „szociális funkciókat” is.)

Részletesen foglalkozik az enciklika a személyiség jogai és kötelességei között „a természettörvényben gyökerező, abból táplálkozó megbontha-

tatlan kapcsolatokkal, a kölcsönös együttműködés-sel, igazságban, szeretetben és szabadságban való együttéléssel". A mi korszakunknak három vonását emeli ki ebben a vonatkozásban: „a dolgozó osztályok gazdasági és társadalmi felemelkedését, azt a jogos követelésüket, hogy emberszámba vegyék őket a közösségi élet minden szektorában: a gazdasági, kulturális és politikai élet minden területén"; a nő térfoglalását a közéletben; az emberiséget alkotó nemzetek társadalmi és politikai átalakulását, amelynek következtében „nincsenek többé uralkodó és alárendelt népek: az összes nemzetek független politikai közösségeket hoztak vagy hoznak létre". (E helyen és az enciklika több más pontján is találkozunk olyan megállapításokkal, amelyek inkább kegyes óhajokat vagy megvalósítandó célokat tükröznek, semmint az elnyomott népek, fajok, osztályok helyzetét.)

Az enciklika második része „Az emberek és a közhatalom kapcsolata az egyes politikai közösségekben" cím alatt fejtegeti az állampolgároknak a közéletben való részvételét, az alkotmányjog kialakulását, a közhatalom isteni eredetére vonatkozó római katolikus teológiát, elsősorban a Róma 13. és egyes pápai enciklikák alapján; ezek között különösen XII. Pius megnyilatkozásait idézi sürűn.

A harmadik rész szól a „politikai közösségek kapcsolatairól". Rámutat, hogy a világ egyre inkább válik olyan egységgé, amelyen belül az egyes államok sorsa szoros összefüggésben van a többi állammal. Vannak azonban gazdag és vannak szegény országok; vannak hatalmas és vannak kiszolgáltatott helyzetben élő országok. Ennek megállapítása után tér rá az enciklika a világpolitika mai fő kérdésére.

„Fájdalommal látjuk — írja —, hogy a gazdaságilag legfejlettebb államok miként gyártottak és gyártanak ma is roppant fegyvereket, miként emésztik fel erre a célra a szellemi erőforrások és a jövedelem rendkívül nagy részét; ez államok polgárai nem csekély áldozatokra kényszerülnek, míg más államok emiatt nélkülözik a fejlődésüket és haladásukat előmozdítani hivatott támogatást". A pápa elítéli azt a sokat hirdetett nézetet, hogy a fegyverkezés, különösen az atomfegyverkezés egyensúlya volna a béke alapja, sőt „a fegyverkezési hajsza miatt az emberiség kénytelen egy elképzelhetetlen méretű katasztrófa lidércnyomása alatt élni". Nincs kizárva, hogy „egy véletlen és ellenőrizhetetlen eset is mozgásba hozhatja az egész hadigépezetet". De maga az atomkísérletek folytatása is végzetes következményekkel járhat a földi életre. Ezért „az igazságosság, az okosság és az emberiség követeli, hogy vessenek véget a fegyverkezési versenynek, kölcsönösen és egyszerre csökkentsék a meglévő készleteket. tiltsák el az atomfegyvereket és jussanak el a hatékonyan ellenőrzött leszereléshez. Fel kell azonban ismerni, hogy a fegyverkezés hatékony csökkentése, sőt felszámolása lehetetlen vagy majdnem lehetetlen, ha ugyanakkor általános leszerelés nem megy végbe". A józan ész nevében a pápa követeli, hogy „a fegyverek egyensúlyán alapuló béke helyére a kölcsönös bizalom alapuló, a lelkek megébékülését is jelentő békét kell tenni".

A továbbiakban a pápa kéri, hogy „a legmagasabb és leghivatottabb szervezetekben vitassák meg alaposan az államok közti viszony világviszonylatban való békés rendezésének kérdését: állítsák helyre ezt a viszonyt a kölcsönös bizalom, az őszinte tárgyalások, a vállalt kötelezettségek hű betartása alapján. Tárgyaljanak mindaddig, amíg

meg nem találják az alkalmás kiindulópontot a becsületes, tartós, gyümölcsöző megegyezés felé." Hivatkozik a pápa arra, hogy az emberek között egyre jobban terjed a meggyőződés: „a népek közötti ellentéteket nem fegyveres úton kell megoldani, hanem tárgyalások útján", és kimondja a fontos, minden háborús teológia alapját megsemmisítő elvet: „a modern fegyverek által okozható óriási pusztítás és végtelen szenvedés következtében szinte elképzelhetetlen az a gondolat, hogy az atomkorszakban a háborút az igazság eszközeként lehetne használni". Minthogy a háborús érdekeltiségekhez közel álló egyes nyugati ún. morál-teológusok az atomháború eltiltására irányuló követelésekkel szemben azt szokták felhozni, hogy szerintük lehetséges olyan — isteni — igazság, amelynek védelmében még az atomháború is igazolható, a pápának ez a kijelentése a jövőre nézve minden ilyen hivatkozást lehetetlenné tesz — legalábbis a római katolikus teológia számára.

Az enciklika negyedik részében a pápa az államok és a világközösség viszonylatával foglalkozik és azt fejtegeti, hogy az emberiség mai fejlettségi fokán elengedhetetlen egy világpolitikai hatalommal és tekintéllyel felruházott szerv kialakítása. Az Egyesült Nemzetek Szervezetét olyan eszköznek látja, amely ennek a célnak a megvalósítására alkalmas lehet.

A befejező ötödik rész felhívja a hívek figyelmét, hogy „kötelességük aktívan részt venni a közéletben és hozzájárulni a közjó megvalósításához mind az emberiség nagy családjában, mind a saját politikai közösségük kebelében". Végül pedig, mint erre már utaltunk, arra hívja fel a katolikusokat, hogy „igyekedjenek a nem-római keresztényekkel és a nem hívő emberekkel is megértésre jutni azoknak a gazdasági, társadalmi és politikai céloknak a megvalósítására, amelyeket a közjó követel". Igen figyelemre méltó, hogy az enciklika itt különbséget tesz a „tévedés" és a „tévedést elkövető ember" között, „még az esetben is, amikor valláserkölcsei tévedésről van szó". Kifejti, hogy „aki téved, az mindennek előtt és mindenkor emberi lény, aki minden esetben megőrzi személyi méltóságát és annak megfelelően kell vele mindenkor bánni". Hangoztatja, hogy „a tévedésből bármikor kiszabadulhat az ember, aki életének egy bizonyos pillanatában nem rendelkezik a nit világosságával; aki ma még téves nézetekhez ragaszkodik, az esetleg már holnap megvilágosodhat és hihet az igazságban". Végül „A béke fejedelme" alcím alatt kifejti, hogy „Meváltónk a béke fejedelme, aki békességet hagyott reánk és ennek a békének megőrzését, megvalósítását, elsősorban a leggyöngébbek, a segítségre és védelemre szorulóknak javára, minden jóakarató ember kötelességévé tette".

#### *Pozitív és negatív visszhang*

Említettük, hogy a Békeenciklika milyen ellentétes visszhangot váltott ki a háború és a béke arcvonalának két oldalán. Egyetértésüket fejezték ki vele és üdvözölték a Béke Világtanács vezetői, a béketábar több vezető politikusa. Az Il Giorno című olasz polgári lap igazgatójának adott nyilatkozatában Hruscsov miniszterelnök az enciklika felől feltett kérdésre a következőket felelte:

— XXIII. János pápa realiztikus álláspontot foglal el korunk időszerű kérdéseinek egész sorában, elsősorban pedig a béke és a leszerelés kérdésében. Üdvözöljük XXIII. János pápának a béke

javát szolgáló megnyilatkozásait. Legutóbbi enciklikájában a pápa síkra szállt a fegyverkezési verseny megszüntetéséért, a nukleáris fegyverek eltiltásáért, a nukleáris fegyverkísérletek beszüntetéséért, a hatékony nemzetközi ellenőrzéssel végrehajtott leszerelésért, az államok békés együttéléséért, az államok és a népek egyenjogú kapcsolataiért, a háborús pszichózis megszüntetéséért. Meg kell látni, hogy ezek a megnyilatkozások a háború egész veszélyének reális megértésén alapulnak. Azt hinné az ember, hogy Nyugaton, ahol a katolikus egyház fejének szavait minden esetben valamiféle megfellebbezhetetlen törvénynek tartják, ezeket a felhívásait szintén úgy tekintik és fogadják. Kétségteljes azonban, hogy a pápának a békéről szóló szavai nem találtak helyeslésre több olyan nyugati politikusnál, aki a fegyverkezési verseny híve. Mi kommunisták, nem fogadunk el semmilyen vallási nézetet. Ugyanakkor abból a meggyőződésből indulunk ki, hogy a béke megvédésére egyesíteni kell minden erőt — mondotta a Szovjetunió miniszterelnöke.

Az enciklika kiadásának időpontja tudvalevőleg egybeesett az olaszországi választási harc végső szakaszával. A keresztény-demokrata párt egyes vezetői attól tartottak, hogy az enciklika hatásaképpen újabb hívő tömegek fordulnak majd el tőlük. Ezért lanjaik hallgattak az enciklikáról. Az olasz kommunista párt nem titkolta, hogy az enciklika „új lehetőségeket nyit a katolikus és a kommunista világ közötti párbeszédre”, mint azt Pietro Ingrao, a párt egyik titkára kifejezte. Bergamóban, a pápa városában, a keresztény-demokraták elvesztették abszolút többségüket és egyes jobboldali lapok közvetett módon, de világos utalással a pápát kárhóztatták, bíralták a kereszténydemokraták választási vereségéért. „A választók tehát különbséget tettek a pápa állásfoglalása és a keresztény-demokraták között.”

A választási harcban maga Ottaviani bíboros, a Vatikán integralista szárnyának vezetője is nyilván beavatkozott egy előadással, amelyet Andreotti hadüzevminiszternek, a keresztény-demokrata párt jobbszárny vezetőjének meghívására a tisztikarnak tartott: Hit és Haza cím alatt. Kifejtette, hogy „nincs semmiféle meggyőzési lehetőség katolikusok és marxisták között”, hangoztatta, hogy az 1949-ben kiadott vatikáni tilalom a kommunistákkal való együttműködés ellen érvényben van, és óvott „attól az ötödik hadoszloptól, amelynek szíve bizonyos értelemben a másik oldalon van”.

Megállapítható, hogy XXIII. János pápa és Hruscsov miniszterelnök üzenetváltásai, a pápa zsinati megnyilatkozásai, a Békeenciklika megjelentetése, majd a Balzan-békedíj átvétele alkalmával Alexej Adzsubejnek, az Izvesztyija főszerkesztőjének és feleségének, Rada Hruscsov asszonynak pápai fogadása általános riadalmat keltettek a hidegháború egyházi, katonai, politikai és gazdasági köreiben. Ha bizonyos tartózkodással is, de megszólaltak a kritikai hangok: „a jelenlegi pápa pásztori készsége a kapcsolatok felvételére a Nyugat politikai fellazítására vezethet a kommunizmussal szemben és irritálhatja azokat a hívőket, akiknek totalitárius és egyúttal ateista rendszerben kell élniük” (Herder Korrespondenz 1963. máj. 365). A nyugatnémet katolikus sajtó is hangot adott ilyen bírálatoknak. A vatikáni rádió sietett hangoztatni, hogy „a kapcsolatokat mindkét oldalon szűk határok között vették fel”; idézték magának Adzsubejnek azt a nyilatkozatát, hogy „az ateizmus és a vallás

között nincs semmiféle koegzisztencia, ha igaz is az, hogy a világnézeti ellenfelet kizárólag békés eszközökkel lehet és szabad annak az ellenkezőjéről meggyőzni, amit eddig hitt” (Messaggero 1963. márc. 16). Ugyanakkor több mint tíz évre visszamenőleg felmelegítették a szovjet sajtó cikkei, amelyek a kommunistákat a vallásos nézetek elleni küzdelem fokozására hívták fel. A Herder Korrespondenz legutóbbi száma több cikkben isvekszik megnyugtani azokat, akik a mostani pápa politikájától az egyházat féltik. Kifejti, hogy a pápa csak meg akarja szilárdítani a római egyház helyzetét a szocialista országokban, ahol „meghívottak az egyháznak bizonyos szabad teret a saját falain belül”; ki akarja hozni elszigetelt helyzetükből a római püspököket. Ugyanakkor a katolikus folyóirat megértést kér a pápa általános elvei irányában is, aki „új horizontokat nyitott az egyház küldetése számára egy szekularizált társadalomban”. XXIII. János „pápaságának kezdete óta egyik középponti ügyének tartja a béke megőrzését. Ez a törekvése a Békeenciklika kiadásával érte el csúcspontját és teológiai megalapozását. A pápa kezdetől fogva megmutatta, hogy nemcsak egy lehetséges atomháború megakadályozása a célja, hanem elsősorban ezt jelöli meg, hanem egy olyan békés magatartás kialakítása, amelyre a két világháború fájdalmas tapasztalatai alapján lassanként megérett az emberiség. A pápa ezekben a békefáradtságokban mindig a kormányok, a hatalmi tömbök és kormányrendszerek felett állónak tekintette magát és az egyház nemzetek felett álló semlegességét saját szavai szerint nem valami tisztára passzív értelemben fogta fel, hanem a bizonyosságtétel jellegével értelmezi. Szerinte az egyház köteles az emberiséget olyan nyelvezetre, magatartásra és olyan intézmények bevezetésére bátorítani, amelyek biztosítják a béke tartósságát. Az egyház tevékenysége nemcsak negatív, nemcsak abban áll, hogy a kormányokat óvja a fegyveres megoldásokba való meneküléstől; az egyház tevékenységének hozzá kell járulnia a béke embereinek formálásához, akiknek békés a gondolkodásuk, a szívük, a kezük. Az evangéliumban boldognak mondott békeszerető emberek nem tétlenek hanem a béke aktív alakítói. Ezért a béke embereinek képesnek kell lennie arra, hogy a saját jogainak érvényesítésében is mértéktartó legyen és olyan nyelvet használjon, amely mindenkit tisztel, még akkor is, ha valamely vádat kell visszautasítani vagy az emberi személynél, a család és a társadalom szent örökségét kell védelmezni” (Herder Korrespondenz 1963. május. 358.)

Az Egységítőkarsághoz közelálló folyóirat kifejti azt is, hogy a pápa az egyházat „ki akarja kapcsolni azokból a politikai kötelékekből, amelyekkel útját a történelmen keresztül összekötötte: már zsinati megnyitó beszédében is megmondotta, hogy korábban a földi uralkodók hamis szolgálatokra vették rá az egyházat és senki se tagadhajta, hogy a modern élet új viszonyai legalább azzal az előnnyel járnak, hogy számtalan olyan akadályt küszöbölnék ki, amelyekkel valamikor a világ fiai az egyház szabad tevékenységét akadályozni szokták.” (Uo.)

A Herder Korrespondenz olyan messze megy, hogy az új irányzattól megriadt vatikáni jobbszárny megnyugtató felhozza: névnapja alkalmával a bíborosok előtt a pápa „közvetve utalt a maga döntéseire és igazolta magatartását”. Szent József példájára hivatkozva kijelentette: „Akinek hite van, az nem fél; nem riad meg az események-

től, nem pesszimista, nem veszíti el az idegeit. Szent Józsefnek ezek a tulajdonságai bátorsággal töltenek el Bennünket. A szellemnek ebből a derűjéből kap a Pápa alázatossága szakadatlan ösztönzést. Ez a derű nem az emberek és a történelem félreismeréséből ered és nem hunyja be szemét a valóság előtt. Ez a derű Istentől jön...” (Osservatore Romano márc. 18.)

#### *Az új zsinati ülészak előkészületei*

Megállapítható az is, hogy a pápa határozottan folytatja az egyház belső reformjának azokat a kezdeményezéseit, amelyek már az első ülészakon nyilvánvalóvá lettek. *Mirabilis ille* kezdetű, a zsinati atyákhoz intézett körlevelében figyelemzeti őket, hogy „a zsinat nincs félbeszakítva”; a tárgyalások az egyes bizottságokban és a koordinációs bizottságban tovább folynak. A zsinati határozatokra vonatkozólag kijelenti: „Magától értendően a pápa szabja meg a zsinat irányvonalát, aki azt egybehívta; a püspökök feladata ez irányvonalak szerint biztosítani a zsinat szabad folyását. Természetes lesz, hogy a pápa hivatalos és végleges formában megerősítse a zsinati határozatokat, amelyek az ő apostoli tekintélyéből kanják törvényerejüket. A zsinati atyák feladata a szent dekrétumokat olyan módon javasolni, hogy érett megfontolásra alkalmasak legyenek”. A kánonjog által megszabott zsinati szabályok tehát minden ponton érvényben maradnak, kizárólag a pápa döntésétől függ, hogy kötelező jogszabályok lesznek-e az egyházra nézve az első ülészak határozataiból. A *Mirabilis ille* határozottan elutasítja azokat a javaslatokat, amelyek új áhítatformákat akarnak bevezetni a katolikus egyházba. „A katolikus egyház valóban királynő az Isten jobbán, aki a népek szemeláttára arannyal átszőtt gazdag öltözetben (Zsoltár 45, 10.) áll mellette. Szerkezete, amely által csodálatos kapcsolatban egy testté tartatik össze, a pápa primátusából, az egyházmegegyéből és a parókiákból áll; fel van ruházva a szent liturgiával, a nagyon régi és az újabbban bevezetett szertartásokkal és elegendő alappal rendelkezik arra, hogy szilárdan egybefoglalt egységben megálljon és másfelől a nyilvános és magános imádságok különböző szükségleteit kielégítse.”

Beszél a pápai körlevél a nem-római zsinati megfigyelőkről. Örömmel állapítja meg, hogy „a meghívásokat, amelyeket az egyháztól elszakadt és ennek ellenére a keresztyén névvel dicsekvő testvérek kaptak mint megfigyelők és tanúk a vatikáni zsinat eseményére, rendkívül boldogan, sokat ígérő és figyelemre méltó módon fogadták el. Ami Bennünket illet, mi készek vagyunk megfontolni, vajon ez a tény nem mutat-e máris arra, hogy sok lélek közeledik annak az imádságnak a mély megértéséhez, amelyet Krisztus az ő szenvedésének titokzatos előestéjén az Atyához intézett (Ján 17). Bizonyára vizsgálató a megállapítás, hogy sok, az Apostoli Széktől elszakadt testvér jól fogadta a zsinatot. De mennyivel átfogóbb és gazdagabb áldást nyerünk majd, ha a mi tiszta és őszinte szeretetünk meleg lehelete a tökéletes igazság hitvallásában mindazokat eléri, akik arra hivatottak, hogy velünk együtt az azonos hitet és azonos üdvösséget elérjék Krisztusban és az ő egyetlen aklában. Ez Isten ama titokzatos tanácsvégzésére céloz, amelyben úgy tetszik Nekünk, máris megpillanthatjuk első fényét annak az óhajtvá vágyott napnak, amelyet Krisztus Urunk oly forró kívánsággal, hittel teljesen közeledni látott: »Más juhaim is vannak nekem, nem ebből az akolból

valók, azokat is elő kell hoznom és lesz egy nyáj és egy pásztor» (Jn 10, 16). Milyen szent öröm töltene el Bennünket, ha ezekkel a juhokkal együtt szemlélhetnénk a János evangéliuma 10. fejezetének drága képeit és olvashatnánk az Úr Jézus szavait, mindenekelőtt azt a helyet, ahol Krisztus figyelmeztet: »Én vagyok az ajtó. Nevezetesen az az ajtó, amelyen át a juhok belépnek. Ha valaki általam lép be, megszabadul és bemegy és legelőt talál» (Jn 10, 9) Bizakodó szívvel ismételjük a kívánságot, bárcsak az oly boldogan kezdett második zsinat Isten kegyelméből az egyházban felébresztené a lelki erőnek olyan gazdagságát és a katolikus apostolság előtt olyan széles mezőt nyitna meg, hogy az emberek Krisztus menyasszonyától vezetve elérjék azt az emelkedett és óhajtott célt, amelyhez még nem juthattak el.” Eddig a *Mirabilis ille*. A *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* (1963, 9.) emlékeztet: XXIII. János „koronázási beszédében a juhok ajtajára vonatkozó ígét a pápaságra vonatkoztatta, s ha most e helyen nem is mondja ezt ki közvetlenül, de nyilván ez az értelmezés áll megnyilatkozása mögött. A János 10, 9. verséből a pápa elhagyott egy fontos vonást: mind a görög szöveg, mind a Vulgata fordítás szerint: »...és bemegy és kimegy és legelőt talál». És éppen itt van a zsinat problémája. A pápa bizonyára mindent megtenne, hogy a római egyházat hívogatóvá tegye. Ő már látja az elszakadt testvéreket közeledni, hogy Krisztus aklába belépienek. De hogy a római egyháznak Krisztus aklával való azonosítása mellett azok, akik benn vannak, hogyan mehetnek ki is, ezt nem látja a pápa és mindmáig mi sem látjuk” — mondja a lap.

Ugyanabban a számban *Bea* bíborosnak, az Egységtitkárság vezetőjének egy legutóbbi előadásából idézik: „Az elszakadt testvérek is, habár nem korlátlan értelemben, gyermekei az egyháznak és ezért szükségképpen tárgyai anyai gondoskodásának. Ezért elháríthatatlan kötelessége mindent megtenni, hogy visszavezesse őket a saját kebelébe, hogy teljes életük legyen, élvezhessék gyermeki jogait és kiváltságait, és az egyház mindig is tudatában volt ennek a kötelességének”. „Más szavakkal: *Bea* bíboros se tud nekünk mást kínálni, mint az ő egyházát és ebben a tekintetben valóban *Ottavianit* kapjuk *Bea* kezéből és pedig azért, mert mindketten, *Bea* éppenúgy mint *Ottaviani*, hű sáfárai a maguk egyházának” — írja a *Materialdienst* (1963, 8.) a Német Evangéliumi Szövetség folyóirata.

A pápához oly közelálló bíboros az egyház egységéről sokfelé tartott előadásaiban sohasem mulasztotta el annak hangsúlyozását, hogy „a katolikus egyház kötelessége a katolikus dogmát a maga egész terjedelmében megőrizni”. A nem-római keresztyénekhez — az ő szavajárása szerint az elszakadt testvérekhez — szerinte anyai érzülettel kell a római egyháznak viseltetnie; „az egyetlen határ, amelyet ez a szeretet nem hághat át: a saját hitünk rendíthetlensége és a katolikus dogmák abszolút integritása”. Nagyon fontos, hogy ezt az elhatárolást a protestáns egyházak, különösen az ökumenikus eszmecserében részt vevő képviselők, vegyék komolyan, máskülönben olyan illúziók ígétébe esnek, amelyekből annál keservebb lesz az ébredés.

A II. Vatikáni Zsinat első ülészakának befejezése óta végbement események és a második ülészak előkészületeiről napvilágra jutott értesülések két lényeges megállapítást engednek meg:



1. XXIII János pápa a *Pacem in terris* enciklika kiadásával nagy szolgálatot tett a világbéke ügyének, az egész keresztyénségnek is. Összefoglalva és újból kifejtve a római katolikus teológia tételeit és idézve elődeinek — köztük elsősorban XII. Piusnak — a nyilatkozatait, XXIII. János pápa a háború feltétlen elutasítása, a világbéke feltétlen megóvása mellett száll síkra; erre hívja fel egyházát és az egész emberiséget.

Teljes helyesléssel tehetjük magunkévá azt a közleményt, amelyet a Prágai Keresztyén Békekonferencia „Béke és ökumené” elnevezésű állandó tanulmányi bizottsága Moszkvában április 24-én Nyikodim érsek elnökletével tartott üléséből kiadott: „Örömmel és hálával köszöntötte a bizottság XXIII. János pápa magatartását és nyilatkozatait, különösen a *Pacem in terris* kezdetű enciklikát, amely fontos ökumenikus hozzájárulás a béke ügyéhez” (Reformátusok Lapja 1963. máj. 19.).

2. A római katolikus megnyilatkozások legkisebb kétséget sem hagynak afelől, hogy a római egyház semmit sem engedett a saját dogmatikai alapállásából az egyház és a teológia alapvető kérdéseiben. Változatlanul megtagadja, hogy a többi egyházat is elismerje egyháznak; változatlanul vallja, hogy a keresztyénség egysége a római katolikus egyháznak meg van valósítva és az egység egyetlen útja: a többi egyház visszatérése a római egyházba. E tan „kifejtésében”, a nem-római keresztyének érzékenységéhez, ízléséhez, „korunk követelményeihez” való alkalmazásában a római katolikus egyháznak — legalábbis legjobb indulatú — vezetői hajlandók igen messze elmenni, csak éppen a lényegből semmit sem hajlandók engedni. Őszintén szólva ezt aligha is tehetik, hiszen az egyház tanítói hivataláról vallott felfogásuk, amely végül is a csatlakozhatatlanság dogmájához vezetett, elvileg lehetetlenné teszi valamely régebbi hivatalos álláspont revízióját, tévesnek nyilvánítását. Ennek folytán az újabb pápai enciklikák is kénytelenek ahhoz a módszerhez nyúlni, hogy ők csak „megismétlik és újra kifejtik” az egyház eddigi tanítását; annak érdekében a korábbi hivatalos megnyilatkozásokból hangsúlyozzák és idézik a jelenlegi álláspontjuknak megfelelő részleteket; elhallgatják, illetve háttérbe állítják a ma meg nem felelő részleteket. Vannak azonban olyan döntő kérdések, amelyekre csak igennel vagy nemmel lehet végeredményben felelni; a reformáció éppen ilyen kérdéseket állított szembe a római egyházzal, amelyekre az rosszul felelt és máig is kitart tévedései mellett. (Lásd *Pákozdy László* 12 kérdését Rómához, *Teológiai Szemle*, 1960. 206. l.)

Egyet kell értenünk a Református Világszövetség európai területi bizottságának Debrecenben tartott ülésével, amikor záróközleményében reményét fejezi ki a római katolikusokkal való kapcsolatok javulására, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy „a fát gyümölcsseiről ismerik meg” és kijelenti: „nagy tévedés lenne, ha valaki azt gondolná, hogy a református egyházak a római egyház kebelébe való visszatérés útján indultak el, vagy ha valaki azt képelné, hogy a római egyház rálépett a protestantizmus útjára” (Reformátusok Lapja 1963. máj. 19.).

Ez a nyilatkozat nyilván nemcsak a református egyház, hanem az egész protestantizmus magatartásának tisztázását is elősegíti és alkalmas arra, hogy a római katolikus propaganda által sokfelé megzavart gyülekezeteket megnyugtassa.

Igen fontos kérdés húzódik meg annak a viharnak a hátterében is, amely még ma is kavargó Rolf Hochhuth 32 éves hamburgi író Nyugat-Berlinben előadott „keresztyén szomorújátéka”, A vikárius (Der Stellvertreter) körül. A könyv alakban is, számos dokumentum kíséretében kiadott dráma hőse egy fiatal olasz jezsuita szerzetes, Riccardo Fontana, akinek atyja, egy XII. Pius-hoz közelálló római gróf, a Vatikán befolyásos pénzügyi tanácsadója. A tehetséges ifjú szerzetest, akinek minden esélye megvolna a gyors előmenetelre a vatikáni hierarchiában, egy diplomáciai misszióval Berlinbe küldik a háború alatt, ahol közvetlenül egy magas állású SS főember bizalmas közléséből hiteles értesüléseket szerez a megsemmisítő-táborok, a gázkamrák, a zsidókérdés hitleri „végső megoldása” tényeiről. Hazatérve mindent elkövet, hogy egyházát, magát a pápát is diplomáciai közbelépésre vagy nyilvános tiltakozásra bírja rá a tömegmészárlás ellen. Politikai megfontolásokra hivatkozva elutasítják. Végül egy drámai jelenetben maga a pápa is igyekszik meggyőzni a fiatal pátert arról, hogy „magasabb érdekek” — Hitler kommunistaellenes „keresztes-háborújának” érdeke, a római katolikus egyház féltése, végül „maguknak a zsidóknak a várható reitorziótól való megóvása” — hallgatást tanácsolnak egyházának. Riccardo lelkiismerete számára csak egy út marad nyitva: feltűzi a sárga csillagot, csatlakozik az Auschwitzba hurcolt római zsidók menetéhez és maga is velük pusztul a koncentrációs táborban.

Érthető, hogy ez a darab szenvedélyes vitákat váltott ki a nyugati sajtóban. A katolikus egyház eleinte megpróbálta megakadályozni az előadást, majd pedig újságcikkek és tanulmányok egész sorával próbálta megcáfolni Hochhuthnak azt a tézisért, hogy egy nyilvános pápai tiltakozás megállíthatta volna a nemzetiszocialista tömeggyilkosok őrjöngését. A nyugat-berlini egyetemi hallgatók ankétján, ahol a szerző is és a darab neves rendezője, Erwin Piscator is felszólt, Heinrich Grüber prépost az egész keresztyénség közös felelősségére mutatott rá, amelynek „antijudaista” teológiája vezetett el teljes csődjéhez a hitleri rémuralom idején. (Gondoljunk itt a magyar egyházakra is, amelyeknek teológiája a zsidókérdésben végül is az egyházi vezetők szomorúan emlékeztető felsőházi beszédeiben, a zsidótörvények elfogadásában csapódott le és ezáltal szentesítette a haláltáborokba vezető út megnyitását.)

Maga a fiatal szerző arra mutatott rá, hogy feladatának „a le nem győzött múlt” hiteles bemutatását tekintette, „nehogy még egyszer bűnössé váljunk”. Darabja szerint ugyanis XII. Pius arra hivatkozva vonakodik Hitler útjába állni, mert „egyedül az mentheti meg Európát” — a kommunizmustól. Kifejtette Hochhuth, hogy „Hitlert sokan már újra egészen elfogadható embernek tüntetik fel, akinek csak az a hibája volt, hogy nem szerítkezett a kommunizmus elleni harcra”. Darabját azért írta meg, a pápát ezért vitte színpadra, mert ítéletet akart tartani a felett az egész gondolkodás felett, amely opportunisták mérlelésekre hivatkozva hajlandó hallgatásával támogatni egy új, világméretű tömegvérengzés kirobantását is.

A berlini püspökség egyik munkatársa, Mgr. Klausner, akinek atyját, az Actio Chatolica vezetőjét az SS 1934-ben meggyilkolta, támadta ugyan

a darabot, elismerte azonban, hogy „egy másik pápa talán másképp oldotta volna meg a kérdést”.

Itt kapcsolódik A vikárius körül zajló vihar a Békeenciklika és XXIII. János pápa személyének kérdéséhez. Azok a jelenségek, amelyek XXIII. János pápa trónralépése óta, különösen pedig a II. Vatikáni Zsinat megnyitása óta a római egyház hierarchiáján belül lejátszódnak, jogosulttá teszik a kérdést, vajon „egy másik pápa” vállalná-e XXIII. Jánosnak a háború és béke kérdésében tett nyilatkozatait és magát a Pacem in terris enciklikát? Kifejezetten ugyan — a fent érintett dogmatikai okok folytán — aligha dezavualhatná, sőt esetleg még idézne is belőle, csak éppen aképpen „ismételné és fejtené ki újra”, hogy a háborús erőket, az ateizmus elleni kereszteshadjárat zászlóvivőit támogatná vele.

A zsinat megnyitása idején az egyik francia napilap anekdotája járta be a világsajtót: egy fiatal püspök azt panaszolta volna a pápának, hogy egyházmegyéjében nem tud boldogulni, mert elődjének, egy nagyszabású, tehetséges embernek az emléke megbénítja elhatározásaiban. XXIII. János ezt felelte volna: „Fiam, tedd azt, amit én. Nehéz helyzetekben mindig arra gondolok, hogy mit tenne most XII. Pius és — az ellenkezőjét csinálom.” Nem véletlen, hogy a zsinat megnyitása után egy olasz katolikus lap lírai eszmefuttatást közölt arról, hogy XII. Pius szelleme milyen szomorúan járja be éjszakánként azokat a helyeket, ahol most „az istentelennel való megbékélés” politikáját indították el. Magukat katolikusnak nevező, igazában a nemzeti-szocializmus demagógiáját űző, főként nyugatnémet lapokban habzó szájjal támadják nemcsak az enciklikát, hanem magát a pápát is: azt ajánlgatják neki, hogy szakítson a „dilettáns” politizálással, sőt legokosabban tenné, ha lemondana és „hozzáértő” utódnak engedné át egyháza vezetését. De komoly helyeken is elhangzottak aggodalmat keltő nyilatkozatok.

Hogy ma a béke nagy és szent ügye választja szét igazában a lelkeket, azt a Békeenciklikával kapcsolatban rendkívül jellemzően illusztrálja az Egyesült Államok elnökének nyilatkozata is, és e nyilatkozatnak — ugyancsak nyugatnémet, csak éppen „a másik Németország” szellemét tükröző — kommentárja. Újságírók kérdésére, hogy mi a véleménye az enciklikáról, Kennedy elnök így felelt: „Minden szavával egyetértek.” Erről a megnyilatkozásról így ír Karl Graf von Westphalen a Blätter für Deutsche und Internationale Politik c. kölni folyóirat májusi számában:

„Sok oldalról — különösen politikusok — »történelmi okmányoknak« nevezték az enciklikát. Ha ez a megállapítás azt akarja mondani, hogy ez a dokumentum alakító hatással bele akar nyúlni a történelem menetébe, akkor az ilyen értékelés mindenesetre vitathatatlan; az idézett formula semmire sem kötelező általánosságá egyúttal arra is vall, hogy a megállapítás mögött tanácstalanság és értelenség húzódik meg. Az Egyesült Államok elnöke, maga is katolikus ember, kijelentése szerint »egyetért a pápai enciklika minden mondatával«. E kijelentésen egészen világosan meglátszik — a pápai körirat mérete és jelentősége folytán bizonyly megmagyarázható — értelenség. Itt ugyanis nincs helye a pusztá egyetértésnek. Az enciklika értelmét teljesen elhibázza, aki annak kijelentéseit csak intellektuálisan vizsgálja és helyesnek ismeri el — ezzel még szinte semmit sem tett. Sokkal inkább azon fordul meg a dolog, hogy az

enciklikát a belőle értelemszerűen következő politikai cselekvés irányvonalának ismerjük el...”

„...Bizonyára vannak emberek, köztük katolikusok is, akik kényelmetlennek és bosszantónak érzik az enciklika intését — folytatja Westphalen gróf — hiszen ez tőlük gondolkodásuk gyökeres megváltoztatását, sőt talán az olyan, eddig keresztyén címke alatt folytatott politikájuk feladását is követeli, amelyetől a pápa most a jogosultság utolsó látszatát is megvonta... Kötelesek vagyunk világosan kimondani: az enciklikának a leszerelésre irányuló kijelentései visszavonhatatlan és végleges elítélését tartalmazzák annak egész politikának, amelyet Németországban is éppen olyan párt folytat ma, amely magát keresztyénnek nevezi és amelyet katolikusok vezetnek; politikusaink a katonai elrettentés, az atomzsarolás politikáját nemcsak, hogy számításba vették, mint elkerülhetetlen rosszat, hanem éppen ez volt és ma is ez a politikájuk igazi magva és célja... Az erőpolitikát az enciklika után egy napig sem folytathatnák tovább...”

Ez az elemzés valóban megérdemli, hogy a katolikus és a velük alapjában egy úton járó protestáns politikusok elgondolkozzanak rajta; de számunkra is hasznosan leleplezi a „semmire sem kötelező”, általánosságban maradó „egyetértés” cinkos haszontalanságát a béke és a háború élet-halál kérdésében. Hiszen XII. Pius is tett szép kijelentéseket a békéről; ezek azonban őt magát sem akadályozták meg abban, hogy a szocializmussal szemben táplált gyűlöletétől elvakítva, aktív és passzív támogatást adjon a fasizmusnak, az ártatlan milliók kiirtásával járó világuralmi tervek megvalósításához. XXIII. János Békeenciklikája azonban lehetetlenné teszi az ilyen kétszívű magatartást; belőle csak egyértelmű, a valóságos békét szolgáló valóságos cselekedetek következhetnek a keresztyén politikusok számára is — vagy a kérelhetetlen lelepleződés.

Való igaz, hogy XXIII. János pápa békepolitikájában a békeszerető emberiség, benne a római katolikusok nagy többségének meggyőződése, akarat, követelése érvényesül. De a valóban nagy személyiség titka éppen az, hogy helyesen értelmezi, világosan megfogalmazza és bátran képviseli a tömegeknek a békére, biztonságra, gazdasági és szellemi felemelkedésre irányuló követelését. A római egyházban pedig, ahol a mindenkori pápa nyilatkozatainak szinte isteni tekintélye van — még ha csatlakozhatatlansága dogmatikailag az ex cathedra kinyilvánított hit- és erkölcsstani kérdésekre szorítkozik is — döntően fontos a pápa személye. A személyes tiszteletlen és nagybecsülésen túl éppen ezért hallottuk szorongással e sorok írásakor (1963. május 23.) a rádióknak azt a híradását, hogy a nagybeteg pápa állapota ismét rosszabbodott, kitűzött audienciáit is le kellett mondania, bár dolgozószobája ablakából azért áldást osztott a várakozó tömegnek. Megkönnyebbüléssel hallottuk néhány órával később, hogy vérátömlesztés után a pápa állapota ismét kielégítő. Szívből kívánjuk, hogy a súlyosan beteg és élemedett korú, de töretlen szellemű XXIII. János pápa felépüljön és történelmi küldetését: egyházának a békeszerető erők közé állítását be tudja tölteni.

Dr. Kádár Imre

# A „nagy közbevettetés” a protestáns és a katolikus teológia között

Az egyházak közvéleményét világszerte foglalkoztatja az *ökumenikus párbeszéd* protestánsok és katolikusok közt. Azt gondolják sokan, hogy ez a jelenlegi vatikáni zsinatra való felkészülés jegyében kezdődött. Most megélenkült, kétségtelen, de voltak, akik már évekkkel ezelőtt is „*Gegenwartsproblem*”-nek tekintették és mondták a római és nem-római keresztyének egymáshoz való viszonyát.<sup>1</sup>

Az ökumenikus párbeszédben külön szint jelent az az aktivitás, amit a *francia református egyház teológusai* kifejtettek, s nem kevésbé a francia katolikus egyház képviselőinek sokrétű visszhangja. Érdeemes ennek a párbeszédnek a problematikájába visszamenőleg is beletekinteni, mivel ennek során több, számunkra is fontos hangsúly kitevődött, és néhány értékes közeledési, úgyszintén — a reformációhoz mérve — néhány sajnálatos eltávolodási momentum is tisztázódott. Hasznos ezeket, mindjárt tanulmányunk elején, számbavenni.

1. *Tanbeli és szervezeti egység katolikusok és protestánsok közt ez idő szerint éppen olyan lehetetlen, mint amilyen volt a reformáció századában.* Egyik francia szerző tanulmánya végén eltűnődve teszi fel a kérdést: „Vajon nem tűnt-e ki, hogy itt nemcsak két különböző tanról, hanem két irányvételről, két szemszögről, és alapjában véve az Istenről és emberről való két különböző tapasztalatról van szó, melyeket, úgy látom, lehetetlen összehangba hozni?”<sup>2</sup> Cullmann is, aki egyébként nagy erőfeszítéseket tesz „a botránykö” eltávolítására, a közeledésért és egyfajta szolidaritás megvalósításáért, ezt írja: „Az egységről vallott római katolikus és ökumenikus protestáns felfogás kibékíthetetlen-ségét lehet mélyen sajnálnunk, de tudomásul kell vennünk, mint tény. E határ tekintetbevétele nélkül minden beszélgetés és közeledés már eleve lehetetlen. A határ pontosan ott van, ahol a római katolikusok kényszerülve lennének megszűnni római katolikusok lenni, és ahol a protestánsok kényserülnének megszűnni protestánsok lenni”.<sup>3</sup>

2. Egyesek szerint a római katolikus teológusokkal *minden vita előreláthatóan kudarcra van ítélve*, egyszerűen azért, mert az ő tevékenységük szigorúan megszabott. „Az ő szerepük — írja elő a *Humani Generis* enciklika — kimutatni, hogy az élő tanítói hivatal által tanított igazságok milyen módon találhatók, explicite vagy implicite, a Szentírásban és a tradícióban.” Egészen más ott a teológiától várt feladat, mint nálunk. A római teológia szerepe nem az, hogy az egyház igehirdetését és tanítását alávesse a Szentírás kritikájának, hanem az, hogy a *posteriori* igazolja a dogmákat és meghatározásokat, amelyeket az élő tanítói hivatal megállapított.

3. Az *ökumenikus együttműködés* a római katolikusokkal *elvileg lehetetlen*, azon egyszerű oknál fogva hogy a római egyház csak önmagát tartja egyedül igaz egyháznak, a *depositum fidei* hitese örököjének, a többi felekezetben legfeljebb az igazi egyház *nyomait* (vestigia) hajlandó felismerni. A tökéletességről és szentségről vallott felfogása miatt a római egyház számára lehetetlen a bűnbánat, így erősen kérdéses, hogy mikor, ha egyáltalán valaha, aláveti-e magát az ige megújító hatalmának? Ahol az egyház Urában való hit helyébe az egyházban való hit lép, nehéz a másnak, az Isten szerint való újnak elkezdődni,

4. Az *egymás pusztá megértésének is* leküzdhetetlen *akadályai vannak*. A római teológusok „más nyelven” beszélnek, teológiai gondolkodásukat át-meg átszövi az elvont fogalmakkal operáló görög filozófia, mindegyikük, kis túlzással, Arisztoteleszre keresztelkedett meg. A reformáció szakított ezzel a szemlélettel, felbontotta a filozófiával kötött vegyesházasságot és visszatért a biblia sajátos, eredeti judaista látásmódjához. Innen van az, hogy egészen más az ő problémafelvetésük, más a logikájuk, sőt sokszor azonos szavaik értelme is más.

5. Az úgynevezett „dogma-fejlődés” következtében a szándékolt közeledésnél *nagyobb az önkénytelen eltávolodás*. Ahogy a helyzet felméréséből kitűnik, a reformáció óta a lényeges elválasztó kérdések közül mindössze egyben: a cselekedetek és a hit által való megigazulás problematikájában tapasztalható kölcsönös megértés és közeledés, de ez valósággal eltölpül ahhoz a roppant eltasztódáshoz képest, amit a Mária-dogmák deklarálása eredményezett protestáns részen. Egyik francia teológus, míg egyfelől őszinte helyesléssel ír a párbeszéd elkezdéséről, ugyanakkor megszmorodva leszögezi: „Az az igazság, hogy a párbeszéd a két fél között — úgy tűnik — el van torlaszolva (bloqué), jobban el van torlaszolva, mint ahogy lehetett a reformáció századában”.<sup>4</sup>

6. A római egyház szerkezetének vizsgálata és az a rész, amit az embernek biztosít a római teológia az *üdvösség elnyerésében*, arról győz meg, hogy a római egyház belső logikájának engedve áltakarja a „tiszta evangéliumot” és a Pál apostol által ostromozott, „más evangéliumot” hirdető „*judeo-keresztény herezis*” jellegzetességét mutatja fel, amellyel az apostol a kompromisszum látszatát is elutasította. Ilyen körülmények között csak az a reformált egyház folytathat a római egyházzal párbeszédet saját lényegének veszélyeztetése nélkül, amelyik az *ecclesia semper reformanda* elve alapján mindig kész saját és mások eltávolodásait és tévelygéseit a Szentírás mértékén lemérve, önigazságából megterni.

7. Észre kell venni, hogy *Rómát a beszélgetés nem elvi, hanem csak praktikus szempontból érdeklí*. Ha megtanult is bizonyos dolgokat méltányolni az evangéliumi egyházak teológiájában, és ha már hajlandó is elismerni a reformációban legalább a „tiszta, vallási szándékot”, valójában a gyakorlat, az evangéliumi pietás, a különleges jellemeket formáló kegyességfolytatás érdekli. Itt talán kész lenne tanulni másoktól. Tanbeli engedményeket tenni eszébe se jut. Amire készek, az: „a jót jobban” elvben foglalható össze. Az eddigi, szerintük jó tanítást most „jobban”, az elszakadt testvérek számára „érthetőbb módon” magyarázni, akiknek visszatéréséről nem mondtak le, legfeljebb hosszabb távon reménykednek felőle. Nem titkolják, hogy „amíg ezek elszakadva maradnak, mindig hiányozni fog valami az egyház katolicitásából”.<sup>5</sup>

Ezeket a megállapításokat szem előtt tartva a francia teológusok szokatlan élességgel vetik fel a kérdést: *van-e értelme egyáltalán elkezdni*, vagy folytatni a *párbeszédet Rómával*, sőt több: nem veszélyes-e — különösen gyülekezeti szinten — a beszélgetés pusztá elkezdése is az evangéliumi egyházakra nézve, és már az is, ami eddig történt, nem jelent-e káros kompromisszumot, vagy éppen a re-

formáció örökségének megtagadását? Az eszmecsere folytatása mellett elsősorban azt hozzák fel, hogy a római egyházban is *ugyanazt a Krisztust hívják segítségül*, mint egyebütt.\* Róma is, a maga módján, Krisztust mint Megváltót és Urat ismereti meg az emberekkel. Valahányszor pedig ezt teszi, részt vesz az igazi egyház életében. Mert mindenütt, ahol Isten igéje visszhangzik, ott van az egyház. „Attól a pillanattól kezdve, melyben elismertük a római egyházat Krisztus igazi egyházának, nem ignorálhatjuk azt többé, még akkor sem, ha ő továbbra is visszautasítja a többi konfesszió egyházvoltát elismerni. Ha akarjuk, ha nem, szolidárisak vagyunk egymással azon egy ténynél fogva, hogy Jézus Krisztus neve hirdettetik itt is, ott is”.<sup>6</sup>

Az ökumené egyik vezetője mondta, hogy *a világheresztységben két hatalmas mozdulás megy végbe*: egyfelől a keresztyén lényegre való összpontosítás, és ez a konfessziók mélyebb megértésében és kifejezésében is megnyilvánul, másfelől az ökumenikus törekvés, amely a partikuláris izoláltságból ki, egymáshoz pedig oda viszi az egyházakat. Ez a két ellentétesnek látszó, egymással feszültségben levő tendencia a jellemzője a mai egyházi életnek.<sup>7</sup> Ez a kettősség tapasztalható a francia reformátusok párbeszédében is a katolikusokkal. Döntő fontosságú itt meglátnunk, hogy *a francia református egyház alapállása, szemmel láthatóan nem más, mint a reformáció örökségének teljes mértékű érvényre juttatása*. Ez természetesen nem a gépies utánmondása a 16. században elhangzottaknak, hanem a reformátori örökségből a mai idők követelményeinek és a bibliai tudományok mai állásának megfelelő élés, okosan élés, az ige, Szentlélek, egyház helyes viszonyának megértésében.

Amikor a párbeszédet elkezdték, még nem tudhatták, hogy a vatikáni zsinat ünnepélyes aktusa a Tridenti Hitvallásra való esküvétel lesz, de a francia atyafiak előre sejtették, hogy a katolikusokkal vállalt őszinte beszélgetésükhöz a protestánsoknak meg kell újítaniuk hűségüket a Szentírás bizonygatótételéhez, a reformátorokhoz és a hitvalló őshöz. És ezt valahogyan úgy, ahogyan a legutóbbi Kálvin-évfordulón az egyik testvéregyház képviselője kifejezte: „Az ökumenikus magatartás az egyházak első kötelessége, ez volt kiindulási pontunk. Az ökumenéről sokat hallunk mostanában, mert — Istennek legyen hála — sok történet annak jegyében. De ne áltassuk magunkat, komoly veszedelem is fenyegeti azt: egy új restauratív konfeszionalizmus, mely nem előre, hanem visszafelé néz, mely önmagát tükrözi, nem pedig az egyház Úrának akaratát tükrözi vissza. *Nyíltan beszéljek: ne akarjunk a római katolikus és bizonyos újlutheri konfeszionalizmussal egy reformátust szembeállítani!* Világosan kell látnunk, hogy ebben Kálvinra nem hivatkozhatnánk. Ki kell tartanunk a feszültségben. Bizonyos, hogy nem könnyű a ránk bízott örökséghez való hűséget összekötni azzal a *nyitottsággal*: hogy az Úr *ma* mit parancsol és mit fog holnap parancsolni nekünk. De mit jelent itt a hűség? Nem azt, hogy ismétljük, amit Luther vagy Kálvin 400 évvel ezelőtt mondott, hanem hogy *azt mondjuk amit ők ma mondanának*”.<sup>8</sup>

*A jelen pillanatban, ahogyan a párbeszéd értékléséből kiviláglik, nem a Rómával, hanem az egy-*

\* Szerintünk ezt az állítást nagyon gondosan meg kellene vizsgálni és kérdésessé kellene tenni. Róma „igaz-egyház” voltának problémája — legalább is probléma. (Szerk.)

*mással való egység megtalálása és megerősítése a fontos.* A reformáció egyházainak atomizálódása nagyban hízta Róma öntudatát, mert igazolni látszott azt az állítást, hogy csak ő az egyház, csak neki van „perennitas”-a. Annál nagyobb hatást tett rá, amikor a nem-római egyházak az ökumenikus mozgalom keretében egymásra találtak, sőt a magát szintén egyedül üdvözítőnek tartó keleti egyházzal is bensőséges, maradandó kapcsolatot teremtetek. Nyilván nemcsak azért figyeli fokozott érdeklődéssel Róma az ökumenét, mert benne a keresztyénség nagyobbik fele hallatja szavát, hanem főként azért, mert az ökumené a nélkül, hogy a világ csalhatatlan tanítójának tartotta volna magát, az ige iránti engedelmisségében több alkalommal felemelhette szavát az emberiség megmaradását érintő kérdésekben. Azután gyülekezeti szinten is mindig nyugtalanítja Rómát valami. Noha meg van győződve egyházi szervezete tökéletességéről, látnia kell, hogy kivülről is vannak egyházak, melyek kebelében az igazi hit és helyel-hellyel a valószínűs keresztyén életszentség megvalósul.

Ezek után, ahogyan egy őszinte beszélgetés kezdetén illik, *vegyük sorra azokat a kérdéseket, melyek elválasztanak bennünket*. Nézzünk szembe velük, és — az igéhez és a reformáció örökségéhez mérve — *állapítsuk meg az álláspontok közeledését vagy eltávolodását*. A francia szerzők munkálatait hasznosítva, a következő hét ponton látunk alapvető ellentétet a római katolikus és a reformátori tanítás között: 1. Szentírás, tradíció, egyház, 2. A pápai primátus, 3. A Szentlélek munkája és az egyház, 4. A hit és cselekedetek, 5. Az egyház: hatalom vagy szolgáló közösség, 6. Incarnatio continua, 7. Mariológia.

Nem titkoljuk el, hogy ezek mögött a tantételek mögött olyan ellentétek feszülnek, amelyek *ma áthidalhatatlan szakadékot állítanak protestánsok és katolikusok közé*. A szakadékba bepillantva, önkénytelenül a biblia egyik lokusa jut eszünkbe: „mi köztünk és ti köztetek nagy közbevetetés (*khasma mega*) van, úgy, hogy akik akarnának innét tihozzátok átmenni, nem mehetnek, sem azok onnét hozzánk át nem jöhetnek” (Lk 16:26).

### I. Szentírás, tradíció, egyház<sup>9</sup>

A római egyház tanítását éppen csak érintjük. A tridenti zsinat (IV. sessio) megfogalmazása szerint a *kijelentésnek két forrása van: a Szentírás és a tradíció*. „A tridenti szent, ökumenikus és egyetemes zsinat... állandóan szem előtt tartva a feladatot, hogy az egyházban, lerombolva minden tévelygést, megőrizze az evangélium tisztaságát... lévén az minden üdvösségre vonatkozó igazságnak és az erkölcsre vonatkozó szabálynak forrása, és tekintetbe véve, hogy ez az igazság és ez az erkölcsi szabály az *írott könyvekben és íratlan tradíciókban található*, amelyek az apostolok által, miután Krisztus szájából elnyerték azokat, vagy ahogy a Szentlélek diktálta azokat az apostoloknak, kézről kézre adva, elérkeztek egészen hozzánk, a zsinat tehát, követve az ortodox atyák példáját, elfogadja mind az ó- mind az újszövetség összes könyveit... hasonlóképpen a tradíciókat, melyek a hitre és úgyszintén az erkölcsökre vonatkoznak úgy, mint amelyek valósággal a Krisztus szájából jönnek, vagy a Szentlélek által diktáltak, ezeket elfogadja és egyenlő tisztelettel és kegyelettel tiszteli”.<sup>10</sup>

Magának a tradíciónak is *kettős forrása van* tehát: a Krisztus órális tanítása az apostolokhoz és

a Szentlélek külön kinyilatkoztatása az apostoloknak. Az *áthagyományozás módját* is megjelöli a zsinat, ez azonban nem világos, mert az áthagyományozásnak ez a módja olyan fejlett egyházat feltételez, amelyekben az apostolok és azok utódainak megszakíthatatlan láncolata tudatosan őrzi és továbbadja a hagyományt. A hagyománynak megvan a kapcsolata a bibliai kijelentéssel, de ez lehet egészen laza. „A katolikusok számára a tradíció lehet olyan igazságok tanítása, melyek vagy túllépik a Szentírás igazságait, vagy pedig csatlakoznak ezekhez az igazságokhoz. Olyan tradícióról van tehát szó, amely alkalmas arra, hogy önálló dogmatikai tanítás alapjává legyen.”<sup>11</sup>

Újabbban erősen kihasználják a tradíció alátámasztására a mai bibliai tudományoknak, különösen a formakritikának az *orális tradícióról szóló eredményeit*, azt állítják, hogy miután a Szentírás az élő tradícióból foglaltatott egybe, nem bizonyítható, hogy a tradíció nem tartalmazhat olyasmit, ami nincs benne a Szentírásban. „Ha a tradíciót az élő evangélium értelmében vesszük, ahogy az egyházban prédikálják mindazzal, amit ez a tanítás átfog... e nélkül a tradíció nélkül nem érthetjük meg a Szentírást.”<sup>12</sup>

Egyre erősödik a tendencia, hogy a tradíció bekebelezze a Szentírást és uralkodjék felette. Vannak, akik úgy gondolják, hogy a tradíció legitím módon eltérhet Krisztus és az apostolok tanításától.<sup>13</sup> Michel szerint a tradíciónak valóságos prioritása van a Szentírással szemben: időbeli prioritása, mivel már akkor életben volt, amikor a Szentírásnak még egyetlen könyve sem jelent meg, és logikai prioritása is van, mert megtalálható benne a *regula fidei*, amely lehetővé teszi a Szentírás hitelességének megállapítását. A *passzív és aktív tradíció közti különböztetést is felhasználják római részen*. A passzív tradíció: a tartalmi része a hagyománynak, az aktív tradíció pedig az a tevékenység, amellyel áthagyományozzák azt.<sup>14</sup> Ez a hierarchia kezében van, és itt már nemcsak az anyag továbbadását, hanem annak megvilágítását és a tradícióban implicit levő igazságok „kiszabadítását” is jelenti. Így lesz szabaddá az út a „dogma-fejlődés” számára.

Az evangéliumi egyházaknak kezdettől fogva egyetlen válasza van erre a különös tanításra: *sola scriptura*. Az ő esetükben nincs helye itt vitának, számukra a fontos csak az: óvakodjanak a kísértéstől, hogy a biblia a kezükben a tradíció egy töredékévé ne váljék a gyakorlatban, és úgy ne használják azt, mint a katolikusok a tradíciót, hanem megmaradjon számukra az élő Úr élő szava hordozójának.

Szemben a felvázolt katolikus állásponttal a következőkben foglalhatjuk össze — a bibliai tudományok eredményeit figyelembe véve — a reformált egyházak tanítását.

1. *A kánon és az egyház*. A biblia nem föltétlenül előz meg időben minden tradíciót. Az orális hagyomány létezése nem kétséges. De mi a Szentírás viszonya ehhez? A kérdés tisztázódása ott kezdődik, ha megkülönböztetjük az *apostoli tradíciót az egyházitól*. A levésben levő egyház, állapítja meg a mai bibliai tudomány, maga akarta az apostoli tradíciót az egyházitól megkülönböztetni, miközben a másodikat az elsőnek, azaz önmagát az apostoli tradíciónak alárendelte.

A szóbeli tradíció előbb volt, természetesen. De hogy az apostolok szükségesnek tartották ezt írásba foglalni, az azért volt, mert a *szóbeli hagyomány túlságosan laza és elhatárolatlan volt* ahhoz,

hogy ebben a formában az egyház számára norma lehessen.<sup>15</sup> Kitűnt ugyanis, hogy a tradíció egy idő múlva, mégha áthagyományozási láncra támaszkodhatott is, az igazságot többé nem biztosíthatta. A kánon-elv bevezetésével az egyház elismerte, hogy ettől kezdve a *tradíció többé nem igazságkritérium*. Az apostoli tradíció után vonalat húztak és azzal kifejezték, hogy mostantól kezdve minden tradíciót az apostolihoz kell mérni. *A kánon tehát nem a veszély elhárítására készült csupán*, amely tradíciók részéről fenyegette a fiatal egyházat, hanem a *maga számára állította azt fel az egyház*, azért, hogy normája legyen és minden idők egyházát alávesse ennek a normának. E norma felállításával az egyház lemondott arról, hogy önmaga normája legyen.

Mi ennek a teológiai jelentősége? Más Róma számára, és más a mi szemünkben. Róma szerint ebben az egyház tekintélyét érvényesítette a kijelentés kincse felett. Látásunk szerint viszont nem a saját tekintélyét proklamálta és juttatta érvényre ebben a tettében az egyház, hanem éppen ellenkezőleg: „a valóságban az önálvetés és az alázatosság aktusát hajította végre. Megköthette önmagát, hogy megőrizze magát minden kísértéstől, hogy bármit is hozzáadjon a kijelentés kincséhez, vagy bármiben is módosítsa azt. Lemondott róla egyszer s mindenkorra, hogy bármiféle tekintélyt gyakoroljon az ige fölött, melyet az apostoloktól kapott, sőt ellenkezőleg, alávetette egész prédikálását és tanítását ennek a normának, hogy nem fogad el más tekintélyt, mint a Szentírást, melyben ténylegesen felismerte és meghalotta az élő Isten szavát. A kánon megállapításával az egyház a Szentírás egyházának nyilvánította magát.”<sup>16</sup>

2. *Az apostoli tiszt időisége*. Történeti síkon vizsgálva a kérdést, meg kell különböztetni: *apostoli és apostolok-utáni tradíciót*. A római katolikusok ezt nem hajlandók megtenni. Pedig az újszövetség csak egy szabályozó tekintéllyel rendelkező tradíciót ismer: az apostolok által közvetített és a Kyrios szóval jelölt tradíciót. Ennek van normatív tekintélye, a későbbi egyházinak ellenben nincsen.

Hogyan jut tovább most már az apostoli tradíció? A katolikus felfogás szerint: *az apostoli szukcesszió*, a tévedhetetlen tanítói hivatal által. Ha ez volna az igazság, akkor elveszne az apostoli tiszt egyszeri, időhöz kötött volta. Pedig nyilvánvaló, hogy *az apostolnak nem lehet utóda* (Gal 1:12), aki a következő nemzedékek számára kijelentés hordozójává lehetne. Önmagának kell a mindenkorai egyházban tisztét továbbgyakorolni, az egyházban, nem az egyház által, szava által, másszóval: saját írása által. Összefoglalva ezt mondhatjuk: Amint a feltámadás egyszeri eseménye: *egyszeri eseménynek csak egyszeri tanúi lehetnek*. Az apostoli kor egyedülálló kor az egyház történetében, ez a döntő *protestáns tétel*: az apostolság maradandó voltának tagadása és annak állítása, hogy *az apostolság időben meghatározott volt és azt a Szentírás váltotta föl*. Más szóval, az apostolok elvégezték azt, ami rájuk volt bízva. Ezért utasítjuk el az apostoli szukcesszió gondolatát. Mert valójában ennek a tételnek a felállítását szolgálhatja a doktrinális eszközt a római katolikusoknak, hogy kiterjeszthessék az apostoli kor időtartamát az egyháztörténet egészére. Így iktatják be az egyháztörténetet az üdvtörténetbe, így jut el a római egyház saját csalhatatlansága kimondásához, így vindikálja magának a jogot,

hogy üdvösségre tartozó igazságokat jelentsen ki.<sup>17</sup> Ezzel szemben az evangéliumi hitűek készek minden dogmatikai megállapítást alárendelni a Szentírásnak, és elutasítják azt a gondolatot, hogy a hit tartalma egyszer s mindenkorra kifejezhető, végleges formában és elégségesen. Magukat a hitvallásokat is alá kell vetni időnként a Szentírás kritikájának.

3. *Autoritas scripturae.* A katolikusok a Szentírás tekintélyét az egyház tekintélyéből származtatják. A római egyház nem igényli a hatalmat a Szentírásban foglalt Isten igéje felett, mondják teológusai, nem kölcsönzi annak tekintélyét, de kezeskedik, jót áll érte.<sup>18</sup> Augustinus híres szavai szerint: „Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commovoret auctoritas”. Kálvin ezt mereven elutasítja az Ef 2:20 alapján, ahol kitűnik, hogy a prófétai és apostoli bizonyágtétel prioritásban van az egyházzal szemben, hiszen az egyház arra épül fel; így nem kölcsönözhet tekintélyt neki, azt csak elismerheti és annak alávetni magát.<sup>19</sup> Nincs is szükség az egyház kezességére, ezt a Szentlélek nyújtja. Kálvin ugyanis a Szentírás bizonyosságát (certitudo) a Szentírás önbizonyosságából (autopistia) és a Szentlélek belső bizonyágtételéből vezeti le. Nem úgy, hogy a Szentleket az egyház helyére teszi, hanem úgy, hogy a Szentírást az egyház fölé helyezi. Ugyanakkor a rajongókkal szemben, akik az igétől függetlenül csak a Lélek bizonyágtételére hivatkoznak, állítja, hogy a Lélek bizonyágtétele mindig az igén mérendő meg. A Szentlélek bizonyágtétele tehát nem alapja (*Grund*), hanem elvégzője (*Ursache*) a mi bizonyosságunknak,<sup>20</sup> s hozzátehetjük: a Szentírás igazságára és a saját üdvösségünkre vonatkozó bizonyosságnak is. Mert „Kálvinnál a belső bizonyágtételnek kettős funkciója van: a hívót egyfelől a Szentírás tekintélyének, másfelől saját személyes üdvösségének felismerésére segíti.”<sup>21</sup> Nem áll tehát, amit a rómaiak hoznak fel a maguk mentségére: hogy könyvek nem hozhatnak élő kapcsolatot Krisztussal, hogy ezt csak az egyház tévedhetetlen tanítói hivatala teheti, melyben a Szentlélek munkálkodik. A cáfolat Cullmann szavaiban található: „A Kyrios jelenléte a Szentírásban — a Szentlélek jelenléte a hívó olvasóban” — ez az új eón csodája.

## II. Péter primátusa

A római egyház igazi lényege, hatalma, az evangéliumiaktól elütő volta a szuverén római főpap primátusságában összegeződik és szimbolizálódik. Ez a legdőntőbb és a leirritálóbb kérdés azok között, amelyek elválasztják a római egyházat a többi keresztyén felekezettől — írja egyik francia teológus.

Hogy egyházi, pontosabban *quülekezeti gyakorlatban* hogyan jelentkezik annak lényege, amit a primátusság jelent, arra vonatkozóan bőszéges anyagot idéznek francia szerzőink. Az a hatalom, ami a pápában kulminál, megtalálható bizonyos mértékig a különböző szintű tanítói hivatalban. A tanítói hivatal, vallják, minden időben nyúthatja azokat az igazságokat, amelyekre a lelkeknek szükségük van. Ráhangyatkozva a hívó csalhatatlanul megismerheti Isten akaratát. A biblia így majdnem feleslegessé válik. Örvendetes, hogy újabban mégis többfelé ellátják a híveket bibliával és bátorítják őket annak olvasására, XII. Pius külön foglalkozik a kérdéssel, a valóság mégis az, amit az egyik francia főpap mondott híveinek:

„a bibliaolvasás jó és hasznos, de nem nélkülözhetetlen”. A tanító hivatal minden igazságot átad, amit csak ismerni kell. A bibliaolvasás nem szükséges az üdvösségre. Egy neves hitszónok világosan kifejezte, hogy ki az igazságok letéteményese: „Ti, akik engem hallgattok, mit akartok? mit kerestek? Az igét, Krisztus igazi szavait, tisztább fogalmazásban az ő igazi gondolatait? Tudjátok meg, hogy isteni gondolatait nem úgy találjátok meg, hogy az evangéliumok szövegén fársztjtátok szemeteket.” A „magisterium” tanításában kétértelműségtől és ellentmondásoktól megtisztítva, kifejtve, értelmezve találják Krisztus valóságos szavait a hívők. Bossuet szerint, szükség esetén: *korrigálva is, mert az egyház csinálhatja és mondhatja azt is, amit nem csinált és nem mondott az Úr, mert ő ismeri Krisztus gondolatait; az egyháznak biztos ismerete van nemcsak arról, amit az ténylegesen mondott, hanem arról is, amit szándékozott, akart mondani.*<sup>22</sup>

Mindegyik tanítónak, de különösen a legfőbb tanítónak, a pápának szavait alázatosan, szinte rajongó áhitattal kell fogadni. XI. Pius *Quadragesimo anno* című enciklikájának francia kiadója írja: „Az enciklika szemünk előtt van. Hívunk meg előtte, mint a Szentlélek üzenetének vételekor. Az ég most érintkezésbe lép a földdel és most Ő beszél a pápa szája által... nem annyira a pápa írja és szignálja az enciklikát, mint Krisztus heri, hodie et in saecula... Fogadjuk az enciklikát mély tisztelettel, határtalan bizalommal... Mert kihez mehetnénk a földön, ha nem az egyházhoz, ha nem a pápához? *Atyjánk, nálad örök életnek beszéde van... Szólj, hallgatnak gyermekeid... Nyissuk fel az enciklikát!*”

A Jézus Krisztusnak szóló szavakat, íme, a pápára alkalmazzák. És ez nem véletlen. Ez a dolgot logikája. Ami kijár Krisztusnak, az kijár helytartójának, a pápának is. A pápa teljes engedelmességet igényel az egyház minden tagjától, privát és közéleti tevékenységében is. Az egyik teológus írja, hogy a pápának nemcsak gyermeki szeretetre lehet igénye a hívők részéről, hanem egyfajta „imádatra” (devotion) is. „A pápa iránti ájtatosság lényeges részét képezi a keresztyén kegyességnek... *Jézus ott van a pápában...* Amit a pápával teszünk, azt Jézus Krisztussal tesszük. Ami királyi, ami főpapi van a mi Urunkban, az mind összegezve található az ő helyettesében. Aki szereti az egyházat, az szereti a pápát, nemcsak elvont és hatástalan módon, hanem gyakorlatban, mint *Jézus Krisztus élő képét* (vivante image).<sup>23</sup>

Mindez, amiről itt egy-egy villanásban jelt adtunk: a római pápa szuverén világfőpásztori igényéből, primátusából következik, amit a római egyház a Krisztus által Péternek adott állítólagos előjogokból, kiváltságokból vezet le, azt bizonygatva, hogy Péter volt Róma első püspöke, 25 esztendőn keresztül, és amint ő első volt a tanítványok között, utána mindegyik utóda a római püspöki székben első a többi püspök fölött. Nem kétséges, hogy a római püspök primátuságáról ma, sőt már több mint egy évezred óta, mint tényről kell beszélünk, nyilvánvaló azonban, hogy ez a főség egy jellegzetes történeti fejlődés eredménye, amit mindenáron igyekeznek visszavetíteni az ősegyház primitív körülményeibe. Ma a római egyház már így határozza meg a római pápa elsőségét: „az a legfőbb hatalom, mely hozzátartozik a lelki jogszolgáltatás egész területén, amennyiben ő a katolikus és apostoli egyház feje, a püspökök püspöke, a pásztorok fejedelme, szent

Péter utóda és Jézus Krisztus helyettese a földön”.<sup>24</sup> A különböző címekbe foglalt előjogok a későbbi proklamált pápai csalhatatlanság dogmájában összegeződnek. Külön kiemelik római részről, hogy a pápa elsősége nem tiszteletbeli vagy ceremonális elsőség, hanem valóságos kormányzati tekintély, mely az egyház minden tagjától megköveteli nemcsak a tiszteletet és hódolatot, hanem a legszigorúbban vett külső és belső engedelmisséget. A római egyház távolról sem közösségi, nem a püspökök kormányozzák, hanem a pápa, a maga monarchikus, egyeduralmi hatáskörével.

Miben és mennyiben van köze mindehhez Kéfás Péternek, a Betsaidából való egyszerű halásznak, a názáreti Jézus tanítványának? A probléma óriási, sokféle ágazó, ezért éppencsak érinthetjük főbb vonatkozásaiban. Az egyháztörténet egyetlen kérdésével sem foglalkoztak talán annyit történészek, exegeták, teológusok és archeológusok, mint ezzel, az eredmény azonban a történeti források hiányossága miatt nem tekinthető kielégítőnek. A kérdés súlypontja valójában két bibliai helyre: a Mt 16:13–20 és a Jn 21:15–22-re összpontosul és ezek magyarázatán dől el. Ebben a vélemények eltérnek, sőt engesztelhetetlenül szembenállnak egymással. A római katolikus írásmagyarázók szerint a „kőszikla”, amelyre Krisztus az egyházat felépíti: Péter, illetve az ő utódai, akik helyébe lépnek a világ végezetéig. Ezzel szemben Augustinus, és utána Luther, Kálvin és mások véleménye az, hogy a „kőszikla”: maga Jézus Krisztus. Ezt a „protestáns tradíciót” viszi és fejleszti tovább nálunk Pákozdy László, amikor idevonatkozó kutatásait így foglalja egybe: „az Idvezítő Mt 16:18-ban sem gondolhatott más épületre, mint az ő testének templomára, a corpus mysticumra, tanítványai közösségére, az Ő anyaszentegyházára. Ennek fundamentuma — más kép alapján — ismét csak Ő maga”.<sup>25</sup> Pál apostol is ismeri ezt a kősziklát (1 Kor 10:4). Ezzel függ össze a másik, talán legelterjedtebb felfogás, amely szerint a megvallott, az Isten Fiának mondott Krisztus, pontosabban Péternek és utána minden hívőnek Jézus Krisztusról való hitvallása a kőszikla.<sup>26</sup> Ide csatlakozik lényegileg Pákozdy László további magyarázata is: Jézus Kéfast — akit sohasem hívott Péternek — vallomásaért „bar jóná”-nak, a Szentlélek gyermekének mondja, aki mint ilyen valóban megérdemli a „khéfa” nevet, mert mint „kő” így beleépülhet a lelki házba, sőt annak egyik sáfra lehet.<sup>27</sup> Élesen elüt ezektől a „protestáns” magyarázatoktól Cullmann, és erősen megközelíti a római katolikusokat, amikor azt vitatja — az aramban kétszer előforduló „khéfa” szóra alapítva —, hogy a kőszikla, amelyre Jézus egyházát építi: nem Péter hite, vagy hitvallása, hanem Péter maga, az ember, személye.<sup>28</sup>

Nem kívánunk itt vitába bocsátkozni Cullmannnal, csak megjegyezzük, hogy egyes megállapításait, francia szerzőink is, akik a katolikusokkal folytatott párbeszédükben sokat hivatkoznak Cullmannra, fenntartással fogadják. Egyébként rész-eredményei noha helyenként kedvezni látszanak a római álláspontnak, a pápai primátusság-igényt egyáltalán nem támasztják alá, sőt annak írásellenességét imolikálják. Hogy ez mégis kialakult, onnan magyarázható csupán, hogy a római püspökök a római birodalom, majd a császári hatalom középpontjában világvárossá lett Urbs-ban székelve, szándékosan lökést adtak a helyzetükhöz illő, vilátfővárosi igényüket megalapozó hagyomány kialakulására.

Annak, hogy Péter püspök lett volna Rómában, az egyvilágon semmi nyoma nincsen, legalábbis olyan, ami hitelesség szempontjából számításba jöhetne. Ha ott járt, bár Pál nem említi őt leveleiben, mint misszionárius járhatott ott. De feltéve, bár meg nem engedve, hogy hosszabb időt töltött Rómában és ott vezető szerepet töltött be a gyülekezetben, az is csak egy helyi gyülekezetnek a vezetését jelentené, nem pedig az egész egyház kormányzását. Csak a III. sz. közepétől kezdve kezdik használni a Mt 16-ot az apostoli, monarchikus hatalom gyakorlásának igazolására.

Részletkérdésekben tehát lehetnek eltérések a probléma legalaposabb ismerői között, de abban a leglényegesebben, hogy az apostoli tiszt időhöz kötött, egyszeri, át nem származtatható, és nemcsak Péter személyéhez fűződő volt, mindnyájan egyetértének. Különben is, nem péteri az egyház, hanem apostoli. És mivel apostoli az igazi egyház, megmarad az idők végéig, mert az egyetlen kősziklára épül, Krisztus váltságserző tettének egyedüli tanúinak, az apostoloknak közöttünk hangzó bizonyágtételére. De nem lehet apostolinak tekinteni azt az egyházat, amelyik nem tud támaszkodni másra, csak egy képtelen apostoli szukceszsióra.

### III. A Szentlélek munkája és az egyház

Az ökumenikus párbeszéd során kezd kitűnni, hogy milyen kibékíthetetlen ellentét van a két tábor között ebben a kérdésben is. Az eltéréseket, amelyek éppen a keresztyénség leglényegét jelentik, a következőkben összegezhetjük.

1. A reformátoroknak szinte újra fel kellett fedezni a Szentlélek munkájának döntő fontosságát. Túlságosan leegyszerűsítettnek hangzik, igazságában azonban nem kételkedhetünk, amikor egyik ismert teológus azt állítja, hogy a reformáció küzdelme mindenekelőtt az apostolicum 3. cikkulusa, tehát a Szentlélekről szóló tanítás körül zajlott le. Ha az első nagy felfedezése a reformációnak az volt, hogy az üdvösség egyedül hit által van, akkor a második kétségtelen az volt, hogy: az üdvözítő hit a Szentlélek ajándéka. És ez minden közvetítés nélkül. A római egyház kísértése, hogy a Szentleket eszközesíti, amikor magát makacsul az ige és a Szentlélek közé ékeli az üdvösség elnyerésében. Elfelejtji, hogy éppen az általa legtöbbször idézett lokusban nem azt mondja az Úr Péternek, hogy: „Te építed az én egyházamat”, hanem: „Én építem az én egyházamat”, és ez azt fejezi ki, hogy semmiféle vikáriális közvetítésre nincs szükség közte és a hívők között, mert ez csak megzavarná az Úrnak szava által végzett személyes cselekedetét és megüresítené a Szentlélek munkáját. Nem ismeretlen a Szentlélek munkája a római katolikus teológusok között a hitre vonatkoztatva, de meg kell látnunk — francia szerzőink is kiemelik ezt —, hogy a katolikus teológiában ezen a téren további eltolódás történt. Karl Adamot idézik, aki ezt mondja: „A katolikus dogma ezen a fenséges hármasságon nyugszik: Atya, Fiú, Egyház”.<sup>30</sup> A magyarázat során kifejti azután, hogy milven szoros kapcsolat van a hierarchia és a Szentlélek között, „a náva egyenesen a Szentlélek edényének tekinthető”.<sup>31</sup>

2. A római egyház a rajongók tévelygésében leledzik, amikor elválasztja a Szentleket az ígétől. Már a reformátorok rámutattak, hogy a római egyház, amely századokon át üldözte és irtotta a rajongókat, egy volt velük mindig abban az írásellenes gyakorlatban, hogy éppen úgy elválasztotta





Theo., *Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes*. Theologische Studien, H. 21. 1947. 14. — <sup>22</sup> Leenhardt, i. m. 24—26 — <sup>23</sup> Faber, R. P., *De la dévotion au Pape*. — J. Maritain: *Primauté du spirituel*, 298. — <sup>24</sup> Glez, G., *Primauté du Pape*, cikk a *Dictionnaire de theol. cath.* XIII I. col. 247. — <sup>25</sup> Pákozdy László Márton, *Péter, avagy Krisztus az egyház fundamentuma?* Budapest, 1943. 10, 32. — <sup>26</sup> Mehl, i. m. 60. lapon. — <sup>27</sup> Pákozdy, i. m. 23. — <sup>28</sup> Cullmann, O., *Petrus, Jünger — Apostel*

— *Märtyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zürich, 1952. 232. — <sup>29</sup> Mehl, i. m., 62. — <sup>30</sup> Adam, K., *Le vrai visage du catholicisme*. 71. — <sup>31</sup> Leenhardt, i. m. 38. — <sup>32</sup> Bosc, J., *L'office royal du Seigneur Jesus-Christ*, Genf 1957. 108. — <sup>33</sup> Kálvin, CR 7, 175 (Contre la secte...) CR 47, 335 (Comm. J. 14, 26) és 47, 363. — <sup>34</sup> Torrance, T. F., *Les Réformateurs et la Fin des Temps*. 1955. 8. — <sup>35</sup> Cullmann, *Katholiken...* 22., 23. lapokon.

## Az Ó- és Újszövetség viszonyának kérdéséhez

A Keresztyén Békekonferencia Munkabizottsága a múlt év szeptemberében Moszkvában tartott ülésén néhány alapvető teológiai kérdés beható tanulmányozását javasolta. Ezek egyike az Ó- és Újszövetség viszonya a háború kérdésében. A probléma közelebbi meghatározása így hangzik: „Az Ó- és Újszövetség viszonyának a kérdése azért vetődött fel, mert a háború kérdésében a Bibliának e két része között leküzdhetetlen ellentét van. Az Ósz ismeri az 'Úr háborúinak' a lehetőségét, ezzel szemben az Újsz az ellenség szeretetéről és a másik arcunk odatartásáról beszél. Minden keresztyénnek szembe kell néznie ezzel a problémával, egy keresztyén békemozgalomnak pedig különösen is. A mai világhelyzetben nyilvánvaló, hogy az Úr a türelemnek, az önmegtágadásnak és az áldozatkészségnek a legnagyobb mértékét kívánja meg tőlünk, különben az egész világ elpusztul, a világ pusztulása pedig bizonyára nem tartozik Krisztus megváltó munkájának a programjához. Ő megmondotta, hogy azért jött, „hogy (az ő juhainak) életük legyen és bővítködjének' (Ján 10:10). És ezt mi úgy a földi, mint az örök életre egyaránt értjük.”<sup>1</sup>

A következőkben tehát ezt a problémát szeretnénk megvizsgálni, különösen abban a vonatkozásban, hogy mit jelentettek az Ósz-ben az „Úr háborúi”; vagy más kifejezéssel élve, az ún. „szent háború” intézménye és ideológiája mennyiben tartozik hozzá az ószöv-i kijelentéshez, milyen teret foglal el benne s mennyire élezi ki az ellentétet az Ó- és az Újsz között.

Legelőször azt kell megjegyeznünk, hogy a Biblia két felének egyes izoláltan kiragadott textusait egymással szembe állítani nem egészen szerencsés módszer. A Biblia több mint ezer év irodalmát foglalja magában, történeti távlata még ennél is szélesebb körű s ennek megvannak a társadalmi és teológiai-történeti vetületei egyaránt; nem is beszélve arról, hogy a legkülönbözőbb műfajokban jelenik meg az adott szituációkhoz tartozó kijelentés, ami az ún. „Sitz im Leben” megértése szempontjából alapvetően fontos. Röviden szólva, a Biblia igen sokrétű könyv, amelynek egyes szakaszait nem lehet minden további nélkül közös nevezőre hozva tárgyalni. Ne feledjük el, hogy ilyen izolált textusok kiragadása és egybevetése még magán az Újsz-en belül is „leküzdhetetlen ellentétekre” vezetne a háború és béke kérdésében is; olyan következtetések kellene levonnunk, hogy vannak újszöv-i textusok, sőt jézusi mondások, amelyek nem felelnek meg a Hegyi beszéd szellemének. Gondolunk ilyen helyekre, mint Mt 10:34, 12:30, 24:6, Luk 22:36 stb. — Jónak látszik azért időnként újra hangsúlyozni azt, hogy „a Bibliát organikus egységében, a kijelentéstörténet organikus kibontakozásában, fejlődésében tudjuk jól használni. A Biblia egymásnak ellentmondó részei harmóniába kerülhetnek egymással, ha történeti szempontból ren-

dezzük az egymás után: a fejlődés, a kiindulás és a megérkezés kérdéseit.”<sup>2</sup>

A Hegyi beszéd idézett részletei pl. kétségkívül a legnagyobb önmegtágadást kívánják tőlünk az ellenséges indulatok leküzdésében, de nem a háború kérdésére vonatkoznak. Az említett „fordítsd oda a másik arcodat is” (Mt 5:39) felhívás a „szemet szemért...” törvénnyel (Ex 21:24, Lev 24:20) van szembeállítva. Az pedig tudvalevő, hogy az utóbbi az Ósz-nek a bíraskodási törvényei közé tartozik s az egész ókori Keleten érvényben volt „polgári perrendtartás” egyik paragrafusát képezte. Az effajta törvények a bírói igazságszolgáltatás alapjául szolgáltak s rendeltetésük ugyanaz volt, mint bármely társadalom büntető törvényeinek, hogy ti. gátat vessenek a felelőtlen bűnözésnek. (Luther kitűnő szójátékkal jellemzi e törvényeket: „Solche Gesetze sind viel eher nur Wehr-gesetze, mehr denn Lehrgesetze.”)<sup>3</sup> — Nem adnak azonban e törvények felhatalmazást a ius talionis egyéni értelmezésére és alkalmazására. Sőt, a „szersed felebarátodat” parancs (melynek antitézisét, a „gyűlöld ellenségedet” mondatot az Ósz. nem is tartalmazza) ezzel a felhívással kezdődik: „Bosszúálló ne légy!” (Lev 19:18, v. ö. Róm 12:19.)

Mindez azonban nem zárja ki azt a tényt, hogy az Ósz-ben olvasunk háborúkról, sőt azokkal kapcsolatban törvény-szerű megfogalmazásokról is. Természeteszerű tükrözője ez annak, hogy az Ósz. népe nemcsak hívők lelki közössége volt (mint az újsz-i gyülekezet), hanem állam-alakulatban élő politikai és társadalmi közösség is; élt pedig ez a nép abban az ókorban, melynek a képéhez szomorúan elválaszthatatlanul hozzátartoztak a háborúk is. A főkérdés itt az, hogy erre az adottságra hogyan reflektál maga az Ósz., mint Szentírás. Közelebről: Izráel háborúi valóban azonosítandók-e „az Úr háborúival”, aminek a kapcsán egyesek talán kaján örömmel mutatnak rá a különféle keresztes háborúk bibliai analógiájára, mások viszont érthető irtózáttal fordulnak el az Ósz-nek legalábbis ezektől a vonatkozásaitól. Vegyük hát sorba ezeket a kérdéseket.

A „szent háború” kifejezés az Ósz-ben nem fordul elő. Éppúgy görög talajról származik, mint a „jogos háború” ferde értelmezése, mely utóbbin még a nagy görög filozófusok is a görögöknek a barbárok ellen viselt háborúit értették. A szent háború azonban a görögöknél elsősorban a delfii Apollo-szentély védelmére szövetkezett törzsek harcait jelentette, s tudvalevő, hogy ma (főként M. Noth nyomán) ehhez hasonló amfiktionia-szerű szövetségnek fogják fel a királyság előtti Izráel államszervezetét is. Az amfiktionikus jog egyik része a közös haza és közös szentély védelmére folytatott háborúra vonatkozott. Innen van az, hogy Izráel vallásilag szabályozott „intézményei” között szokták számon tartani a „szent háborút” is,<sup>4</sup>

jöllehet csak néhány olyan esetről olvasunk az Ósz-ben, amikor ilyen módon szólították fegyverbe az izraelita törzseket. (Bir 5:13—18, 20:1 skv., 1 Sám 11:6 skv.)

„Az Ur háborúi” kifejezés csak Dáviddal kapcsolatban fordul elő két helyen (1 Sám 18:17, 25:28), „az Ur háborúinak könyvére” pedig Num 21:14 utal — a könyv tartalmát nem ismerjük. Már ez a kis statisztika is arra mutat, hogy az „Izrael háborúi = az Ur háborúi” azonosítást maga az Ósz sem hangsúlyozta túl. A királyság korában aztán a háború nagyon is világi ügy lett, amelyben sok része volt — az Isten által a prófétai hirdetésen át is elítélt — pártoskodásnak, idegen érdekekért és idegenekkel való szövetekezéseknek; sor került magán az „Isten népén” belül még a testvérháborúkra is. — De a fenti mechanikus azonosításnak ellene mond az a tény is, hogy a prófétai gondolatvezetés, amely érvényesül az ószöv-i történet-ábrázolásban is (Bírák — Királyok kvei), megmondja, hogy a háború Isten büntetése saját engedetlen népével szemben is. Azok az idegen népek, amelyek rátámadtak Izraelre, Isten akaratából, az ő fenyítő eszközeiként jelentek meg, sőt Jeremiás a babilóniai királyt egyenesen „az Ur szolgájának” mondja (Jer 25:9), aki az Ur ítéletét hajtja végre Izraelen.

Mindezzel nem akarjuk, mert nem is lehet, elkendőzni azt, hogy az Ósz-ben és Izrael régebbi történetében csakugyan esik szó „az Ur háborúiról” és egyes harcoknak szakrális jellegéről. Hangsúlyozzuk azonban, a bevezetésben mondottaknak megfelelően, hogy az Ósz. ezen a ponton sem egyrétül s a „szent háború” nem valami általános és sui generis hozzátartozója az Ósz-nek. G. von Rad e téma részletes elemzése során kénytelen megállapítani, hogy „ez a kultikus institúció a maga igazi és rendeltetése szerinti formájában történetileg sohasem valósult meg tökéletesen.”<sup>5</sup>

Előfordul az Ósz. néhány helyén ez a jellegzetes kifejezés, hogy „háborút szentelni” (Jer 6:4. Jól 4:9, Mik 3:5). A kifejezés ebben a formában hebraizmus és nem a háború szentté nyilvánítását jelenti, hanem a háború idejére különleges kultuszi rendszabályok fogantatását. Ezek a rendszabályok részben orákulum-kérésből, áldozat-be mutatásból álltak, részben és főként pedig — ahogyan pl. Jós 3:5 mutatja — a katonák „megszenteléséből”, azaz bizonyos rituális, tisztasági és megtartóztatási szabályok kötelezővé tételéből. Kétségtelen, hogy e megszentelési rítusoknak megvannak a párhuzamai más népeknél is, primitív-mágikus értelmüket a vallástörténet példái igazolják. Az Ósz. körében pedig annak a korszaknak a velejárói, amelyben — M. Buber jellemzése szerint — Izrael népe egy „primitív pánszakralitás” állapotában élt, tehát az élet minden vonatkozása fölött ott látta az Isten megszentelő és szentséget kívánó jelenlétét.<sup>6</sup> Mert ha elolvassuk pl. Deut 23:9—14-et, a „táborbászálás törvényét”, láthatjuk, hogy az egyébként is szokásos higiénikus-rituális tisztaság azért volt kötelező, mert az Ur maga is a táborban tartózkodott, hogy harcoljon népéért.

Itt jutunk el aztán odáig, hogy egyes csataleírások theofániái, továbbá olyan mozzanatok, melyek szerint Isten valamilyen természeti, elemi erő felhasználásával (földrengés, zivatar) megzavarja az ellenség soraikat, azt a gondolatot szemléltetik, hogy az Ur harcolt Izraelért. Ha beszélhetünk az Ósz-ben az Ur háborúiról, akkor az legszorosabban ehhez az ígérethez kapcsolódik: az Ur hadakozik értetek! (Ex 14:14.) Ez az alapgondolat jól megfigyelendő, mert épp az ellentétét fejezi ki az isz-

lám szent háborúinak, vagy a keresztyén keresztes háborúkénak: nem a vallás fegyveres terjesztéséről s nem az egyház hatalmi pozíciójának háború útján való fenntartásáról van szó. Egyszerűbben mondva: (eszmeileg) nem Izrael harcolt az Ur ügyéért, hanem az Ur harcolt népéért.<sup>7</sup> S ez aztán meg is maradt prófétai, sőt eschatologikus gondolatnak is. Ésaíást szokták pl. leginkább úgy emlegetni, mint a „szent háború ideológiájának” egyik képviselőjét, ami nála abban jelentkezik, hogy hazája királyait nem győzte eléggé óvni a politikai kalandoktól és szövetségektől (És 7:3 skv., v. ö. 2 Kir 16:7, És 30:1—5, 39 r.) és nehéz helyzetekben is a fegyverek erejétől a hitre appellált (És 7:9, 37:6). Az eschatologikus prófeciákban pedig ismételtelen előjön az a gondolat, hogy Isten nem emberi fegyvereket vesz igénybe cselekvéseinek a végrehajtásánál (És 31:8, Dán 2:34,45).

Csak feltételezni tudjuk, hogy „az Ur háborúinak a könyvében” (Num 21:14) a honfoglalás és a bírák korának a harcai lehettek leírva; ebben a korban illik leginkább Izrael háborúihoz a szakrális jelző, a fentebb vázolt eszmei és rituális vonatkozásoknak megfelelően. A bírák korának a küzdelmei teljes mértékben defenzív, védekező harcok voltak, bennük Izrael egyszerűen a létéért harcolt. A honfoglalás pedig az ókor nagyszámú népvándorlási hullámainak egyikeként egy hazát kereső nép fegyveres foglalása volt ugyan, de mindenestre csupán egyszeri tény volt, amit most témánk szempontjából sem jobbá, sem rosszabbá nem tesz az a kijelentés, hogy Isten a gonoszáguk miatt ítélte meg Kánaán népét és adta országukat Izraelnek (Deut 5:9). — Súlyosabban esik itt latba az, hogy a honfoglaló népnek szinte törvény-szerű kötelességévé volt téve egy-egy elfoglalt város lakosságának a kiirtása, értékeinek az elpusztítása. Ez volt az ún. *chérem*, a hadiátok, mely e régi háborúk szakrális megkötöttségei között azt jelentette, hogy a győztes katonaság nem zsákmányolhatott kedvére, hanem az élő és élettelen zsákmányt oda kellett adnia áldozatképpen a győzelmet adó Istennek. Kétségtelenül ez látszik a legbarbárabbnak az ószöv-i hadiszokások között, de itt ismét meg kell jegyeznünk, hogy a *chérem* sem ószöv-i specifikum, megvolt más népeknél is, azonkívül van egy társadalomtörténeti magyarázata: annak a kornak az emléke ez, amikor a rabszolga-tartás még nem volt általános, az „ember-anyag” gazdasági értéke nem volt olyan jelentős, mint a későbbi korokban, amikor a háborúkat jórészt épp a rabszolgaszerzés érdekében folytatták.<sup>8</sup> — A *chérem* gyakorlata egyébként nem volt egységes már a honfoglalás idején sem (v. ö. Num 31:14—18. Deut 2:34—35, 3:6—7, 20:14), ami mutatja, hogy átmeneti korról van szó, maga az „alap-törvény” is relatív értékűvé válik. A kései prófétai hirdetésben aztán csak mint egy rossz emlékü szó jelenik meg néha (És 43:28, Zak 14:11, Mal 3:24).

Meglepő, hogy e hadiszokások törvény jellegű megfogalmazását főként a Deuteronomiumban, tehát egy viszonylag kései iratban találjuk meg. Nem feladatunk most, hogy ennek az irodalomtörténeti magyarázatát keressük, ellenben egy intő példára kell figyelmeztetnünk ennek kapcsán: Jósias király nagymértékben ennek a könyvnek a hatása alatt állott s úgy látszik, hogy — félreismerve a reális történeti viszonyokat — beleélte magát a „szent háború” gondolkörébe is, ami végül a megiddói gyászos vereséghez vezetett (2 Krón 35:20 skv). Esete megint illusztrálja azt a tényt, hogy Izrael háborúi nem voltak, feltétlenül

azonosak az Úr háborúival. — Isten egyébként azt is megtette, hogy jóslatot kérő népének a vereségét jövendölte meg (1 Kir 22:17 skv.), vagy akár azt is kijelentette, hogy ő maga is szembeszáll népével és annak ellenségeit segíti győzelemre (Jer 21:4—7, 34:17—22).

Izrael történetének további elemzése ebből a szempontból csak azt mutatná, hogy e történethez valóban hozzátartoztak a háborúk s esetenként e háborúk kapcsán fölmerültek nacionális-vallásos gondolatok és erőfeszítések is. Az Ósz. visszatükrözi mindezt, de maga az Ósz. bemutatja azt is, hogy a háborús erőlködés jó megoldást sohasem hozott; a fegyveres erőszak, még ha olyan szentnek látszó céllal történt is, mint Jéhu jezréeli vérfürdője, keserű emléket hagyott maga után (Hós 1:4). A békeség vágya és a fegyverek pusztulása iránti vágy pedig kiirthatatlan maradt (És 2:4, 9:4 stb.). Még az ún. „népek csatája” eschatologikus ítéletmótvuma is azt a meggyőződést tükrözi, hogy a háborúzó, hatalmaskodó népek fegyvereit végülis összetöri az Isten (Ez 39:3 skv., Dán 7:26—27, Jó 3:12). A jövő reménységének másmilyen értelmezése mindig a politikai és harcos messianizmus kudarcához vezetett, Jósiástól és Zerubbábeltől Bar-Kochbáig.

Nézzünk hát szembe a kérdéssel: szabad-e az Ósz-ben leírt és esetenként szakrális jellegű háborúkat történeti analógiáknak, a velük kapcsolatos törvény-jellegű kijelentéseket pedig normatív értékűeknek tekintenünk ma is? Láttuk, hogy az egész gondolatkör Izrael története első századaikhoz tartozik, ott is primitív szociológiai és kultuszi vonatkozásokhoz kapcsolódik, melyeken maga az Ósz. története és teológiája is túlhaladt. A „szent háború” legfontosabb alapgondolatát pedig (az Úr harcol Izraelért) maga az ószöv-i nép megtagadta, amikor a királyság bevezetése alkalmával ezt a kívánságot hangoztatta: „ő (ti. a földi király) harcolja a harcainkat!” (1 Sám 8:20.) Ez a behelyettesítés pontosan kifejezi azt, hogy a háború profán ügy, politikum. — Az ide tartozó törvényekre pedig ugyanaz áll, mint pl. az ószöv-i ceremóniális törvényekre, melyek „használatukra nézve hatá-

lyon kívül levőknek tekintendők”.<sup>9</sup> Van az Ósz-ben még több olyan törvény is, amely csak a maga korának a történeti, társadalmi, gazdasági viszonyai közt volt érthető és alkalmazható, e viszonyok megváltozásával, sőt letűnével azonban hivatkozni rájuk értelmetlen dolog volna. De fejezzük ki magunkat teológiaiabban s idézzük Luthert: „Van-nak (ószöv-i) törvények, amelyek csak időleges javakra vonatkoznak... Ezek fölött azonban ott állnak a hitnek és a szeretetnek a törvényei, úgy hogy minden más törvényt a hit és a szeretet mértékén kell lemérni. Amazok csak akkor lehetnek érvényesek, ha nem kerülnek szembe a hittel és a szeretettel. Ha pedig így történnék, akkor félre kell tenni őket.”<sup>10</sup> — Mindennél jobban áll ez a háború „törvényeire”, amelyekről keresztényen ember nem mondhat mást — még ha történeti emléküket ott látja is az Ósz-ben —, mint hogy idestova kétezer esztendő óta időszerűtlenné, mióta ti. Krisztus a keresztjén megölte az ellenségeskedést (Ef 2:16). Mivel pedig a hit és a szeretet elválaszthatatlanul együvé tartozik, a szeretet törvénye kizárja azt, hogy a különszakított „hit” törvényeskedése vagy fanatizmusa bármilyen „szent háború” gondolata felé sodorjon. Úgy gondoljuk, hogy ez a történeti és teológiai értékelés feloldja a bevezetésben vázolt feszültséget az Ó- és Újszövetség között.

Dr. Tóth Kálmán

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Christliche Friedenskonferenz, 1963. januári szám 43. o. — <sup>2</sup> Pákozdy L.: A Sínaitól Hirosimáig. Theológiai Szemle 1958. évf. 60. o. — <sup>3</sup> Luther előszava az Ószövetséghez. Az idézet a Stuttgarter Biblisches Nachschlagewerk, 1955. 21. o.-ról való. — <sup>4</sup> Pl. G. von Rad: Der Heilige Krieg im alten Israel. Zürich 1951. — <sup>5</sup> I. m. 29. o. — <sup>6</sup> M. Buber: Mose. 1948. 176. o. — <sup>7</sup> V. ö. G. von Rad: I. m. 32. o. — <sup>8</sup> V. ö. Trencsényi-Waldapfel I.: Vallástörténeti tanulmányok, 1959. c. kötetében a „Homerosi kompozíció” c. tanulmányt, különösen a 67—69. o.-t. — <sup>9</sup> Kálvin J.: Institutio. II. könyv VII. 16. — <sup>10</sup> Luther M. idézett előszavában, i. m. 21. o.

## Neotestamentica et Patristica

— Oscar Cullmann hatvan éves —

Az a tanulmánykötet, mely a fenti latin címet hordozza, újszövetségesek, az ősegyház történetével és a patrisztikával foglalkozó tudósok baráti ajándéka a hatvan éves O. Cullmann neves bázeli

\* Szabó Andor tanulmányát néhány jelentéktelen sor elhagyásával közöljük. — Nem értünk egyet az ismertetés elején közölt besorolással és jellemzéssel. Sem Stauffer, sem Bultmann nem vállalná az itt adott jellemzését. A Stauffer—Cullmann viszony meghatározásában ki kellett volna említenie azt, hogy Cullmann neves munkája (Christus und die Zeit) évekkal a Stauffer újszövetségi teológiája után jelent meg és Stauffer munkája már tartalmazta a Christus und die Zeit lényeges mondanivalóit: éppen az újszövetségi idő- és történelemszemléletet. A Szabó Andor említette három irányzathoz az elsőt és a másodikat sokkal több kötet össze, éppen Bultmannal szemben és főleg módszer tekintetben, semhogy ilyen egyszerűen három felé lehetne ma osztani az újszövetségi tudományok

és párizsi professzornak.<sup>2</sup> Úgy kívánunk mi is megemlékezni Cullmann (a továbbiakban C.) életének eme határkövéről, hogy a neki ajánlott kötet ismertetését összekapcsoljuk teológiája és teológia-történeti jelentősége rövid méltatásával.\*

művelőit. Kettejüket nem annyira a módszerük különbözteti meg, mint az eredményeik konzervatívabb vagy radikálisabb jellege. Stauffer kritikai kérdései jogosultak, még ha esetről esetre más feleletet is lehet adni a kérdéseire. Sokkal helyesebb lenne egy olyan osztályozás, hogy kik akarnak az újszövetségi tudományok területén a XIX—XX. században fölvetett kérdésekre a történeti-kritikai tudomány eszközeivel jobb feleletet adni az eddigiéknél, és kik azok, akik ezeken a nehézségeken — egy történet-kritikai közjáték beiktatásával — valamilyen szisztematikai-filozófiai előítélet segítségével túllépnek. Így nyilván Bultmann és iskolája marad az egyik oldalon és az 1. és 3. szakaszban felsoroltak maradnak a másik oldalon. A Stauffer exkommunikációja ebből a társaságból nem jogosult. (PLM)

A kötet 29 tanulmányt tartalmaz. Ebből 13 német, 8 angol és 8 francia. Képviselve van benne a protestáns és katolikus tudósvilág sok ismert és általunk kevésbé ismert személyisége. Ez az összetétel egyrészt mutatja azt az általános elismerést, mely C. munkásságát kíséri, másrészt tükrözi C. törekvéseinek. Különböző irányzatok között keresi a közös pontokat, ahol találkozhatnak és együttmunkálkodhatnak anélkül, hogy pl. ő maga is feladná teológiai alapfelismeréseit. Az ismertetendő tanulmányok előtt megpróbáljuk néhány mondatban felmutatni azt a teológiai problémát — nem egy éppen C. teológiai munkásságához kapcsolódik —, melynek megoldását segíteni kívánja a szóban forgó tanulmány.

Az Újszövetséggel foglalkozó teológusok ma általában három irányzatot képviselnek, amikor az Úsz. idői határain belül a tradíció fejlődését vizsgálják.

1. Az első felfogás szerint Jézus nem a korabeli rabbik nyelvezetét és módszereit használta tanítása megfogalmazásában és átadásában. Csak a tradíciófejlődés későbbi évtizedeiben következett be bizonyos qumránizálódás és judaizálódás, amint azt az írott evangéliumokban lépten-nyomon felfedezhetjük. Ennek az irányzatnak jellegzetes képviselője *Stauffer*. Ezt képviseli a kötet első tanulmánya is, *A. N. Wilder*: „Formatörténet és a legősibb tradíció” címmel. Szerinte az első idöket az ősegyházban a karizmatikusok és próféták jellemezték és nem az „apostolok tudományában” (Csel 2:42) foglalatostkodó gyülekezetek. Lk történeti tudósítása szerinte nem hiteles. Ez a korabeli beszédformákat áttörő jelleg már Jézusnál is látható. Jézus nem memorizáltatott tanítványaiival, mint a rabbik, hanem spontán beszélt. Csak később sorolták az ev.-ok Jézust a többi tanítók és tóramagyarázók közé. Jézus közlésében szabad volt (Mk 13:11!). Közléseinek forrása eszkatológikus tudata volt. A példázatok őrizték meg legjobban Jézus beszédeinek életszerűségét. Eszkatológikus krízis és a parabolák józan hangja mutatja azt a paradoxont, hogy Jézusnál egységben volt a krízis és az egészség. — Mt-nál és a Csel kvében már felfedezhetjük a qumráni halacha és haggada hatását.

2. Az Úsz. tudósainak másik csoportja azt mondja, hogy a gyülekezet hite, annak szükségletei jelentősen átfomálták a Názáreti Jézusról szóló tradíciót. Nem is a személye volt fontos, hanem a belé vetett hit. Ennek az irányzatnak vezető szellemi egyénisége *Bultmann*. A kötet néhány munkatársa tartozik csak a bultmanni iskolához.

3. A harmadik irányzat azt mondja, hogy a tradíció írásbefoglalásakor sem szenvedett lényeges változásokat, tehát az evangéliumok mindenben hitelesek. Ezt angolszász (pl. *Dodd*) és skandináv tudósok képviselik. *H. Riesenfeld* és *B. Gerhardson* e harmadik állásfoglaláshoz csatlakoznak. Velük foglalkozik *W. D. Davies*: „Reflexiók az evangéliumi tradíció kutatásához skandináv földön” címmel. Szerintük komolyan kell számolnunk a korabeli zsidó milióvel. Jézus a „szent ígét” tanította, *kivülről* megtanítva azt tanítványaiival, amit ők jegyzetekre és privát tekercekre írtak le. D. elismeri, hogy a tradíció végső forrása Jézus és ezt a tanítványok tiszteletre méltó ragaszkodással adták tovább, de nem kielégítő egyedül a farizeusi módszert tekintetbe vennünk a tradíció átadásában. Polycarpus és Papias egy tra-

díciónak több forrásáról tud. Ha a tradíció egyértelmű lett volna, a gnosztikusokkal nem lett volna olyan halálos a küzdelem — mondja D. — Gerhardson is túlbecsüli Jeruzsálem és a templom szerepét az ősegyház életében. Az *ősegyház nem kör, hanem ellipszis!* (Jeruzsálem — Galilea,<sup>3</sup> zsidókeresztyének — pogánykeresztyének, tizenkettő — Pál stb.) — mondja D. Nem szabad a rabbinikus karaktert túlbecsülnünk, viszont a Lélek munkáját meg elhanyagolnunk. Az ev.-ok tudatosan nem különböztetnek az Írás (Ósz.), Jézus szavai és tettei, valamint azok „alkalmazása” között, míg a rabbinizmusban az Írás, a misna és a gemara meg vannak különböztetve. — A kötetben maga az egyik megbírált, *H. Riesenfeld* is megszólal: „A kincsek gyűjtése és a gondok, az őskeresztyén lelkigondozói tanítás egyik témája Mt 6:19—34 alapján” címen. Ebben jól tükröződik úsz.-i szemlélete. Jézus evangéliumi szavai meglepő módon mindenütt felfedezhetők az úsz.-i levelek tanító részeiben. Tehát az evangéliumi tradíció írásban nem rögzített formában is korán ismert volt a helyi gyülekezetekben. Pl. a „merimnan” (jelentése tk. „bajlódni, dupla munkával magát lefárasztani”) fellelhető az 1 Kor 7:37-ben, 1 Jn 2:15—17-ben és *Hermetos* „Pásztor”-ában. Ezek alapján feltételezhető Jézus tanítványi oktatásából egy kompendiumszerű összefoglalás a rabbik tanítási módszere szerint.

Miután a három fő úsz.-i irányzatba beleállítottuk az eddig ismertetett tanulmányokat, bizonyára érdekli az olvasót, hogy vajon maga C. melyik irányzathoz tartozik? A bultmannihoz semmiképpen. *Stauffer*rel az Úsz. teológiájának idői értéklésében közös, egyébként azonban inkább a harmadik irányzathoz sorolhatjuk. Nem sok nyilatkozata van C.-nak erről a problémáról. Talán azért van ez, mert ő nem analízáló, hanem szintetizáló tudós. Legtöbbit a tradícióról szóló könyvében olvashatunk erről.<sup>4</sup> Szerinte Jézus és az ősgyülekezet olyan környezetben élt, melyet át meg átjárt a paradosis (a különböző hagyományok átadása) gondolata. Pál is azokat a stereotip formulákat használja többek között pl. az 1 Kor 11:23 és 15:3 esetében, amelyekkel a rabbik a halachát és a haggadát átadták. Az Úsz.-ben annyi a változás, hogy a rabbinusi törvény paradosis helyét a Kyrios Christos és a Szentlélek foglalja el. Ők adják tovább a hagyományt, azok írásbeli rögzítéséig. C. szerint tehát igaz, hogy a tradíció különböző irányba fejlődött, de e fejlődés folyamán az úsz.-i kánonon belül lényegbeli torzulás nem történt. A tradíció sokféleségében is egységes, mert az a Krisztus, aki itt a földön tanította tanítványait, ugyanaz a Kyrios, aki az Atya jobbára emelve, most már a Szentlélek által ura, sőt átadója a tradíciónak. Ezért mondhatja Pál: „... én az Úrtól vettem...” 1 Kor 11:23, ha közvetve vagy közvetlenül az apostoloktól vette is. Ő mondja ezt, aki nem ismerte Krisztust test szerint! — E rövid ismertetésből is láthatjuk, hogy C. ha nem is becsüli le a történetkritikai munka jelentőségét, a jellemzett harmadik típusú tudósok közé tartozik, ami egyben a legtisztább keresztyén felfogásnak is mondható.

Az úsz.-i kutatás másik munkaterülete az, ahol az egyes ev.-ok sajátos teológiai felfogását kutatják. Ugyanis a különböző harmonizálási kísérletek előbb-utóbb csödöt mondanak. C. egyik rövidebb mesteri tanulmányában vizsgálat alá vette azt a tényt, hogy több evangélium van.<sup>5</sup> Szerinte a négy ev.-ot nem lehet harmonizálni, mert esetükben

négy különböző bizonyágtételről van szó, de egy hittartalomról. Tehát lényegük szerint arra vannak utalva, hogy egymás mellé állítsák őket, mert minden hittartalom többszörös bizonyágtétel után kiált. — Azóta nagyon sok erőt fordítottak a kutatók arra, hogy feltárják az egyes evangéliumok sajátos teológiai motívumait. Néhány kiemelkedő munka is született mind a négy ev. teológiájáról.<sup>6</sup> A kötet többi, ev.-okkal foglalkozó tanulmánya nagyjából ezen a területen mozog. Ed. *Schweizer*: „Megjegyzések Mk teológiájához” c. tanulmányában az ev. néhány kulcsfogalmát vizsgálja. Ennek alapján megkísérli elválasztani az átadott tradíciótól Mk sajátos felfogását. Úgy látja, hogy Mk szerint Jézus megismerése és követése csak a nagypéntek és húsvét eseménye alapján vált lehetségessé az ember számára. Végül arra is rámutat, hogy mennyire paralell ez a szemlélet János intencióival.

J. *Jeremias*: „A búza és a konkoly példázatának értelmezése” címmel ír. — Általánosan megegyező vélemény szerint a példázatok őrizték meg legjobban az eredeti jézusi tanítást. J. professzor pedig Jézus példázatainak mesteri feldolgozója.<sup>7</sup> — Szerinte a példázat kerete a 13:36, 37/a, ill. a 43/b. Ezen belül van egy héttagú felsorolás: 37/b—39. Ezek Mt sajátos nyelvi fordulatait tükrözik. Az alap gondolat jézusi, de az allegorizálás már nem valószínű, hogy az. Végül áll a 40—43/a apokalipszise. Ez három részletre tagozódik: 1. Az emberfia országa. 2. Paruzia, végítélet. 3. Isten országa. Ez a tagozódás zsidókeresztény apokaliptikán alapszik. — J. *Héring*: „A getsemáni perikópa két exegetikai problémája” címen ír arról, hogy feltételezhetően a szöveg így hangozhatott: „Vigyázzatok és imádkozzatok, hogy én kísértésbe ne jussak”. Később a változtatással igyekeztek Jézus természetfölöttiségét megőrizni. A másik probléma a szokásosan így fordított részlettel kapcsolatos: „Szomorú az én lelkem mindhalálig”. H. szerint Jézus a kereszthaláltól való rettegés miatt kéri az Atyát, hogy lelkét itt ostazonnal vegye magához, tehát az *eos*-nak mostatív értelme lenne: „bár csak meghalnék...”, mint ahogy Illés, Jónás vagy Jeremiás kívánta a halált a küldetés nehézsége miatt. — Ugyanezt a problémát közelíti meg más oldalról W. *Eltester*: „Barátom miért jöttél?” (Mt 26:50) címmel. Alapos exegetikai és exegetikatörténeti vizsgálódás alapján kimutatja, hogy itt nem kérdésszerű van szó, hanem imperatívusról: „Barátom, amiért jöttél (tedd)!” Ilyen szókihagyás szokásos volt gyakran használt formulákban. Ezt az értelmezést újabb bibliafordítások is előnyben részesítik. A „barátom” megszólítás meglepő. Ennek alapja a Sirák 37:2 „Nem halálig tartó bú-é az, ha társad és barátod ellenségeddé válik?” Itt E. is megerősíti, hogy a „halálig” valóban nem csupán idői jelentésű, hanem minőséget is jelöl „halálos szomorúság” értelemben. Ez az összefüggés érthetővé teszi számunkra, miért vágyik annyira Jézus arra, hogy a tanítványok „vele” legyenek ott. Ez már a mi következtetésünk az olvasottak alapján. — P. *Benoit*: „Szitkók a próféta Jézus ellen” címen arról ír, hogy az ev.-okban mások és más-más körülmények között ütlegelik és gúnyolják Jézust. A tradíció különböző alakulására három forrás hathatott: 1. Egy leírás, mely Jézus ütlegelését a Szolga (Ézs 50:6) szenvedései tipológiája szerint mondja el. 2. A Lk forrása: játék és gúnyolódás, hogy Jézus találja ki (próféta), ki ütötte őt. 3. Egy konkrét tény, hogy Annás előtt (Jn) a kihallgatáskor arcul ütötték Jé-

zust. A három szinoptikus tudósításában egyetlen a közös vonás: „prófétáld”, ugyanakkor ez a történeti alap is. A „próféta” gyalázása jól jellemzi a per zsidó szakaszát, míg a „király” gyalázása a per római hatóság előtti szakaszának felel meg.

Jelentős tanulmány a K. G. *Kuhn*-é, amely egy rádióelőadás nyomán került változatlan szöveggel a kötetbe: „János ev. és a qumráni szövegek” címmel. Először ismerteti Bultmann Jn kommentárjának következtetéseit. B. szerint Jn. sajátos teológiájának forrása a gnózis dualizmusa volt. Ezért B. kénytelen feltételezni, hogy a gnózisnak volt már egy kereszténység előtti szakasza is. Ez a nézet azóta szelvében elterjedt, de senki bizonyítani nem tudta. Amikor Jn átvette a gnózis dualizmusát — mondja B. —, akkor mitológiátlanította azt, tehát a hangsúlyt nem a lélek és anyag, világosság és sötétség stb. fizikai dualizmusára tette, hanem átalakította azt a lét dualizmusára, ami az ember döntésében aktualizálódik. Pl.: „...de az emberek inkább szerették a sötétséget, mint a világosságot” (3:13). A qumráni szövegek megcáfolják B.-nak ezt a feltevését — mondja K. —, mert az 1QS (Fegyelmi szabályzat) ugyanezt a létszerű dualizmust tanítja, mint a Jn ev. Jn innen vette a motívumokat. Nincs tehát szükség egy kereszténység előtti gnózis feltételezésére, sőt a későbbi gnózis, úgy kell értékelnünk, hogy az a már meglévő iráni, görög és zsidó elemekből kialakult dualizmus mithizálása! — Ami új és egyben eredeti zsidó gondolat mind a qumráni szövegekben, mind Jánosnál az, hogy világosságot és sötétséget, s annak elemeit egyaránt a teremtő Isten alkotta. Ami pedig Jn ev.-ában új a qumráni szövegekhez képest, az a Megváltó személye *ze uen naphet* „ban-ber-ehet” *embertem* *intertestamentális* és tette Jézus Krisztusban. Ennek forrását az esszénus teológiában látja, de ezt nem fejtegeti behatóan. — Erdemes megjegyeznünk egy mellékgondolatát. Jn. 1:5/b fordításul ezt javasolja: „De a sötétség nem tudta legyőzni a világosságot (kattalaban)!” — („elnyelni” Szerk.) Hasonlóképpen elutasítja a hellén gnózis bultmanni feltevését F. M. *Braun*: „János ev., a bölcsességirodalom és a történet” címmel. De ő nem az iráni dualizmusban látja az ev. szellemi talaját, mint Kuhn, hanem az ósz.-i és intertestamentális bölcsességirodalomban. Számos paralell mutatja ezt a rokonságot. Ami új az ev.-ban azokhoz képest, az a testlélet idői, történeti tényének a középpontba helyezése. A „logos” tehát a „bölcsesség” fogalomból alakult ki. János célja többek között egy sajátos keresztény bölcsességi-irodalom megteremtése volt. — Valóban, magyarázhatja ez az elmélet azt a meglepőényt, hogy Jn.-nál, ellentétben a szinoptikusokkal, hosszú jézusi beszédek találhatók — fűzhetjük hozzá saját gondolatunkat.

C. H. *Dodd*: „Kajafás próféciája” (Jn. 11:47—53) címmel arról ír, hogy a perikópa ama kor zsidókeresztény tradícióiból merít, amikor a kereszténység még nem szakadt el a zsinagógától. Népi hit volt, hogy a papi személyek minden további nélkül prófétai képességűek. Maga *Josephus* is ilyen képességével magyarázza egyik döntését a zsidó háborúban (B. J. III. 352, 353), lévén papi származású. — J. A. T. *Robinson*: „A lábmosás jelentősége” a következő írás. Jn 13:1—17 paralelljét Mk 10:32—45-ben látja. Erősíteni látszik ezt a feltevést az, hogy Lk ezt a márki perikópát a szenvedéstörténetbe helyezte el (22:14—38). R. harmonizálása azonban erőltetett. Így mondhatjuk, hogy a lábmosás talánya továbbra is talány ma-

radt. R. idősebb mesterének, Bultmannak a fel-fogását képviseli, aki Jn ev.-át sakramentum-ellenesnek fogja fel, hiszen szerinte az evangéliumban már megkezdődött a mitológiátlanítás folyama-ta (lásd fentebb), amit azután nekünk konzek-vensen tovább kell folytatnunk. B.-nal szemben C. már régebben hangsúlyozta az ev. sakramen-tumszeretétét<sup>8</sup> (6, 13 stb. fejezetek alapján). Azt azonban már túlzottan „klerikális”-nak tartjuk C.-nál, amikor azt mondja, hogy az üdvtörténés a sakramentumokban folytatódik tovább „...amíg eljövend”. Az 1 Kor 11:26-ban azonban arról van szó, hogy „az Úr halálát hirdessétek, amíg el-jövend”. Barthnak kell igazat adnunk, aki a hang-súlyt az ígére teszi. Az üdvtörténés tehát az ige-hirdetésben folytatódik tovább és nyilván az arra hallgató gyülekezetben, amelyik természetesen úrvacsorázó és megkeresztelt keresztyének gyüle-kezete. — Eme kis kitérő után hangot kell adnunk a gyakorló igehirdetők tanácsalanságának, amikor egy evangéliumi szakaszról, pl. a lábmosás törté-neről két gyökeresen ellentétes magyarázatot hallunk. Egyik sakramentumellenesnek értelmezi, másik azzal szimpatizálónak. Azt kell mondanunk, hogy a teológiának egyrészt még sok a tenni-valója, de ugyanakkor tudatában kell lennie kor-látainak is. Valóban *nincs abszolút teológia, csak alázatos (lábmosó) teológia van.*

A kötet az egyes tanulmányokat az Úsz. ká-nonja rendjében szedte sorba. Így most elhagyva az evangéliumok problémáit, Ph. H. Menoud: „Negyven nap alatt” c. tanulmányát vesszük elő. A Lk 24:44—53 és Csel 1:3—12 — mivel egy kéz-től, a Lukácsétól való — sok közös mozzanatot tar-talmaz. Egy meglepő új tény van a Csel-ben, amit az ev. nem említ: a Feltámadott negyven napon át tartó megjelenései. M. ennek a motívumait kut-atja. 1. Különböztet a szemtanúk (autoptai) szé-lesebb köre és a 11, később ismét 12 tanú (marty-res) között. A Feltámadott 40 napon át tartó meg-jelenései csak az utóbbi körnek adattak. A Lk, ill. a Csel vizsgált perikópáinak köre nem ugyanaz. 2. A 40-es számnak szimbolikus jelentősége van. Osz.-i, intertestamentális és rabbinikus tradíciók ezt alátámasztják. A rabbi negyvenszer ismétel-tették el tanítványaikkal a tanítást, hogy azt kí-vülről megtanulva hiba nélkül adhassák tovább. Lk azt akarja hangsúlyozni, hogy az apostolok 40 nap alatt a missziójukról adott tanítást jól meg-értették és képessé váltak arra, hogy azt teljes hi-telességgel továbbadhassák.\* 3. Hogy Lukácsnak elsősorban teológiai szándéka volt a 40 nap hang-súlyozásával és nem a mennybemenetel időbeli rögzítése, mutatja a tény, hogy hiányzik annak szilárd, Lk-nál megszokott megjelölése, pl. így: a negyvenedik napon pedig... Lk-nál szilárd kro-nológiai pont a húsvét 24:1 és a pünkösd 2:1. A 40 nap Lk műve, aki így akarta alátámasztani Jézus tanúi tekintélyét. M. érvelése figyelemre méltó. Hivatkozhatnék azonban olyan teológusra, aki meg-éppen a 40 nap idői jellegét hangsúlyozza ki, mondván: Lk ezzel megformálja lett az egyházi évek.<sup>9</sup>

Ezek után hét tanulmány a páli levelekben ta-lálja meg témáját. S. Lyonnet: „Ne kívánd” (Rm 7:7) problémájáról írt. Két feltevés van: az egyik szerint Pál itt a tizedik parancsolatra gondolt. A másik a bűnesetre vonatkoztatja. L. kimutatja rabbinikus források alapján, hogy azokban a bűn-esetre vonatkoztatva található ez a kifejezés, mint

a bűneset belső rugója. Ugyanakkor ezek a forrá-sok a mózesi törvényt is kapcsolatba hozzák a bűn-esettel. Nevezetesen: a törvény azért adatott, hogy Izráel ellent tudjon állani a kívánság kísértésének. Amikor Pál keresett olyan fogalmat, ami magába foglalja az összes parancsolatokat egyrészt, más-részt az édenkerti bukást is, nehezen található voltna alkalmasabbat ennél: Ne kívánd! — mondja L. — M. Black: „Rm 8:28 interpretációja”. Az is-mert „Azoknak, akik Istent szeretik, minden ja-vokra munkál” részlet szövegkritikai problémák-kal terhes. Nem valószínű, hogy a „minden” volt a mondat alánya. Eredetileg a mondat így hangoz-hatott: „...a Lélek javokra munkál”. Az előzmé-nyekben ugyanis a Lélek munkájáról van szó. Ezt a feltevést a „12 patriarcha testamentuma” egy részlete, valamint patrisztikai adatok is alátá-masztják.

E. Dinkler: „2 Kor 1:21, 22 keresztelési termi-nológiája”. C. évekkkel ezelőtt kimutatta,<sup>10</sup> hogy Csel 3:36, 10:47, 11:17, Mt 3:14 helyeken használt stereotip formula (ti kőlyei) „ki”, vagy „mi aka-dályoz” az ősegyház keresztelési gyakorlatában használt szó volt. Mintegy jogi kifejezés, mely az esetleg gátló tényezőkre kérdezett; ezek hiányá-ban a keresztelési cselekmény lehetővé vált. Ezt a vonalat kutatja tovább D., aki a fenti versekben, azok négy szavában: (*bebainu, chriein, sfragizein, és didonai ton 'arrabóna tu pneumatos*) az ősegy-ház keresztelési gyakorlatában használatos termi-nus technikusokra vél rábukkanni. A négy közül a három utóbbi aoristosban áll, ami egyszeri cse-lekményre mutat.

G. Bornkamm: „A Filippi-levél, mint páli levél-gyűjtemény”. B. már feltűnést keltett ama hipoté-zisével, hogy a 2. Kor. levél végén a 10—13. fejezet lenne a tulajdonképeni „könnyhullatással írt” le-vél (2:8, 7:8), amit egy redaktor hozzáillesztett a levélhez. — Most itt a Filippi-levelet vizsgálja, s abban 3:1 és 4:9 után felfedezi három egymáshoz illesztett kisebb levél varratait. A középső levél-nek (3. f.) egészen más a színezete, mint a két szél-sőnek. Az időbeli sorrend pedig szerinte ez: 4:10—20 rövid levele az első, 3:1-ig a második, a középső részlet pedig a harmadik. A három összefűzése korán megtörténhetett. Valószínűleg Filippiben, ahová Pál mindháromat írta.

C. egyik újabb írásában<sup>11</sup> a keresztyén egységet a kölcsönös diakóniában látja kiábrázolhatónak. Úgy ahogy az ősegyház gyülekezetei felvették a jeruzsálemi ősgyülekezet gondját. Ennek a bibliai gondolatnak a további alapjait keresi B. Reicke a Fil. levélben: „Keresztyén egység és diakónia” (Fil 2:1—11) címmel. Pálnak különösen azért volt kedves a Filippi gyülekezet, mert diakóniai indu-latukban kiábrázolódni látta a helyes keresztyén magatartást. Ebben szeretné erősíteni őket, ami-kor a Krisztus diakóniáját a Fil 2 himnuszában újra eléjük tárja, azzal a céllal, hogy az az indulat legyen bennük is. — Említésre méltó új szempon-tot hoz egy mellékesen említett megjegyzése. Szer-inte 3:2 „ebei”, akiktől óvakodnia kell a gyüle-kezetnek, nem annyira a judaisták, hanem a zé-lóta befolyás alatt állók voltak. (Nem lehetetlen! A 66—70-es felkelés szellemi hatása végighullám-zott az egész birodalom diaszpóra zsidóságán.) Ezek lennének azok, akikről „sírva mondja” Pál, hogy a „végők veszedelem” (3:19). — Bár meg-kell mondanunk, ennek a feltevésnek gyen-géje, hogy a zélótákra nehezen illik „akiknek iste-nök az ő hasuk” jellemzése. — Az ilyen történeti háttérben nyer igazán profétai tartalmat az ilyen

\* 40 = a halál és az alvilág száma! 40 év a pusztá-ban stb.

részlet is: „mert a mi országunk a mennyekben van” (3:20). *Amit tehát nem időtlenül, hanem antizélotá kiélezettségben kell értelmeznünk!* — Az egész kötetben R. tanulmánya áll — aki egyébként tudtommal nemcsak tanártársa C.-nak, hanem tanítványa is — az egyház mai problémáihoz a legközelebb. Példa arra: lehet úgy tudományos munkát végezni, hogy ugyanakkor valóságos problémákra adunk prófétai módon választ.

W. G. Kümmel: „Az 1 Thess.-levél irodalmi és történeti problémái” cím alatt a levél egységét védi alapos irodalomkritikai érvekkel K. G. Eckarttal és E. Fuchsszal szemben, akik 3:2 és 3:6 alapján két külön levél összefűzéséből előállottnak tartják azt. A levél a legrégebbi a páliak közül: Pál első athéni tartózkodása után Korinthusból írhatta.

C. Spicq: „Az úsz.-i morál. A keresztyén morál és a szeretet cselekvése”. Idegenül hat számunkra a morál szó, mi szívesebben használjuk az etika kifejezést. Ennek ellenére a katolikus író biblikusán fejtegeti, hogy „Krisztus szerint cselekedni”, „Krisztusban élni” egyrészt, „szeretetlen járni” másrészt, nem egymással konkurráló fogalmak az Úsz.-ben, sem egymásnak alávetve nincsenek, hanem mindegyik imperatívusza tökéletesen fedi egymást. A döntést etekintben 2 Kor 5:14, 15-ben találja meg: „A Krisztus szeretete szorongat minket . . . , hogy akik élnek, ezután ne maguknak éljenek, hanem annak, aki értettük meghalt és feltámadott”.

Nem kevésbé érdektelenek számunkra azok a tanulmányok, melyek a patrisztikai részben következnek.

G. Quispel: „Tamás evangéliuma és az Ósz.” Már maga C. is kimutatta, hogy a nemrég felfedezett ún. Tamás evangéliuma két forrásra vezethető vissza.<sup>12</sup> Q. tanulmányának a konzekvenciái a következők: 1. A Tam. ev. szerzője nem gnosztikus volt, hanem enkratita (főként Szíriában az ősegyház keretén belül élt szektás irányzat). 2. Az irat egyik forrása enkratita. Ez a LXX-át használta. 3. Másik forrása zsidókeresztyén, ez a héber Biblia használatát mutatja. 4. Az irat e két forrás összefűzéséből kapta jelenlegi alakját.

Joh. Munk: „A Mt ev.-ről szóló tradíció Papiasnál” c. írásában azt a papiasi tradíciót vizsgálja, hogy „Máté az Úr szavait és tetteit héber nyelven írta le”. Meglepő — mondja M. —, hogy Origenes, aki a héber nyelvet is ismerte és kora tudománya magaslátán állt, Máté. kommentárjában ezt a tényt sehol sem említi, és nem is utal vélt semitizmusokra. Inkább az magyarázza Papias eme kijelentését, hogy a kánon kialakulása idején nemcsak az evangéliumok száma volt probléma, hanem az is, hogy egy-egy evangéliumnak eltérő kéziratok is voltak. Mt. esetében alkalmas magyarázat volt a kéziratok eltéréseire, hogy azok fordítások az eredeti héberből. Ez a magyarázat annyi jelentőséggel bír, hogy védte Mt kánonikus jellegét. — Leírom egy megjegyzését, meghallgatva egy, a magunkéval nem egészen egyező véleményyt is: „Ha egy irat fordítás, akkor — vélik — a görögben bizonyos számú hibának is kell lennie, ahol azután a sémita alapszöveg megérezhető. Ez azonban módszerben hibás, mert egy pontos fordítás nyelvtilanilag korrekt, egyben találó visszaadása is lehet az eredetinek” (259. o.)

N. A. Dahl: „A páli levelek partikuláris jellege, mint az ősegyház problémája”. A páli levelek egyedi sajátosságai, azaz hogy egy-egy gyülekezet ügyeire utalnak, már korán problémákat okoztak az ősegyházban. A kérdés az volt: hol van a páli

levelek egyetemes jellegének a biztosítéka? A levelek kanonizálásának és katolicitásának védelmezői először ahhoz a hasonlathoz folyamodtak, hogy János a Jel. kvében szintén hét gyülekezetnek írt, mint Pál. A 7 szám a teljességet jelenti. Pál tehát az egész egyháznak írt. Később a Róm, az 1 Kor és az Ef levélnek olyan variációi terjedtek el — s ezt kéziratok bizonyítják —, ahol a speciális címzést elhagyták, vagy a helyét kihagyták, vagy egyetemes jellegű toldalékkal pótolták. (Pl. 1 Kor 1:2/b.) Van olyan feltevés is, hogy maga Pál a tanító jellegű levelek több kópiáját is elkészíttette különböző címzéssel. (Inkább valószínű — fűzhetjük hozzá —, hogy Pál leveleit tovább küldték, lásd Kol 4:16. Az lehetséges, hogy továbbküldés előtt lemásolták, így a címzéseknél előállhattak ingadozások). — Modern formája is van ennek az egyetemesítő törekvésnek. Akkor pl. amikor dogmatikai dicta probantia-ként idézik Pált, vagy megalkotják „Pál teológiáját”, vagy gondoljunk az egzisztenciális interpretáció, vagy éppen az üdvtörténeti jelszavakra — írja D. — Ősi és modern változatok a páli levelek partikuláris jellegének eltüntetésére hamis feltevésen alapulnak, mert félreismerik a történetiség jelentőségét. A páli levelek partikuláris jellege a teológia történetiségére mutat, legyen az akár a Pálé is. Így *partikularitás, katolicitás és kanonicitás nem egymásnak ellentmondó tények* Pál leveleiben. — A teológia történetiségének e hangsúlyozásával a kötet egyik legjelentősebb tanulmánya a Dahlé.

C. W. Dugmore: „Úr napja és húsvét”. Először hivatkozik C. ama „kategórikus” állítására, hogy a vasárnap előbb vált ünneppé, mint a húsvét.<sup>13</sup> Ezzel szemben patrisztikai adatok sejtetik, hogy Jel 1:10 *kyriaké émera*-ja és a Didaché 14:1 *kata kyriakén de kyriou*-ja nem a vasárnapot, hanem inkább a húsvétot jelentik. A Jel kve dicsőséges Ura (1:13—16), aki nagyon hasonlít Dán 7:9 „öregkorú”-jára, tehát a Feltámadott és egyben az ítéletre visszatérő Úr is. Őt látja János húsvét ünnepén. Pál mellett János az, aki ezzel szintén hangsúlyozza, hogy ő látta a Feltámadottat dicsőségében. — A vasárnapnak csak a II. sz. közepe táján találjuk első nyomát. Tény az, hogy a szombat, mint keresztyén ünnep (a teremtés emlékezetére tartották) csak a III—IV. században tűnik el az egyház életéből. — Hozzá kell fűznünk azonban, hogy D. figyelmen kívül hagyja a Jn evangéliumát, ahol a feltámadás nyolcadnapjára (tehát egy hét múlva, ha a kezdőnapot is számoljuk, amint az szokás volt) ismét együtt vannak a tanítványok (20:26). Ez a részlet pedig a hét első napja korai megünneplését bizonyítja, amint erre már rámutattunk. — A Jel kvére vonatkozó megállapítása új és figyelemre méltó. — A tanulmány arra is hasznos, hogy szemlélteti velünk: kritikával illetni az ünnepeket, nem jelent feltétlenül ünneprontást. A könyv baráti módon emlékezik meg C.-ről, de nem propagál Cullmann-kultuszt.

J. Daniélou: „Kép (typos) és esemény Sardosi Melitonál”. C. az üdvtörténet teológiájának első kezdeteit Irenaeusra vezeti vissza.<sup>14</sup> D. kimutatja, hogy már előbb S. Melitonál jelentkezik a helyes üdvtörténeti szemlélet. Az Ósz.-nek az Úsz. mellett bizonyos önálló értéket tulajdonít. Kairos-fogalma is bibliai. — W. C. van Unnik: „Az utolsó időkben» kifejezés Irenaeusnál”. A történetet feloldó növizis elleni kemény küzdelemben Irenaeus az ősegyház üdvtörténeti szemléletét képviselte. Ő ezen a vonalon harcolt és újra meg újra hangsúlyozta, hogy az „utolsó idők, melyekről az Ósz.

profétái beszéltek, Jézus Krisztusban beteljesedtek és az egyház ezekben az utolsó időkben él" (303 o).

W. *Seston*: „Tertullianus és Pál római állampolgárságának eredete” címmel arról ír, hogy még mindig elég nagy a bizonytalanság Pál római állampolgárságának eredetéről. Annvit mondhatunk, hogy az apostol csak akkor szülehetett római állampolgárnak (Csel 22:28), ha az anyja már római volt. Mert a római jog szerint egy római és egy peregrinus gyermeke az anya jogi helyzetét kapta.

H. *Chadwick*: „Damasus pápa és Róma sajátos igénye Péterre és Pálra”. Ismert előttünk, hogy K. *Heussi*-val szemben C. volt az, aki igenlően válaszolta meg azt a kérdést: volt-e Péter és Pál Rómában?<sup>15</sup> Ch. nem foglal állást e vitában, csupán vallástörténeti paralellekre mutat rá. Az az igény, hogy Péter és Pál Rómában halt mártírhálált, párhuzamos azzal a régebbi jelenséggel, hogy a legyőzött népek vallásai és istenei a római felsőbbrendűség bizonyítására megkapták Rómában a maguk külön szentélvükét. Damasus felirata a Via Appián a 3. sz. mérőöldkőnél, mely szerint ott volt egykor a két mártír sírja, ezt a szellemi hátteret tükrözi: Oriens misit (ti. a két apostolt) . . . Roma . . . meruit. A párhuzamot még szemléletesebbé teszi az a tény, hogy a késői Római birodalomban a szentek tisztelete átvett sok olyan funkciót, amit azelőtt helyi istenségeknek tulajdonítottak, pl. a szentek patrónus szerepét.

Az utolsó tanulmány szerzője J. N. *Bakhuizen van den Brink*: „Kiengesztelés (Augustinus: De Trinitate XIII, X:13—XX:26).” Augustinus a kiengesztelést így közelítette meg: Istennek szabadsága lett volna azt másként is elvégezni, de irántunk való szánalmát és szeretetét így tudta legjobban megmutatni, ti. a Krisztus testlétele és halála által.

A gyűjteményes kötet széles horizontú betekintést ad a szakterületen folyó tudományos munkája, ebből a sokszínű skálából az ismertetés során talán sikerült valamit megsejtenünk az olvasóval. A művet kiegészíti C.-nak egy fényképe, valamint részletes bibliográfia. A bibliográfiának van magyar vonatkozása is. A XVII. oldalon található a következő adatot: „Lélek Halhatatlanság, vagy Halottak Feltámadása” (sokszorosítva) Kádár Imre fordításában, Újszászi Kálmán előszavával. A XIX. oldalon, a C.-ról szóló tanulmányok között számbaveszi ez ismertetés írójának 1955-ben írt gépírási dolgozatát: „O. Cullmann Theológiai Munkássága (1925—1955)” címmel. A könyv kiállítása és nyomdatechnikája is tetszetős és pontos. Néhány kisebb sajtóhibára kell még utalnunk.<sup>16</sup>

A kötet megjelenésének van egy érdekessége, amit szintén nem hagyhatunk említés nélkül. Amikor 1956-ban az ismert holland E. J. *Brill* leideni kiadó megindította a *Novum Testamentum* szakfolyóiratot, C. meglehetősen rideg hangon tette fel a kérdést egy rövid írásában, hogy egyáltalán szükséges-e egy harmadik úsz.-i szakfolyóirat?<sup>17</sup> Aggályának adott kifejezést, hogy lesz-e idejük a szakterület után érdeklődőknek mostmár három folyóiratot cikkel ellátni, nem is szólva még több bibliai-teológiai érdeklődésű folyóiratról, és képesek lesznek-e arra, hogy mostmár háromra fizeszenek elő? Majd pedig egyszerűen felhívja az új folyóirat munkatársait „sok kolléga nevében”, hogy dolgozataikat az eddigi két szaklapban (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* és *New Testament Studies*) tegyék közzé. Valószínűleg ez a „sztrájkfelhívás” annyi eredménnyel járt,

hogy a kiadót és a munkatársakat még jobb minőségi munkára ösztönözte. A folyóirat azóta nemzetközi tekintélyt vívott ki magának és évente egy szuplementum kötettel gazdagította a szakirodalmat. C. azóta is tartotta magát akkori döntéséhez és a maga terméséből nem adott át semmit e folyóiratnak. A választ a kiadó és a munkatársak e kötettel adták meg C.-nak, és csak azt mondhatjuk, hogy keresztyén módon adták meg. Jelét adták ezzel, hogy nincs bennük semmi harag és fenntartás, hanem bölcs keresztyén gesztussal, amiből nem hiányzik az a csipetnyi humor sem, így „fizetnek” az akkori vétőért. Keresztyén embereknek valahogyan így kell elintézni sérelmeket, feszültségeket egymás között.

\*

Végül még arra a kérdésre feleljünk, hogy mi-ben áll C. teológiai munkásságának jelentősége?

Századunk első nagyobbik felét három nagy keresztyén egyéniség határozta meg, nevükhöz egy-egy teológiai iskola is kapcsolódik. Nevezetesen *Schweitzer* Albert és a nevéhez fűződő konzervens eszkatológiai irány. Azután *Barth* Károly és az ún. dialektika teológiai irány, végül *Bultmann* Rudolf, akinek nevéhez egyrészt a formatörténeti kutatás, másrészt az ún. mitológiátlanító iskola fűződik. E három nagy öreg lassan lelép a teológia és fűződik hozzá az egyház, sőt az emberiség (*Bultmann* esetében inkább találó a „modern ember”) szolgálata katedrájáról. Nyomukban sok új név válik ismertté, de nincsenek hozzájuk hasonló nagy keresztyén teológusok, akik valami egészen újat hoznának. Ilyeneket csak egy-kettőt terem egy évszázad, s a XX. sz. úgylátszik már megtermette a magáét. Ha fel is vetődnek új problémák, ha szükségszerűen döntéseket kell is hoznunk szorongató kérdésekben, a problémák és döntések szálai, motívumai valami módon e három nagy teológus művéhez vezetnek vissza. A teológiát egy-két évtizedig még, vagy még tovább is — úgy tűnik — nem a nagy egyéniségek, hanem a hangyaszorgalmú, tehetséges tudósok sokasága fogja jellemezni, s talán újra a századforduló hoz majd újabb nagy lendületet, amikor a mennyiségi termés hirtelen új minőséget terem. *Ennek a kezdeti átmeneti időnek iránymutató egyénisége O. Cullmann*. Elég ideje volt még arra, hogy mindhárom irányzat erőnyeit felismerje és alkalmazza, másrészt hibáiktól magát el is határolja. — A konzervens eszkatológiai iránytól átvette azt az alap gondolatot, hogy nem az eszkatológián van a hangsúly, a keresztyén hit nem merő apokaliptika. A hangsúly a kijelentés középpontján van: Jézus Krisztus halálán és feltámadásán, de ez nem azt jelenti, hogy nem lesz eszkaton, s ezekben már el is vált az útja a *schweitzeri* teológiától. — A *barthi* teológiától átvette a teológiai exegézis módszerét, valamint hallatlan tiszteletet az írott ige iránt, azt az alázatot, hogy ha az ígét jól megértette és az „mást” mond, akkor kész legkedveltebb gondolatait is félretenni azért, hogy az ige felismert mondanivalója érvényesüljön. Vannak analízáló tudósok — a németek hajlamosak erre. C. inkább a szintézisben adott újat, ahogy egységében felmutatta az Úsz. idő- és történetiszemléletét, vagy az Úsz. krisztológiáját.<sup>18</sup> Ugyanakkor azért az analízisnek is mestere, amikor arra szükség van. Talán szerencsés hatással volt rá, hogy a német és a francia kultúra találkozási pontján, Strasbourgban kapta az első szellemi és hitéleti hatásokat. A németek hajlamosak lebecsülni azt a tudóst, aki nem az aprólékos, bogarászó tudomá-



nyos munkát végzi. Nem volt igaza annak a német származású professzornak, akit megkérdeztek C. jelentőségéről, mire ő így válaszolt: „für die Franzosen”. Ha az ember egy szintézissel dolgozó német újszövetséges munkáját olvassa, legyen az Bultmann, vagy akár Stauffer, a dolgaik mégsem keltenek az olvasóban olyan biztonságérzetet, hogy valóban hiteles az, amit elénk adnak, legyen az egyébként akármilyen szellemes. Az analízisük megbízható, a szintézisük kevésbé. Cullmannál az olvasóban azonnal feltámad a biztonságérzet; ha nem is veszi szentírásként, de érzi, hogy jó nyomon jár. Ezek a hatások C.-nál feltétlenül a barthi igeszemlélethez vezetnek. Viszont egy ponton C. továbblépett Barthnál, C. teológiájának tengelyébe állította az Úsz. idő- és történelemszemléletét. s ezzel a görög filozófia utolsó hatását is igyekszik kiküszöbölni a keresztvén teológiából.

Átvette Bultmanntól a formatörténeti kutatás módszereit. De az ige iránti tisztelet megmenti őt a túlzásoktól, amit nem érzünk egy-egy analízáló tudósnál, amikor „szétrancsirozza” az Úsz. könyveit, anélkül, hogy szintézishez jutna. C. is alkalmaz irodalomkritikát, de nála az mindig a keregett szintézis szolgálatában áll. De nem követi Bultmann a mitológiátlanítás tekervényes útjain. Az egzisztenciális interpretáció is hidegen hagyja. Elismeri, hogy vannak a Szentírásban mítikus elemek, de azok, azáltal, hogy be vannak építve az üdvtörténetbe, már mitológiátlanítva vannak. Bultmann iskolájától többször is határozottan elhatárolta magát C.

Lassan azért ki fog szabadulni a „három nagy” igézetéből a holnap teológiája. Ennek első jele éppen az ige történetiségének a felismerése. C. teológiatörténeti jelentősége maradandó módon az lesz — s ennek megállapításához nem kell különösebb prófétai képesség —, hogy a kijelentés történeti jellegének a felismertetésére ő tette az első lépéseket, s ennek hatása alól még a Bultmann követő fiatalabb tudósgárda sem vonhatta ki magát. Így vetették fel azután legelőször ők maguk a történeti Jézus problémáját újra. Független ez a megállapítás attól, hogy eilene bizonyára kézzel-lábbal tiltakoznának a Bultmann-tanítványok. Természetesen nem C.-é egyedül az érdem ebben, mert *korunk levegőjében benne van a történetiség problémája*, amit egyszerűen nem lehet elkerülni. C. érdeme, hogy *prófétai módon elsőként fedezte fel újra az ige történetiségét*.

Még sok mindentől lehetne írunk vele kapcsolatosan. Arra feltétlenül néhány mondatban választ kell keresnünk, hogy milyenek a kapcsolatai a római katolicizmussal. Nem sok adat van ezzel kapcsolatosan a birtokunkban. Az bizonyos, hogy igyekszik a keresztvén testvériséget munkálni a protestantizmus és a katolicizmus között. De ebben az állásfoglalásában őszinte és becsületes, ha nem így lenne, nem patronálná annyi szeretettel és figyelemmel a kicsiny olasz valdens egyházat és római teológiájukat, ahol szinte évente tart vendégként előadásokat. — Nem tudom, hogy e kérdésben az őszinte útkereséssel együtt nincs-e benne némi naivitás? Az megfigyelhető, hogy katolikus tudósok nem takarékoskodnak a szimpátiányilvánítással és elismeréssel C. tudományos munkássága iránt. Szívvel kívánjuk egyébként, hogy Cullmannnak a katolicizmus felé mutatott baráti gesztusai hordozzák magukon a prófétai karaktert; ez mellesleg az ő teológiatörténeti, sőt egyháztörténeti jelentőségét is nagyon megnövelné. Arra gondolunk itt, hogy amikor ez az írás megjelenik, már

többször tudunk a II. Vatikáni zsinat dolgaiból, hogy vajon a katolicizmus elindul-e egy igeszzerűbb, emberibb és alázatosabb úton, mint amilyen eddig járt?<sup>19</sup>

Szabó Andor

#### Jegyzetek

<sup>1</sup> *Neotestamentica et Patristica*, Eine Freundesgabe Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht, Supplements to Novum Testamentum, Volume VI, E. J. Brill, Leiden 1962, XIX + 330 + fénykép. — <sup>2</sup> Strasbourg, 1902. febr. 25. — <sup>3</sup> E. Lohmeyer: *Galilaea und Jerusalem*, Göttingen 1936.

<sup>4</sup> *La Tradition*, Problème exégetique, historique et théologique, Cahiers théologiques 33, Delachaux et Niestlé, Paris—Neuchâtel 1954. — <sup>5</sup> „Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum” *Theologische Zeitschrift*, 1945 (1) 23—42.

<sup>6</sup> R. Bultmann: *Das Ev. des Johannes*, 1941. — H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit*, Studien der Theologie des Lukas, 1954. — W. Marxsen: *Der Evangelist Markus*, 1956. — P. Nepper—Christensen: *Das Matthäusevangelium ein jüdenchristliches Evangelium?* Acta Theologica Danica Bd. 1. 1958. Mt. ev. teológiája még a legfeltáratlanabb, viszont Jn. ev. körül — le rázza Bultmann genie-jének hatását — újra megindult a diskurzus, amint látni fogjuk később. — <sup>7</sup> *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1958<sup>5</sup>. — <sup>8</sup> *Urchristentum und Gottesdienst*. Zweite vermehrte und veränderte Auflage, Zwingli-Verlag, Zürich 1962<sup>4</sup>.

<sup>9</sup> Szándékosan említettünk ismét két gyökeresen elmentéses véleményt. Nem azért, mintha valamiféle szkepszist akarnánk kelteni a lelkipásztorokban a teológiai tudomány iránt, ami vulgáris vélemény formájában amúgyis megtalálható. A teológiai tudomány maga relatív voltában is nagyon szűkeség. Senki nem tagadhatja, hogy mindkét, egyébként ellentétes vélemény gondolat sorokat indít el bennünk, de nem tulajdonítunk nekik nagyobb jelentőséget, mint ami megilleti őket. Akadémiai hidegvérűséggel vegyük az akadémiai színezetű vitákat. A hit szabálya szerint gyakorolt kritika az egyházban és a teológiában külön tanulmányt igényelne, s talán szükség is lenne rá!

<sup>10</sup> *Die Tauflehre des Neuen Testaments*. Erwachsen und Kindertaufe, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 12, Zwingli Verlag, Zürich 1948. — <sup>11</sup> *Katholiken und Protestanten*. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität, Fr. Reinhardt V. Basel 1958. — <sup>12</sup> „Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition”, *Theologische Literaturzeitung* 1960 (85) 321—334. — <sup>13</sup> *Urchristentum und Gottesdienst*, 14. — <sup>14</sup> *Christus und die Zeit*. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Evangelischer Verlag, Zollikon 1946, 1962<sup>3</sup>. — <sup>15</sup> *Petrus — Jünger, Apostel, Märtyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zwingli Verlag, Zürich 1952, 1960<sup>2</sup>. — <sup>16</sup> XVII. „Seltámadása” helyett „Feltámadása”. 3. „1952” helyett „1925”. 69. Matth. „XX, 54” helyett „XVI, 54”. 86. „ihet” helyett „ihrer”. 193. egyik „Theol u.” felesleges. 259. 3 (jegyzet száma) helyett 5. 329. „uuch” helyett „auch”.

<sup>17</sup> „Ist eine dritte neutestamentliche Fachzeitschrift notwendig?” *Theologische Literaturzeitung*, 1957 (82), 73—76. — <sup>18</sup> *Die Christologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1958<sup>2</sup>.

<sup>19</sup> Az ismertetés megírása és megjelenése közben már véget ért a zsinat első ülészaka. C. professzor személyes meghívottja a zsinatnak. Rómában tartott sajtótájékoztatóján — melyről a magyar napisajtó is, bár név említése nélkül, hírt adott — határozottan rámutatott a római tekintély-elvre, mint ami legfőbb akadálya a protestantizmus és a katolicizmus ökumenikus közeledésének (lásd: *Theol. Szemle* 1963, 1—2. sz. „Ökumenikus családások és reménysek” című szerkesztői glosszában a hátsó hirtőlapon).

# Kelet-Nyugat ellentét a zsidó Sibylla jövődöléseiben<sup>1</sup>

Eduard Norden, a nagy filológus és vallástörténész éppen ötven esztendővel ezelőtt hívta fel a historikusok figyelmét arra a hallatlan Kelet-Nyugat ellentétre és politikai feszültségre, amely a 66–70-es zsidó–római háború kirobbantásában jelentős szerepet játszott.<sup>2</sup> Norden Tacitus jelentései nyomán jutott erre a következtetésére Viszont — a korabeli ókori irodalmat tekintve — nem Tacitus volt az egyetlen, aki tud erről, az ókor történetének az ismeretére nézve oly fontos ellentétről. Az ún. zsidó Sibyllinákban, azaz a zsidó Sibylla jövődöléseiben is megtaláljuk a Kelet–Nyugat ellentét nyomait Nagy Sándor korától egészen Hadrianusig.<sup>3</sup> Tudomásom szerint eddig senki nem szentelt kellő figyelmet annak a ténynek, hogy milyen jelentős szerepeket játszik a zsidó Sibylla jóslataiban ez az ellentét,<sup>4</sup> amely az egymásra torló és szünet nélkül áramló apokaliptikus eseményeket állandó alaphangként kíséri. Bátran mondhatjuk, hogy a Sibylla jövődöléseinek keretét a Kelet–Nyugat között feszülő ókori politikai ellentét határozza meg.

Ez a feszültség különböző ellentétpárokban jelentkezik: „Kelet–Nyugat”, „Ázsia–Európa”, „Ázsia–Hellas”, „Ázsia–Makedónia”, „Ázsia–Róma”, „Ázsia–Itália”, „Ázsia–Egyiptom”, „ázsiaiak–görögök”, „ázsiaiak–rómaiak”, „ázsiaiak–fehérek”<sup>5</sup> (?)

1. Egy meghatározatlan időből származó orakulum<sup>6</sup> „Keletről”<sup>7</sup> támadt, Istentől küldött király közeli eljövételét hirdeti, akinek az lesz a legfőbb feladata, hogy az egész földön végetvessen a háborúnak. A békekorszakot a Jeruzsálem fősege ellen fellázadt népek rohama előzi meg, amelyet a király mennyei segítséggel legyőz. A győzelem után paradicsomi korszak következik. Kelet győzelme az egész világnak a béke és üdvösség korszakát hozza.<sup>8</sup>

A Sibylla szerint ezzel szemben Nyugatról csak rontás származik.

A magnesia csata után (Kr. e. 190)<sup>9</sup> a Sibylla „egy fehér és sokfejű birodalmat” lát felmerülni a „nyugati tengerből”.<sup>10</sup> Ez a birodalom a Kelet népeinek rablást, kizsákmányolást, zsarnokságot, törvényteleniséget, erkölcsatlenséget jelent.<sup>11</sup> Uralma fennhőz és magadicsító uralom, amely végül a „nagy Isten” templomának az elpusztítására vete-medik.<sup>12</sup>

2. „Európából” indul el hódító útjára Nagy Sándor, aki „súlyos szenvedést” és „nagy fájdalmat” zúdít „Ázsiára”.<sup>13</sup> Nagy Sándor bámulatra méltó kalandja Ázsia népei számára kibeszélhetetlen szenvedések és belső válságok elindítójává lett.<sup>14</sup> A szenvedések és a megaláztatások láttán, amiket Ázsia népeinek a görög, majd a római uralom alatt az európaiaktól szenvedniök kellett, a Sibylla így jövődöl: Ázsia, de Európa is csak akkor nyer békét és nyugalmat, ha Ázsia népei döntő győzelmet aratnak az európai nagyhatalmak felett.<sup>15</sup>

3. Egy Antiochos Epiphanes idejéből származó orakulum (Kr. e. 174–161) amiatt panaszkodik, hogy Ázsiának sokat kell szenvednie az „idegen jéggal” kormányzó uralkodóktól.<sup>16</sup> A Seleukidák dinasztiájának az uralma „nehéz jármot”<sup>17</sup> jelentett Ázsia népeinek. A Sibylla vég nélkül panaszkodik a Seleukidák tettei miatt. A korabeli Ázsia görög származású urai „gögösek” „szentségtelenek”, „zsarnokok” és háború kedvelők.<sup>18</sup> „Rhea gyalázatos nemzetsége”, amely által a háború réme a világba jött,<sup>19</sup> amely miatt a halandóknak nincs soha nyugal-

ma a földön.<sup>20</sup> Megértjük ennek a panasznak a jogosultságát, ha ismerjük a Seleukidák történetét. A Kr. e. 312 és 129 között uralkodó 14 Seleukida király közül csak kettő halt meg természetes halállal, kettőt meggyilkoltak, 10 pedig harcban, vagy a harci események közben veszté életét. Uralmuk idején alig élveztek egy-két békés esztendőt az ókori Kelet népei.<sup>21</sup>

A Seleukidák elbizakodott gögjükben Isten szent városa ellen emelik fel kezüket.<sup>22</sup> Az általuk szenvedett borzalmak miatt siratja a Sibylla „Ázsia szerencsétlen földjét”.<sup>23</sup>

De végül is jön egy „barbár nép” (a rómaiak), amely véget vet a görögök rémuralmának.<sup>24</sup> A zsidó Sibylla egyik dédelgetett gondolata jut ebben a jövődölésben kifejezésre: a nyugati imperiumok vagy polgárháború, vagy egy ugyancsak nyugatról támadt imperium által semmisülnek meg.<sup>25</sup>

4. A Sibylla azonban leginkább a rómaiakat gyalázza. Róma, ez „a fehér és sokfejű”<sup>26</sup> birodalom nemcsak a görögök uralmának vet véget, de Ázsiára is újabb, még súlyosabb veszedelmet jelent.<sup>27</sup>

Rómából jön „a pusztító ember” (Sulla),<sup>28</sup> aki a Mithradates<sup>29</sup> ellen folytatott hadjáratban feldúlja Kisázsia virágzó városait. A rómaiak bűne még nagyobb mint a görögöké. A görögök csak megszenstégtelenítették Isten Szenthelyét, a rómaiak pedig el is pusztítják.<sup>30</sup> Vespasianus a rómaiak „hírhedt és szentségtelen”<sup>31</sup> királya merészeli ezt tenni — szól a vaticinium ex eventu.

A Sibylla teljes dühe Róma ellen fordul. A rómaiak kora „fájdalommal teljes korszak”.<sup>32</sup> Róma „gonosz város”, „minden között a legnyomorultabb”,<sup>33</sup> „minden tekintetben a latin föld leggyalázatosabb városa”<sup>34</sup> amelynek „vérszomjas szíve és istentelen értelme”<sup>35</sup> van, gonosz, minden bűnnek az elkezdője, nagy csapás az emberiségnek.<sup>36</sup>

De a gonosz Róma csúfos véget ér. Az első csapat saját fiai mérlik rá. Először a triumvírek,<sup>37</sup> majd Néro<sup>38</sup> pusztítja el a bajt hozó várost. Eljön az az idő is, amikor Ázsia is bosszút áll nyomorogatóján.<sup>39</sup> Végül Isten teszi teljessé az ítéletet, amikor tüzesőt és földrengést bocsát Rómára, hogy a gonosz várost palotáival, piacaival, versenypályáival és bálványképeivel együtt megsemmisítse.<sup>40</sup>

Jóllehet úgy látszik, hogy Sibylla ismeri a Pax Augusti viszonylagos áldását,<sup>41</sup> de ez nem téveszti meg, hogy hallgasson arról a mérhetetlen szenvedésről, amit a rómaiak zúdítottak Kelet leigázott népeire egy külsőleg békés és az elnyomók által annyira magasztalt korszakban.<sup>42</sup>

A Beliar-orakulumban,<sup>43</sup> amely szerint Beliar az Antimesiás a sebasteiek közül tímad, a Sibylla valószínűleg a római császárság metafizikája és messiási igényei ellen harcol.<sup>44</sup>

Az egyetlen római császár, akit a Sibylla csodál (jóllehet több tekintetben elmarasztal): Néro. Ennek az az oka, hogy Néro szerette Keletet és a legenda szerint honfitársai elől keleti barátaihoz menekült.<sup>45</sup>

5. Egyiptom különleges szerepet játszik a Sibylla jövődöléseiben. Egyiptom az ókori szemlélet szerint is Kelethez tartozik. A görög dinasztiája (Ptolemaiosok) miatt azonban a Sibylla Nyugathoz sorolja. „A nyomorult Makedóniaiak”<sup>46</sup> miatt jön az ítélet Egyiptomra. A Sibylla még egy Antiochos Epiphanest is „Ázsia nagy királyának”<sup>47</sup> nevez, amiért feldúlta Egyiptomot, a Ptolemeusok orszá-

gát. A sok üldözést szenvedett egyiptomi diaspora hangja szólal meg ebben a jövődőlésben.

6. Igen erősen tükröződik az *ázsiaiak gyűlölete a hódító rómaiak ellen* a zsidó Sibylla jövődőléseiben. Az ázsiaiaknak mérhetetlenül sok tributumot<sup>48</sup> kellett fizetni a rómaiaknak és sok millió ázsiaiakat kellett rabszolgaként tengetni életét Rómában és szerte a birodalomban. Az ázsiaiak egykor bosszút állanak minden megaláztatásért és kizsákmányolásért. Az ázsiaiaktól beszédett tributum háromszorosát fogja Róma aranyban visszafizetni és húszszor annyi római fog Ázsiában rabszolgaként dolgozni, mint amennyi ázsiai rabszolgát a rómaiak elhurcolták.<sup>49</sup>

7. Róma „*fehér birodalom*”<sup>50</sup>, a fehér emberek birodalma, amely a „nyugat tengerből” emelkedik fel és jön kelet felé borzalmakat és szenvedést hozva Ázsia színes népeire.

Szükséges hangsúlyozni, hogy a Sibylla Kelet ellen is mond jövődöléseket, de ezeket soha nem kíséri olyan súlyos gyalázkodás, mint a Nyugat ellen szólókat. A Keletnek főként a bálványozást rója fel.

A zsidó Sibylla jövődöléseinek könyve a keleti (főként az egyiptomi) hellenista zsidóság vallási és egyben politikai hitvallása a Kr. e. kb. 150-től a Kr. u. 130-ig terjedő korszakban.<sup>51</sup> Ezek a zsidók tágabb hazájukhoz, Kelethez hűek maradtak. Elutasították Nagy Sándor birodalmának utóállamait és Rómát, mert ezek Kelet népeire Nyugat imperializmusát, zsarnokságát, kizsákmányolását jelképeztek. A keleti diaspora zsidói azonban nem sovíniszták. Egyaránt együtt éreznek Ázsia és Európa szenvedő népeivel.<sup>52</sup> Átkozzák a Nyugat bajt hozó imperiumait, de mindkét földrész népeinek üdvösséget, békét kívánnak. Ezek az emberek univerzalisták. Mivel azonban a görög és római imperializmus miatt a Nyugattal rossz tapasztalataik voltak, úgy gondolták, hogy az üdvösség csak Keletről jöhet. Az üdvösséget, a békét, a teremtés rendjének helyreállítását egy theokratikus uralkodó, a Messiáskirály hozza (akinek nevét a Sibylla különben soha nem ejti ki). Ez az üdvösség azonban osztatlanul az egész világra. Ezeknek a sokat szenvedett zsidóknak a szívében győzött a prófétaik lelke.

Dr. Kocsis Elemér

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Az ősi izraelita prófétaival és az utána következő zsidó apokaliptikával párhuzamban egy különös jelenséget figyelhetünk meg a klasszikus görög-római világban, az ún. Sibylla-jövődöléseket. Az egész ókor tele volt jövődölésekkel és jóslatokkal. Amikor az emberi ész felmondta a szolgálatot, az egyén és a közösség egyaránt igyekezett isteni segítséggel megtudni a jövődőt és a helyes cselekvés módját. Ennek megfelelően mindig akadtak emberek, sőt intézmények, amelyek ezeket az igényeket kielégítették. A stoikus filozófia, amely a maga rendszerébe beépíti a jövődölés (divinatio) „tudományát”, megkülönbözteti a mesterség szerint űzött és a természetes divinációt. A mesterséges divinációhoz tartozott az áldozati állapot belől történt jóslás, a madárjóslás és az asztrológia, a természetes divinációhoz az álomlátás és az extázis útján mondott jövődölés. A Sibylla jövődölései a legutóbbi fajtához tartoznak, tehát charizmatikus személyek (prófétanók) extatikus úton nyert mondásai, jóslatai voltak.

A Sibylla név eredeti jelentése, sőt írása is bizonytalan. Az egész jelenség a homályos ősidőkre vész, de

a jelek arra mutatnak, hogy Keletről származott a görögökhöz, majd a rómaiakhoz. A Sibylla tulajdonnévként a Kr. e.-i 4. sz.-ban fordul elő egy attikai feliraton. De egy Sibylla nevű prófétanó már korábban ismerős a görögök között. *Herakleitos*, a filozófus (Kr. e. 6. sz.) is ismeri és leírja ezt a jellegzetes vallástörténeti jelenséget. A tulajdonnévből később köznévvé, tulajdonságot jelölő melléknév lesz. Az ókori történelem kb. 10 híres Sibyllának a nevét jegyezte fel. Leghíresebb volt a Delphiben, az ioniai Erythraiban és a szicíliai Cumaeban működő Sibylla. A Sibylla Apollon papnője volt, akinek a szája által — a korabeli hit szerint — maga az istenség szólt. Később, amikor a jóshelyek tekintélye — nyilván charizmatikus személyeknek vesznek) irásos feljegyzéseket ill. a jövődöléseikről készült feljegyzéseket használják pótlásul. Ezeket az irásos feljegyzéseket Róma állami célokra is összegyűjti és egy tekintélyes kollégium (decemviri) felügyelete alá rendeli. Háborúk, természeti katasztrófák megrendítő csodajelek idején kutatják bennük, hogy mit kell tenni az istenek kiengesztelésére, vagy a baj megelőzésére.

A Sibyllinák, azaz a Sibylla-jövődölések egy külön műfajt teremtettek maguknak: historia vaticinia ex eventu. Az ókor történetét adják elő olyan módon, mint eljövendő történetet ilyen stílusban: „Ha ez és ez történik... akkor ezt és ezt cselekedjétek...”

A hellenista diaspora, különösen az alexandriai zsidóság maga is részt vett az ún. Sibylla-jövődölések „gyártásában”. De a már meglévőket is átalakította és felhasználta a maga monotheista propagandája céljaira. A zsidósághoz csatlakozott ebben a folyamatban a keresztényesség is. A zsidó és keresztény feldolgozásban csak a régi történelmi részek maradnak meg, a pogány kultikus anyag kiszorul, a pogány istennevek is eltűnnek. Kb. a Kr. u.-i 6. században ezekből a pogány-zsidó-keresztény jövődölésekből egy 14 könyvből álló gyűjtemény keletkezik, 4000 hexameterrel. Ebből a 3., 4., 5. könyv túlnyomóan zsidó anyagot tartalmaz. A 11–14. könyvben is található zsidó eredetű anyag, de ez meglehetősen késői, amelyet a klasszikus ókor szerzői egyáltalán nem idéznek. Bennünket tehát tárgyunk szempontjából főként a 3., 4. és 5. könyv foglalkoztat.

Maga a zsidó Sibylla a 3,826 szerint Noé menyje. Így véli biztosítani a kegyes szerző a jövődölések régiségének és megbízhatóságának a tekintélyét. A zsidó Sibyllinák tartalma: a kegyes Izrael dicsérete, óvás a bálványozástól, felhívás az egyetlen Istenhez térésre, fenyegetés Izrael ellenségei ellen, fenyegetés a Keletre és ezzel együtt az egész zsidóságra mérhetetlen szenvedést zúdító nyugati nagyhatalmak, a görög államok és Róma ellen, jövődölés a Messiás eljöveteleéről, mindez az ókori történet fontosabb eseményeinek a keretében. A zsidó Sibylla messianizmusa és történet-szemlélete azonban univerzálisabb, mint általában a korabeli zsidó apokrifus irodalomé. A horizont tágasabb, a kívülről jövő hatások szabadabban érvényesülnek. A hellenista zsidóság sokféleképpen szeretne misszionálni és apologetikusan hatni. Az egész világ-történet, a népek világa, a természet, a menny és a föld megjelennek a láthatáron. A farizeusi kegyesség a hellenista műveltséggel párosulva páratlan apokaliptikus képet fest, amelyhez képest a Jelenések könyvének ornamentikája is szegényesen hat.

A 3. könyv jövődöléseinek zöme VII. *Ptolemaios Phiskon* uralkodása idején nyerhetett irásos formát (170–117). De későbbi hozzátoldások is figyelhetők meg benne egészen Kr. e. 30-ig, *Kleopatra* idejéig.

A 4. könyv ismeri *Néro* visszatérésének a legendáját és tudósít a *Vezuv* kitöréséről is. Ezért keletkezését a Kr. u.-i 1. sz. végére helyezhetjük.

Az 5. könyv tud a templom pusztulásáról, ismeri *Hadrianust* (117–138) is. Kb. a Kr. u.-i 2. század végén záródott le.

Az idézett helyek jelzésében az első szám az idézett könyvet, a második az idézett sorokat jelzi.

Modern szövegkiadások: *J. Geffken*: *Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902; *A. Kurfess*: *Sibyllinische Weissagen. Urtext und Übersetzung*, Berlin 1951; német fordításban: *F. Blass*: *Die Sibyllinischen Orakel*. *Kautzsch*: *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II. 177—217; angol fordításban: *Lanchester*: *The Sibylline Books*, *Charles*: *Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament*, II. 368—406. — Válogatott modern irodalom a Sibyllinákhoz: *Rzach*: „Sibyllinische Orakel”, *Pauly—Wissowa*; *Realencyclopädie* II. A/2. 1923; *Rowley*: „The Interpretation and Date of Sibylline Oracles III 388—400” (*Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 44, 1925, 324—327); *A. Kurfess*: „Oracula Sibyllina XI (IX)—XIV (XII) nicht christlich, sondern jüdisch” *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* 7, 1955. 270—272; *O. Eissfeldt*: *Einleitung in das Alte Testament* 1956. 761—762.

<sup>2</sup> *Norden*: *Josephus Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie*, Leipzig—Berlin 1913. (Sonderabdruck aus dem Bande XXXI. der Neuen Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, Heft 9). „... pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens et profecti Judaea rerum poterentur” *Tacitus*, *Historiae*, 5.13 (v. ö. *Suetonius*, *Nero* 40,2). *Lactantius* is hasonlóképpen ír: „Romanum nomen quo nunc regitur orbis — horret animus dicere, sed dicam quia futurum est — tolletur e terra et imperium in Asiam revertetur ac rursus oriens dominabitur atque Occidens serviet” (*Div. inst.* VII. 15,11), „Sibyllae tamen aperte interitum esse Romam loquuntur” (i. h. 18.) Ez a későbbi korból származó bizonyosság is mutatja a Sibylla Róma és nyugat-ellenes érzületét.

<sup>3</sup> V. ö. 3, 172 kk. 381 kk. 5, 47.

<sup>4</sup> Újabb E. *Stauffer* derített fényt az ún. késői zsidó váradalom irodalmi bizonyosságai (azaz a zsidó apokrifusok és pseudepigraphusok messiásváradalma és végtörténeti jövendölései) és a korabeli historiai események közt meglévő összefüggésekre (Jerusalem und Rom, Bern 1957. 74—87). A következő kézenfekvő kérdés: Milyen „szent iratokból” (v. ö. *Tacitus*, *Hist.* i. h.) merítették a hitüket a zsidó szabadságharcosok a 66—70-es zsidó—római háború idején, hogy a Rómával történt konfliktusban Kelet feltétlenül győz a Nyugat felett? *Josephus* is említi egy hasonló jövendölést egy meg nem nevezett iratból (*Bellum Iudaicum* 6,5,4, 312—315). Megérné a fáradságot, ha egyszer valaki pontosan utánajárna, hogy a Sibyllinák milyen mértékben voltak ismertek a palesztinai zsidóság körében. A zsidó szabadságharcosok menekülése Egyiptomba a harc elvesztése után és az ott nyert támogatás minden esetre valószínűvé teszi, hogy a Sibyllinák Palesztinában is otthon voltak és hogy éppen a Sibyllinákban talált jóslatok alapján merték vállalni a harcot a szikáriusok és zeloták Róma túlerejével szemben, esetleg a Kelet általános felkelésében bízva (v. ö. *Bellum* 7, 10, 1, 409 kk). — <sup>5</sup> V. ö. 50. jegyzettel. — <sup>6</sup> Az összefüggések mégis az első Makkabeusok korába utalnak v. ö. 3, 608. — <sup>7</sup> „...és akkor Isten Keletről királyt küld, aki véget vet a gonosz háborúnak az egész földön” 3, 652—653. — <sup>8</sup> V. ö. *Geffken*: *Oracula Sibyllina*, 1902, 82. Az idézeteket *Geffken* szövegkiadása alapján közlöm.

<sup>9</sup> *Magnesia* lydiai város. Kr. e. 190 őszén itt aratott nagy győzelmet L. *Scipio* III. *Antiochus* seleukida király felett. Ettől kezdve egyre nagyobb hatalommal avatkozik Róma Ázsia ügyeibe. V. ö. *Lanchester*: „The Sibylline Books”, *Charles*: *Apocrypha and Pseudepigrapha* II. 382. Ezentúl rövidítve: *Lanchester*. — <sup>10</sup> 3, 175—176. — <sup>11</sup> 3, 179—182. — <sup>12</sup> 3, 323—329.

<sup>13</sup> „Makedonia súlyos szenvedést fog szülni Ázsiának, és Európából nagy fájdalom fog sarjadzani a Kronidák nemzetségéből...” 3, 381—383. Nagy Sándor Zeus Ammon fiának tartotta magát, ezért Kronos nemzetségéből való.

<sup>14</sup> V. ö. W. *Foerster*: *Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments*. Zweiter Halbband der

Neutestamentlichen Zeitgeschichte, Hamburg, 1956. 19 kk. *A. Aymard—F. Gschnitzer*: „Welt und Kultus des Hellenismus” *Historia Mundi* IV. 53. kk.

<sup>15</sup> „Derült csend költözik Ázsia földjére, s akkor Európa is boldog lesz...” 3, 367—368; ez az orakulum minden jel szerint VI. pontusi Mithradates uralkodása idejéből származik. Mithradates fényes győzelmi sorozattal kezdi Róma ellen indított hadjáratát (Kr. e. 88). V. ö. E. *Stauffer*: *Jerusalem und Rom*, 1957, 79.

<sup>16</sup> 3, 389—390, v. ö. *Rzach*, i. m. 2127. — <sup>17</sup> 3, 391. — <sup>18</sup> 3, 171. 732. 202—203. — <sup>19</sup> V. ö. 3, 402; a háború eredetéhez v. ö. 3, 138—154.

<sup>20</sup> „...és a halandóknak nem lesz többé nyugalma a háborútól.” 3, 204—205.

<sup>21</sup> V. ö. M. A. *Beek*: „De geschiedenis van Palestina”, *Wassink—Unnik*: *Het oudste Christendom en de antieke cultuur*, Haarlem, 1951. 389 kk.

<sup>22</sup> V. ö. 3, 733—735. — <sup>23</sup> 5, 287. — <sup>24</sup> 3, 520. 528. v. ö. *Lanchester*, *Charles* II. 528. — <sup>25</sup> V. ö. 3, 52, 5:30. — <sup>26</sup> L. az 50. jegyzetel. — <sup>27</sup> 3, 179—198. — <sup>28</sup> 3, 470, v. ö.

*Lanchester*, *Charles* II. 387. megjegyzését az idézett helyhez. — <sup>29</sup> Sulla kezdi visszaszorítani Róma Hannibalhoz hasonló rettegett ellenfelét. — <sup>30</sup> 4, 115—116. — <sup>31</sup> 5, 408; a hely Titusra is vonatkozhat, v. ö. *Lanchester*, *Charles* II. 405. <sup>32</sup> 5, 1. — <sup>33</sup> 5, 167. — <sup>34</sup> 5, 168. — <sup>35</sup> 5, 171. — <sup>36</sup> 5, 231. — <sup>37</sup> 3, 52. — <sup>38</sup> 5, 30. — <sup>39</sup> 3, 350—355. — <sup>40</sup> 3, 53—62. 77—91.

<sup>41</sup> „Az egész világon dühöngő háborút... lecsendesíti Róma királya, nyugat uralkodója” 5. 462—463. Az orakulum Octavianus Antonius felett aratott győzelmére vonatkozik.

<sup>42</sup> A Sibylla Ázsiát „tributumfizetőnek” nevezi 3, 350! A tributum a Római Birodalomban a szolganepek adója.

<sup>43</sup> „A sebasteiek közül (ek Sebastenon) támad ezek után Beljár, és nagy hegyeket emel fel, a tengert lecsilapítja, a tüzes napot és a ragyogó holdat és a halottakat feltámasztja, és sok csodát tesz az embereknek, de nem lesz benne a beteljesedés, hanem (csak) az eltévelyítés” 3, 63—68.

<sup>44</sup> A „sebasteiek közül” kifejezés jelentheti Augustus (Sebastos) házat is, de vonatkozhat a samáriaiakra (Herodes Augustusról Sebastenak nevezi el Samáriát), akik közül Simon mágus, korának egyik legérdekesebb alakja származott. A kérdéshez l. *F. Blass*: „Die Sibyllinischen Orakel” *Kautzsch*, II. 183. A római birodalmi metafizikához l. E. *Stauffer*: *Jerusalem und Rom*, 1957, 20—30.

<sup>45</sup> Nérót a Sibylla „nagy király”-nak nevezi (4, 119, 5, 139), jóllehet sok tekintetben elmarasztalja 5, 28—34, 137—153, 214—220, 353. V. ö. 5, 147—149, v. ö. *Suetonius*, *Nero* 40.

<sup>46</sup> 3, 610. — <sup>47</sup> 3, 611. Az orakulum (3, 608—611) *Antiochus* Epiphanes egyiptomi hadjáratára vonatkozik (Kr. e. 170—169). — <sup>48</sup> L. 42. jegyzetel! — <sup>49</sup> V. ö. 3, 350—355, 4, 145—148. Az orakulum pontusi Mithradates diadalmenete idejéből származik (Kr. e. 88). Mithradates a rómaiakkal igen kegyetlenül bánt.

<sup>50</sup> A „fehér” jelző jelentheti a bőrszínt v. ö. *Menge—Güthling*: *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache* (15. kiad. 1959) 421, — de jelentheti jelképesen a fehér tógát viselő senatorok testületét is, v. ö. *Rzach*, i. m. 2131.

<sup>51</sup> A 3. könyv legősbibb anyagának az írásbefoglalása egybeesik VII. Ptolemaios Phiskon uralkodásával (170—117) v. ö. 3, 318. 608. — Az utolsó császár, akit a Sibylla említ *Antininus*, aki Kr. u. 138—161. években uralkodott (v. ö. 5, 50). De a Sibylla csak *Hadrianus* jellemzi. — <sup>52</sup> 4, 1 kk. 5, 428.

<sup>53</sup> A tanulmány lezárása után jutott el hozzám Kurt *Goldammer* kiváló vallástörténeti monográfiája: *Der Mythos von Ost und West. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung*, München—Basel 1962. *Goldammer* jó szolgálatot tesz könyvével, amelynek célja az ősi mitikus előítéletek lerombolása. Ismertetését l. e szám más helyén,

# Egyháztörténetírásunk újabb feladatairól<sup>1</sup>

Évről évre nagy történeti évfordulók zajlanak le az egyházakban. Mi is bekapcsolódtunk ezekben az ünneplésekbe sajtónk hasábjain és a gyülekezeteinkben folyó tanítások útján. Kötelességünk és kiváltságos feladatunk tudományosan is feldolgozni és publikálni egyháztörténetünk kimagasló eseményeit. Akkor hasznos az ünneplés és a történetírás, ha ugyanakkor revízió alá vesszük egyháztörténetünk művelésének kérdését és megpróbáljuk úgy értékelni, művelni, tanulni az egyháztörténetet, hogy az tradicionális illúzió helyett, valóban az életre tanító mesterünk lehessen. E cél érdekében tegyük most mérlegre egyháztörténeti munkánk állapotát, hogy felvázolhassuk, hitünk alapján is érvényes, tudományos művelése jövőendő útjának néhány szempontját.

## I. Az egyháztörténet művelésének állapota és hiányosságai

1. Az állapot. Nem tévedünk, ha kimondjuk, hogy közben tradícióinkat felelevenítő s úgynevezett haladó hagyományainkat megbecsülő és tudományosan megalapozott ismeret, teológiai disciplinánk között számottevő szerephez nem jut, sőt így is mernénk fogalmazni: *válságba került*. Ennek a válságnak tüneteit lehetne részleteiben is szemlélni, értékelni. Lehetne a válság tényezőiről, összetevőiről vitatkozni. Hasznos lenne egy egyháztörténeti kongresszuson mélyreható és elemző vizsgálatot végezni. Én most erre nem vállalkozom, csupán, teljességre törekvés nélkül, nem felülről bírálva, hanem a vívódásban benne élve, problémákkal küszködve csak néhány tényre mutatok rá. Nem pesszimizmus felé hajolva, hanem azzal a reménységgel, hogy a kritikai vizsgálódás az egyháztörténet művelésének előrehaladását, fejlődési korszakának emelkedését jelzi. Történelmi tudatunk ébredése közben ismertük fel a válságot s most az a feladatunk, hogy múltbeli romantikus történet-szemléletünk megkötöttségeit véglegesen felszámoljuk.<sup>2</sup>

Hasznos lenne külön tanulmányban részletesen foglalkozni *egyháztörténetészeink munkáinak kritikájával*, módszereik történeti áttekintésével, egyháztörténetírásunk folyamatos történetének feldolgozásával. De ennek részletes és elemző elvégzése nélkül is, könnyen rámutathatunk néhány szembe-tűnő hiányosságra, melyet egyetemes egyháztörténeti, hazai protestáns egyháztörténeti munkákban, valamint egyháztörténelmünk részletkérdéseit feldolgozó anyagban felismerhetünk.

Az egyháztörténeti bibliográfiák adatait áttekintve megállapíthatjuk, hogy sokoldalú, eredményes munkát végeztek a múltban egyháztörténetészeink,<sup>3</sup> de az elévülés veszélyétől nem mentesek. Legjobban érezzük ezt az *egyetemes egyháztörténeti szakkönyvvel* kapcsolatban. A *Warga Lajos* által 1870 körül megkezdett, 1880-ban kiadott három kötetes munkán kívül magyar nyelven ma sincs általános, a tudományos követelményeket és a modern történetírás mértékét megközelítő mű. 1905-ben, a *Református Egyházi Könyvtár* első köteteiként Zoványi Jenő, jobb és megfelelőbb nem lévén, ezt volt kénytelen sajtó alá rendezni, de ő is elévültnek tartotta s a bevezetőben így írt róla: „... a tudomány lépésről lépésre bár, de szünet nélkül halad előre s még a kegyelet és hagyomány sem tud útjába gátat vetni. Érvényesül ez a b. e.

Warga Lajos munkájával szemben is, mely megírása után 15–25 év múltával immár önként érthetőleg nem foglalhatja magában a tudomány amaz újabb vívmányait, melyek, mint új elméletek és felfedezések követelőleg igyekeznek érvényesülni s nincs ok visszatartásukra.” Alább még azt is hozzáfűzi: „Nem ringathatom magamat abban a tévhitben, hogy a múlt e kegyeletre indító képviselője főlegessé tehetné egy mai tudományos színvonalon álló mű megjelenését.”<sup>4</sup> Azóta sem készült el ilyen mű. Talán jobb is, mert így megszabadulhatott a német szellem-történeti behatástól, mely feltétlenül befolyásolta volna a századforduló után történő ezirányú fáradozást.

Gazdagabbak vagyunk a *magyar protestáns és református egyháztörténeti munkákban*. Kiváló egyháztörténetészeink voltak. Elévülhetetlen műveik nélkülözhetetlen kézikönyvek számunkra s kutatásaink eredményei hasznosan felhasználhatók. Bár *Zsilinszky Mihály* az általa szerkesztett *A magyar-honi protestáns egyház története* című 1907-ben kiadott munka előszavában annak a reményének adott kifejezést, hogy „mintegy tájékoztatásul szolgáljon... eredeti források alapján megírandó hazai nagy protestáns egyháztörténeti műhöz,” e téren a részletes, tudományos összefoglaló munka hiányát érezzük még akkor is, ha számbavesszük protestáns egyháztörténetészeink publikált, vagy kéziratban levő műveit.<sup>5</sup> Révész Imre még 1949-ben is igen lehangelő sorokat ír *A Magyar Református Egyház története* című kötet bevezetőjében: „A sajtószabadság száz esztendeje alatt — tehát amióta a magyar református egyház saját maga történetéről mindent megírhatott, amit csak akart és amit, mint igazságot, kötelessége is volt megírni, anélkül, hogy akár az uralkodóház iránti lojalitás, akár egyéb politikai tekintetek fészélyezték volna (el-lentétben az 1711–1848 közt eltelt időszak) nemzedékek nőttek fel egyházunkban, amelyek, akár magasabb, akár alsóbbfokú iskolázottsággal rendelkeztek, egyházunk történetéből a »Bocskai, Bethlen, Rákóczi« neveken kívül egypár békekötés meg a »gyászévtized« lehet legsoványabb adatait tudták, de halvány sejtelmük sem volt arról, micsoda lelki formák között éltek magyar református őseik.” „Szinte fáj kimondani — írja alább — református egyházunk története még egyházunk lelkészeit és leendő lelkészeit sem érdekli oly mértékben, ahogyan az ember elvárná és természetesen találna egy olyan egyházban, amely négyszázados fennállásának legalább kétharmadában a keresztthordozó egyházak közé tartozott és amelynek különféle megnyilatkozásaiban állandóan olyan nagy súly esett az ún. »történelmi öntudatra.«”<sup>6</sup> Ebből a válságos állapotból való kiemelkedést, az egyháztörténeti iskolázottság elősegítését és az egyháztörténeti művelődést lett volna hivatva elvégezni e kollektív munkában készült, 1949-ben kiadott mű.<sup>7</sup> Nemi eredményről máris beszélhetünk, mert kétségtelenül nőtt az igény az egyháztörténeti ismeretekkel való foglalkozásra. Ezt az igényt azonban nem elégítheti ki a népszerű formában megírt és kiadott munkánál való megállás. A válság tünete e ponton éppen ebben az igényben keresendő, mely arra tör, hogy jegyzetelt, további kutatásra alkalmas, kritikai megjegyzésekkel ellátott, levéltári adatok feltárása közben új adatok búvárlását elősegítő, a régi történelemszemlélet megkötöttségeit feloldó, a modern történeti kutatások ered-

ményeit és módszereit felhasználó olyan munka látna napvilágot, mely minden romantizmustól mentesülten, a jövő felé mutatón válna egyházunk nagy korfordulóján tanítónkká.<sup>8</sup>

Tudományunk jelenlegi állapotának vizsgálatánál a *részletkérdések* feldolgozási anyagának, a különféle forráskiadványok és monográfiák áttekintésének konklúziója hasznos tanulmányi anyag lehetne.<sup>9</sup> De ennek részletes kidolgozása nélkül is konstatálhatjuk, hogy a dicséretre méltó kutatási és tudományos munka sok jó eredménye ellenére az *Egyháztörténet* című folyóirat bevezetőjében Révész Imre által igen hangoztatott célkitűzés szerinti megvalósításába — a rendszeres és folytonos művelés állapotába — éppen a válság miatt nem kerülhetett.<sup>10</sup> Az elkedvetlenedés, tétlenség és terméketlenség nyomta rá bélyegét az utolsó évtizedekre.<sup>11</sup> Az *Egyháztörténet* 1958-ban megindult, ígéretes új folyama által hozott fellendülés az újabb szüneteltetéssel ismételtelen megrekedt.<sup>12</sup> Az utolsó negyedszázad alatt publikált *egyházközségi történetek* sem ütnek meg általában a tudományos követelmények színvonalát. Örvendetes viszont az, hogy számos próbálkozás történt a gyülekezetekben és levéltáraikban elfekvő történelmi értékek kiadványozására. De az egyháztörténetírás bizonytalankodása, útkeresése nyilvánul meg ezekben a munkákban. A fáradozás és a kutatás sokrétűsége érték-mérője a válságból való kiemelkedésre törekvésnek. *Ila* Bálint átfogó és példamutató tanulmánya már jelzi a felfelé ívelést, de a válságot, melyben benne vagyunk, kétségtelenül érezzük az ő studiumából is.<sup>13</sup>

Egyháztörténetírásunk művelésének hiányosságait az is mutatja, hogy fellendülő világi történetírásunk figyelemmel kíséri, értékeléssel fogadja ugyan, de elhanyagolt területnek látja és intenzívebb folytatását s publikációját igényli.<sup>14</sup> Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy a Magyar Történelmi Társulat közlönye, a *Századok* rendszeresen közölt bibliográfiai adatai között az *Egyháztörténet* közleményeit, tanulmányait sorolhatja fel az utóbbi néhány esztendő egyháztörténelmi művei közül s elvétele a *Theológiai Szemle* és a *Református Egyház* egy-egy cikkére hívhatja fel a történettudomány figyelmét.<sup>15</sup> Pedig ma sokkal kedvezőbbek a szakdolgozatok, egyháztörténelmi munkák, monográfiák írásához a kutatás tárgyi feltételei, mert az Országos Gyűjteményi Főigazgatóság kezei között a könyvtári és levéltári források rendezése, műemlékek számbavétele, nyilvántartásaik megújítása, új adatok kartotékolása tudományos szinten és eredményesen folyik.<sup>16</sup>

2. A *hiányosságok okai*. Ezek után tegyük fel a kérdést: Vajon mi okozta az egyháztörténelmi művelésének válságát, megrekedését és hiányosságait? A kérdésre néhány újabb kérdés felvetésével próbálunk felelni, hogy így tegyem szemléletesebbé a probléma sokrétűségét s egyben óvjam magamat is a feleletadás merészségének és kockázatának esetleges tévedéseitől.

a) A válságot az a tény okozta talán, hogy *kevésen* voltak az egyháztörténelmi művelői? A lelkészek érdektelenül vagy érzéketlenül mentek el mellette és mellőzték az egyháztörténelmi önképzést, vagy a vele való foglalkozást? Gyülekezeteink nem törődtek múltjukkal, történelmi emlékeikkel? Határozottan nemmel felelhetünk e kérdésekre. Bizonyosságul elmondhatjuk, hogy évtizedek óta egyháztörténelmi munkáink büszkélkedhetnek olyan alkotásokkal, melyek egyidejűleg a mérhető európai szint

tet majdnem megütötték. Átfogó történelmi munkában ugyan szegényebbek vagyunk, de nagyon mégsem maradtunk el. A baj inkább abban keresendő, hogy hiányzott az összefogó, egységes, rendszeres, folytonos közösségi munka. Révész Imre az *Egyháztörténet* útrabocsátása alkalmával hangsúlyozta: „Célul elsősorban a magyar református egyháztörténelem művelésében eddig hiányzott rendszeresség és folytonosság megteremtését tűztük ki és bizvást hisszük, hogy minél odaadóbban és minél tárgyilagosabban ragaszkodunk ehhez a célkitűzéshez, annál több alkalom nyílik a hazai protestantizmus egyéb ágainak is pozitív szolgálatára lenni a saját történelmünk művelésében...”<sup>17</sup> E célkitűzés ellenére sem született meg az összefogó, egységes, rendszeres és folytonos munka.

A lelkészek, gyülekezeti tagok egyháztörténelmi műveltsége valóban sok kívánnivalót hagy maga után. Az elmarasztaló ítélet jogos, de a válság okát helytelen lenne e vonatkozásban keresni. Elszomorító tény az, hogy igen kevés gyülekezet járatta egyháztörténelmi folyóiratunkat a szüneteltetés előtti időszakban. Megjegyezhetjük azonban azt is, most viszont már sokan fájlatják *lelkészeink* közül szüneteltetését. Igénylik, támogatják e vonatkozásokban a fáradozásokat. Illusztrációként megemlítem a Nagykúnsági Egyházmegyét, ahol a közgyűlés határozatot hozott az egyházmegyei és egyházközségi levéltárak rendezésére, megóvására és kellő gondozására. Ezt a levéltárak központosításával kívánja elérni. Ugyanakkor arra törekszik hogy lelkipásztorok részére egy állandó kézikönyvtár álljon rendelkezésre kutató munkájukhoz. Az egyházmegyei tanulmányi bizottságon belül egyháztörténelmi munkaközösséget is létrehozott. A *gyülekezeti tagokról* pedig feltétlenül el kell mondani, hogy nagyfokú érdeklődést tanúsítanak múltjuk iránt. A *Reformátusok Lapja* „Templomok, falvak, gyülekezetek” rovatát örömmel olvassák. *Tömörly* Lajos gelénesi lelkipásztor a beregiekről azt írja, hogy e sorozatokat olvassák, alig várják s így a nagy közösségbe betagozódnak, léleklben, gondolatban együtt utazgatva a cikkirókkal.<sup>18</sup>

Az első kérdésre tehát nemmel válaszolhatunk: *a válság oka nem az egyháztörténelmi művelőknek számában, lelkipásztorok és gyülekezetek egyháztörténelmi művelődési vágyának, vagy önképzésének hiányában keresendő.*

b) Kérdezzük tovább, vajon a válság oka nem abban keresendő-e, hogy egyháztörténelmi sokszor a *szükséges felkészültség és előképzettség nélkül* foglalkoztak. Távol legyen tőlem, hogy hivatalosan elismert egyháztörténelmszerveinkre gondolnék, akik a múltban vagy jelenben végeztek vagy végzik ezt a szolgálatot s több nagyobb koncepciójú művelővel aiándékozták meg egyházunkat. Inkább a kisebb cikkek, tanulmányok, monográfiák, gyülekezet-történetek írói felől kérdeznék, akikről *Ila* Bálint így vélekedik: „Az utolsó negyedszázad termésének azonban jóval több, mint a fele még a minimális tudományos követelmények színvonalát sem éri el.” Egyháztörténetírásunk minden fórumára érvényes télt mond ki ezzel a megjegyzéssel: „Ismételten hangsúlyozzuk, hogy igenis tudományos feladat a református egyházközség-történetírás és csak akkor van létjogosultsága, ha megüti a mindenkori tudomány mértékét.”<sup>19</sup> A tudománytalan történetírás főleg az elmúlt idők történetíróinak kutatásaira, eredményeire támaszkodik, esetleges tévedéseiket kritikátlanul átveszi, a még feltáratlan forrásokat parlagon hagyja heverni s nem számol a tudomány modern követelményeivel és mód-

szereivel. A dilettantizmus térhódítását felismerve sem mondhatjuk ki azt a baj igazi okozójának, a válság előidézőjének, mert akkor előbb az egyháztörténet *tanításának* kritikáját kellene elvégeznünk és az ítéletet inkább afelett mondanánk ki.

c) Az alapkérdésünkre adandó felelet nem könnyű. Nem árt, ha még mindig kérdéssel igyekszünk tovább vinni a gondolatsort. Vajon a válság nem abból adódik-e, hogy egyháztörténetírásunk *nincs készen tudományos megalapozottsággal való történelem művelésére?* Hiányosságaink nem abból erednek-e, hogy a polgári történetírás és a marxista történetírás kritériumainak párbeszédese vitájában nem találja helyét az egyháztörténetírás? Hasznos lenne ennek megértését részleteiben elvégezni. E célból áttekinteni a vita történelmi kibontakozásának minden mozzanatát a múlt század végétől kezdődően: a történetfilozófia szellemtörténeti módszereit s a velük párhuzamosan kibontakozó marxista filozófia egyes szakaszait, mely felszámolja az idealista történelemszemléletet, megteremti a történelmi materializmust és azt korunkban továbbfejleszti.<sup>20</sup> Megérné a fáradozást, mert sok hasznos, értékesíthető tudományos módszer lenne előttünk világos s ezzel meggazdagodva a hamis romantika megtévesztő szemléletétől, a jogi természetű védekező tendenciától, az egészségtelen pietizmus hatásától és egyéb összetevők beütésétől mentesen, tisztult egyházlátással lehetne egyháztörténelmet művelni. Most csupán érinteni kívántam ezt a fontos kérdést.

Két szemléltető adattal azonban szükségesnek tartom e vita anyagára rávilágítani. Két idézet ez. Egyik 1926-ban hangzott el Rudolf Eucken: *A jelenkori vallásbölcselet fő kérdései*<sup>21</sup> című tanulmánya magyar kiadásának előszavában: „Miután szellemi életünk magaslatain a pozitívizmus és a naturalizmus hosszantartó s már-már dermedt egyeduralmával szemben az idealizmus térhódítása megkezdődött, várható volt, hogy nálunk is szóhoz jut a jelenkori idealistikus világmozgalomnak egyik úttörője és vezérszellem, Eucken Rudolf. Szeretném hinni, hogy ebben az új idealistikus áramlatban nálunk nemcsak külföldi hatások érvényesülnek, hanem a magyar szellemnek őseredeti, csak ideig óráig elhalványult vonásai élednek újra. A magyar szellemnek kétségkívül van bizonyos józan realizmusa hajlandósága s ezt semmiképp sem akarjuk gyengíteni. De másfelől ki tagadhatná a magyar szellemnek eszményi lendületre, az idealizmus nemes páthoszára s ami ennek bizonyos mértékben feltétele: a képzelet magasabb szárnyalására való képességét? Sőt nem éppen ebbe az irányba utalnak-e a magyar szellemnek legjellegzetesebb és legszebb megnyilatkozásai a múltban és a jelenben egyaránt? Annyi bizonyos, hogy nemzeti létünk újraépülése végett a nagy célokért hevülő, a szellemi élet kincseit minden egyébnél magasabbra értékelő idealizmusra éppen úgy szükség van, mint az adott helyzet lehetőségeit és követelményeit higgadtan mérlegelő, az élet külső feltételeiért szorgalmasan dolgozó realizmusra.”<sup>22</sup> A másik szemelvénnyel Bálint tanulmányából való, 1946-ban készült s az *Egyháztörténet* 1958. évi 2–3. füzetében olvashatjuk. A második világháború utáni, a vakságból ocsúdó egyházi nemzedékhez szóló tapintatos felhívás a jegyzet rovatba került: „Arról talán felesleges is bővebben beszélni, hogy minden történetírás nevelő célzatú s eredményeivel korát alakítja, kora társadalmának világnézeti tájékozódását és eligazodását segíti elő, következőleg a kor eszményeitől és ideáitól nem füg-

getlenül magát. Ha a társadalom érdeklődése társadalomtudományi irányzatú, akkor a történeti munkákból ezt az érdeklődési körét kívánja kielégíteni, azaz a nép mindennapi életének történetével kíván megismerkedni, a tudománynak tehát alkalmazkodnia kell hozzá. Korunk emberének fel fogása a társadalomról, annak berendezéséről, feladatairól és szerepéről az utóbbi évtizedek alatt nagy fejlődésen ment át, ugyanezt mondhatjuk a modern ember érdeklődésére az egyházat, a gyülekezetet, azok feladatait, kormányzását, külső és belső életét illetően. E fejlődés hatásai természetesen automatikusan jelentkeztek a múlt tudományával, a történetkutatással szemben is. Ha tehát a református egyházközség-történetírás meg akarja tartani kapcsolatát a tudománnyal s a gyülekezetel egyaránt, akkor a kor történeti érdeklődése által meghatározott tudományos követelményekkel számot kell vetnie.” A két szemelvénnyel közül az elsőben még a realizmus és az idealizmus összeegyeztethetőségének reménye kecsegteti a tudományt és jövődjét. A második viszont a tényekkel számoló történész az alkalmazkodás és a kor történeti érdeklődésének összefüggésével kívánja az egyháztörténeti munkálkodást a tudomány legmodernebb szintjére emelni. De vajon az egyháztörténet fejlődésének mai szakaszában megoldható-e a válság valamiféle összeegyeztetéssel, vagy valamiféle alkalmazkodással?? Nem valószínű. Inkább — teológiai tisztánlátásunk előrehaladása közben s annak segítségével — a *modern tudományos tézisek, módszerek megismerése, történeti tájékozottság megszerzése, bibliografiai ismereteink széleskörű és kritikai feldolgozása* szükséges ahhoz, hogy alapos adatgyűjtéssel elvégezhesük a reánk váró feladatokat.

d) Még egy utolsó kérdést is megkockáztatok. Vajon a válságot nem éppen az előbbi probléma körüli ingadozásunk: *az új módszerek alkalmazásának hiányai*, a velük és általuk való történelem-művelés merészségének hiányai okozzák és elavult történelmi szemléletünk béklyózta meg szemléletünket és munkáinkat? Ha Karl Heussi: *Abriss der Kirchengeschichte* című munkájáról, aki a harnacki és troeltschi történész iskolához tartozott s a modern szellemtörténeti iskola képviselője, el lehet mondani, hogy „szempontjaiban modern, a társadalmi fejlődés szempontjait is bátran érvényesítő, világosan tagolt és jól olvasható áttekintés”<sup>23</sup> akkor mennyivel inkább kell nekünk olyan egyháztörténelmet művelni, mely tudományos szinten, céltudatosan utat tör és utat mutat a jövő történetírásnak. Hálásak lehetünk azért, hogy a megújulás ilyen irányban való munkálása megkezdődött a teológiai megújulásunkkal egyidőben. Bár még tétovázó, a válság tünetei között még ingadozó, de egyre inkább biztosabbra tör ez a járás. A válság gyógyulásának jele ez és igen biztató az egyháztörténetírás szempontjából, mert ma feladata sokkal könnyebb, mint valaha, hiszen tisztuló egyházi keretben dolgozhat.

## II. Az egyháztörténet művelése jövő útjának néhány szempontja

A fentebb felvázolt gondolatok kényszerítő ereje alatt, egyháztörténeti munkánk állapotának felvázolása közben tanulni vágyással feltehetjük a kérdést: *merre vihet tudományos vizsgálódásunk útja?* A problémák közül ez alkalommal csupán néhány sajátosan előbbre vivő szempontra hívom fel a figyelmet.

1. Kétségtelen dolog, hogy egyháztörténeti szemléletünk múltbéli hagyatékára nem támaszkodhatunk utunk további szakaszán. Feltétlen szükséges annak mélyreható *kritikáját* elvégezni s a polgári történeti időszak, az utóbbi időben főleg a német szellemtörténeti irány elhatalmasodásának beütéseit elfogulatlan bíráló alá vonni. A régi módszerek alól csak úgy szabadíthatja ki magát egyháztörténetírásunk, ha kellő gondot fordít a *historiografiára*. Az elavult történetiszemlélettel megalkotott egyháztörténet kísértéseinek elvetésére ez kínálkozna a legelső s egyben üdítő gyógyszernek. A komoly *revízió* arra segítené e tudományt, hogy szemléleti és módszerbeli parcellázottságából kiemelkednék. A nagyfokú differenciáltság, széteső, egymástól messzeeső területen való munkálkodás helyett nagyobb koncepciójú, nagyobb összefüggésű szemlélet kialakításával, protestáns egyházaink ökumenikus összefogásával, rendszeresebb és sokrétű kutató munkával cserélődne fel.

Ez a kritika nem jelenti a múlt történeti eredményeinek, kutatásainak, értékes munkájának elvetését, hanem inkább megbecsülését, értékei feltárását, a hibás, vagy téves nézetektől való megtisztítását. Ezeket a már feldolgozott értékmagokat beható kutatással és levéltári adatok feltárásával kell kiegészíteni, hézagait pótolni. *Debreceni Ember* Pál például az akkori helyzet teremtette roppant nehézségek között írta meg a református egyház történetét, a gyülekezeteink és népünk pusztulását, de társadalmi és gazdasági helyzetét csak felvillantotta. Adatai hitelesek, forrásmunkák, kitűnő értékeket rejtenek, de arra van szükség, hogy megállapításai, összegyűjtött adatai alapján mélyüljünk el a reformáció utáni egyházi—társadalmi kérdések széles prespektívájába s komplex módszerek szerint a valóság sokoldalú és igaz megismerésének adataival egészítsük ki.<sup>24</sup> Másik nagy egyháztörténészünk *Bod Péter* hallatlan szorgalommal gyűjtötte össze egyháztörténeti munkáját, Európa szerte közzismert *Historia Hungarorum Ecclesiastica*-ját. Kitűnő társadalomszemlélettel rendelkezett korához képest és a reformáció okait összefüggéseiben sorolja fel.<sup>25</sup> Adatainak további feldolgozása hasznos szolgálat lenne a korabeli művelődéstörténet és társadalomtörténet kihatásainak tükrében. Lehetne a példákat sorolni s elmondani, hogy a magyar levéltárak rendezési szintjének emelkedése értékes kutatási anyaggal áll e téren rendelkezésre.<sup>26</sup>

A múlt történelemszemlélet hamis koncepcióinak: sematizmus, dogmatizmus, hamis pietizmus, hamis aktualizálás, hamis nacionalizmus, szubjektívizmus, romantizmus stb. felszámolását, illetve kritikáját tehát úgy kell elvégeznünk, hogy ezzel egyidejűleg történészeink munkáinak igazi értékét kell közkinccsé tennünk. Az ilyen kritika megóvna attól, hogy egyoldalúan vizsgálánánk történelmünket, de arra viszont nagy segítséget adna, hogy nemcsak a múlt eseményeinek pusztá leírására szorítkoznánk, hanem összefüggéseikbe, mégpedig hazai, nemzetközi és ökumenikus összefüggéseikbe állítanánk be az eseményeket.

2. Az egyháztörténet művelésének elhanyagolhatósága, a teológiai tudományok között háttérbe szorítása azért következhetett be, mert *laza volt a valóságos élettel való kapcsolata*. Pedig éppen az egyháztörténet bizonyítja fényesen, hogy a kereszténység, benne magyarországi viszonylatban legfőképpen a protestánsizmus nemcsak mint doktrína hatott, hanem mint az élet valóságos jelensége. A nép tömegeivel, életével, eszményeivel, közegeivel

vel való együttműködése határozottan sok pozitív vonást mutat fel. A társadalmi eszmék és az egyházi élet szüntelen kölcsönhatást gyakorolt egymásra. A jövő egyháztörténetírását tehát annak a célnak kell vezetnie, hogy az uralkodó, sokszor hamis egyházi ideológia mögött fel tudja mutatni a nép életét, társadalmi és gazdasági helyzetét is s legfőképpen azt, hogy ebben mennyi része volt vagy van az egyház szolgálatának. Erről ír *Vörös Károly* a *Századokban* *Révész Imre: Sinai Miklós és kora* című munkájához fűzött megjegyzéseiben. Néhány sorát érdemes megszívlelnünk:<sup>27</sup> „... igen tanulságosnak találjuk, hogy Révész negatív alakját éppen az egyháztörténet köréből választotta ki. Történetírásunk az utóbbi időben erősen elhanyagolta az egyháztörténet művelését, vagy — amennyiben tárgyalta — nemegyszer sematikus ábrázolást adott. Pedig világosan kell látni, hogy az egyházak és az általuk képviselt vallási ideológia, akár-hogyan ítéljük is meg jelentőségét, évszázadokon keresztül százmilliókat tartottak befolyásuk alatt és fogtak össze konkrét politikai-társadalmi célok érdekében. S hogy a velük való analitikus foglalkozás milyen mélyreható társadalmi tanulságokat nyújthat, azt *Makkai* a puritánusokról szóló kiváló munkája után,<sup>28</sup> most Révész munkája újból fényesen bizonyítja. S ha Révész könyvének éppen társadalmi következtetéseivel végeredményben nem mindenben értünk is egyet, munkájának jelentőségét már csak e tényezők miatt sem értékelhetjük eléggé.”

*A valóságos élettel való szoros kapcsolat felderítése* közben nyilvánvalóvá válik az, hogy a *világi és egyházi történelem mennyire összefügg* egymással, sőt szét sem választható. Amint a történelem célja az emberi társadalom haladásának feltárása és a haladás irányának szemléltetése, az egyháztörténelem — mint a történelem egyik részterülete — ugyancsak azt a feladatot tűzi elének, hogy jól értelmezzük a fejlődést, az ellentmondásokat analizálva ismerjük meg az egyház életét, történéseit és írjuk meg minél igazabban mindazt, ami a századok alatt az egyház életében valóságosan történt. Fel kell számolnunk minden hamis képet és hamis koncepciót, hogy igaz önismerettel a valóságot tudjuk ábrázolni. Az ilyen tudományos munkát a világi történetírás hasznosnak értékeli, róla elismerőleg nyilatkozik, sőt igényli.

3. Ha az egyháztörténet hivatását betölti, az *egyházi műveltség emelésének fontos tényezőjévé* válik. Ki kell emelnünk a háttérbe helyezés alól s ki kell vívnunk az őt megillető helyet a teológiai disciplinák között, hogy feladatát betölthesse. Fel kell ismernünk jelentőségét és meg kell ismertetnünk hasznait. Azaz olyan eszközzé kell tennünk, mely segít egyházunknak, gyülekezeteinknek a tanulásban. A világi történetírás már felismerte a történelem és korszerű műveltség szoros összefüggésének ismeretformáló előnyeit s a feladatát betöltő történettudományt a többi tudományok között jelentős, sőt kiemelkedő helyre igyekszik helyezni. *Elek Lajos* a *Századokban* erről ír:<sup>29</sup> „Sőt talán nem vétünk a tudományok rendjének, feladatkörének eddig érvényes szabályai ellen, ha kifejezzük azt a meggyőződésünket, hogy a történettudományok, mint az emberi társadalom s vele az emberi művelődés fejlődésével foglalkozó, annak megvilágítására elsődlegesen hivatott tudományok különös érzékenységgel kell reagálnia az összműveltség tartalmában végbemenő, végső soron valamennyi tudományág helyét és feladatkörének alakulását meg-



határozó változásokra. Azon kell lennie, hogy számoljon velük és legalább saját szerepét, tennivalóit illetően levonja a megfelelő következtetéseket." Ami az egyháztörténet szerepét, feladatát s annak jelentőségét illeti, mi is elmondhatjuk: akkor tölti be az egyháztörténettudomány is eredményesen a szolgálatát, ha a történelemben végbemenő törvényszerűségek tudomásul vétele s a velük való összefüggések vizsgálata közben a *teológiai tudományokban végbemenő*, feladatkörük alakulását és tartalmát meghatározó *eredményekre reagál*, azaz irán-tuk tudományos fogékonyságot mutat és *velük szorosán együttműködik*.

Az egyháztörténet művelését sem túlbecsülni, sem lebecsülni nem lehet. Határait feltétlenül át lehet tekinteni. E határok az egyháztörténelem alatt váltakoztak ugyan, de az egyháztörténelem szerepe és jelentősége az egyes korszakokban megismerhető és feltárható. Ahhoz, hogy az egyháztörténelem méltó legyen korunk nagy fejlődésének roppant perspektíváiban hivatása betöltéséhez — a periodizálás, komplex, nagy koncepciójú összefüggések végzése közben — a hazai és nemzetközi történeti viszonyok közötti kölcsönhatások vizsgálatán túl a teológiai fejlődés szakaszait, köztük nyilvánvalóan az egyház-kérdésben kialakult látás tisztázódását is számításba kell venni és a jelenkor történeti eseményeit szintén fel kell dolgozni.

4. Az egyháztörténet művelése közben nem szabad arról sem megfeledkeznünk, hogy stúdiumunk *egyházzpolitikai tájékozódást elősegítő tényező*, mert nemcsak egyszerűen leírja az események sorozatát, hanem a kor eseményeinek láncolatába beilleszti és úgy értékeli, hogy közben a szükséges szelekciót is elvégzi és tanácsot ad az egyházzpolitikai állásfoglaláshoz.

Illusztrációként idézem Vörös Károly Révész Imre tanulmányához fűzött megjegyzéseiből a következő sorokat. Figyeljük meg, mennyire egyházzpolitikai irányú e kritika s éppen e vonatkozásban tartja szükségesnek, a különben követendő példaként állított egyháztörténeti munka revízióját. „Révész azonban — írja Vörös — mikor Sinai 1790—91-es szerepét a világi-rendi befolyással szembenálló epizkopalizmusa miatt egyértelműen negatívan ítéli meg (bár rámutat a nemesség társadalom politikájának negatív oldalaira is), véleményünk szerint, helytelen kiinduló pontot használ. Ő ugyanis 1790 birtokos köznemességét, ki nem mondva is, de lényegében 1848-ból visszatekintve értékeli, mikorra e réteg már eljutott a polgári forradalom szükségességének felismeréséig. Ez utóbbi perspektívából az államegyháziság és a papok autonómia-törekvései valóban joggal értékelhetők reakciónak. Valóságban azonban 1790 nemességének útja korántsem egyenesen vezet 1848-hoz, hanem sok, az utat megtörő kanyarral, s e szakaszok mindegyike külön-külön vizsgálatot kíván. 1790-ben a nemesség szükségszerű osztálykorlátai megbuktatják a nemzeti függetlenségi törekvéseket. Sinai ezzel szemben abban az egyetlen pillanatban, mikor valamennyire is számottevő politikai tényező szerepét játszhatja, elutasítja magától az államegyháziság lehetőségét. Öt év múlva, 1795-re, Sinai persze már sokkal egyértelműbb állást foglal el: a talajtalanná vált ember a világiak által szinte beletaszítva az udvar és általában mindazok karjaiba, akiktől még segítséget remél, valóban sokban vállalja az udvar szekérének tolását (bár éppen Révész által naívságnak tekintett egyes nézetei mutatják, hogy saját álláspontjának még

sok elemét fenntartja). Ám ugyanakkor hajdani nagy ellenfelei: 1790 függetlenségi jelszavakat hangoztató nemesei már szoros egységfrontban lesznek az udvarral. A felvilágosodott *II. Józseffel* szembekerült nemesség most olyan kompromisszumban egyesül *Ferenc* király ostobán reakciós kormányáival, mely mindkét fél politikai felfogásának legreakciósabb vonásán, mélységes forradalomellenességükön alapul. S mely világosan megmutatja, hogy ha 1790 nemessége az egyházzigazgatásban egyértelmű győzelmet aratott volna, a református egyház egy évtizeden belül pontosan odajutott volna, ahová a legalább feudális osztályérdekektől kevésbé befolyásolt református papság irányítása alatt jutástól 1790-ben Révész olyan nagyon, de legalábbis Sinai szándékát illetően egészen indokoltan féltette.”<sup>30</sup> E példával — lehetne többet is felhozni — csak azt kívántam bizonyítani, hogy nem hagyható figyelmen kívül az egyháztörténet egyházzpolitikai haszna, mely értékes tanácsokat adhat a mai egyházi nemzedéknek is. Természetesen stúdiumunk az egyházzalkotmány és az egyházzkormányzás alakulásaira szintén kihatással van.

5. Egyháztörténeti tudományos vizsgálódásunk tézisei között szükségesnek tartom megemlíteni — a fentebbiekben csak érintett szempontot —, hogy az egyháztörténet a *mai egyházat szolgálata betöltésére segítő tényező*. Tudományunk ugyanis kritikával figyeli az egyház szolgálatait, melyeket Isten és a történelem színe előtt végzett és ezzel értékes hozzájárulást nyújthat a megújulás útján haladó egyházaknak. Ha felméri a történelmi formálódás közben a teológiai tisztázódásra törő múltbeli tapasztalatokat, az egyházak közötti s azokon belül folyó frakciós vitákat, az egyházzfogalom tartalmi alakulását s ezzel kapcsolatosan az egyházi szolgálatban végbemenő esemény sorozatát, akkor a történetfilozófiai spekulációk nyugétoi megszabadulttan gyakorlati tanácsokat tud adni a feladatok felismerésében, tartalmának áttekintésében és a szolgálatok végzésében. Így segíti az egyháztörténet a jó cselekvés alkalmainak felismerését az ember, az élet, népünk és az embervilág területén, valamint ökumenikus szinten a többi egyházakkal való kapcsolatokban. Tisztázva az egyház vagy egyházak engedelemességeinek vagy engedetlenségeinek gyümölcseit, illetve tévedéseit világos és érthető módon útbaigazít.

Ezzel az egyházi nevelés, illetve nevelődésünk igen hasznos funkciójává válik. Hangsúlyoznunk kell tehát, hogy az *egyháztörténet etikai nevelő tényező*. Ez a fő célja, mert csak így lehet az egyetemes történetnek is olyan része, mely nemcsak a társadalom képleteinek jobb megismeréséhez segíti az egyházat, hanem olyan eszköz a mai egyházi nemzedék kezében, mely a szó igaz és teljes értelmében az élet tanító mesterévé válik. Mivel *értelmi tényező*, az a hivatása, hogy az egyház, a gyülekezetek tudatát formálja az egyháztörténeti események bemutatása által. Tehát nem felszínes értelemben hangoztatott segédtudománya, nem kísérső mozzanata az egyházi tudományoknak, hanem olyan alapvető funkció az egyháztörténetírás és az egyháztörténetismeret, mely az *etikai nevelésben nélkülözhetetlen*.

6. Végül az egyháztörténeti munkálkodás *néhány feladatára* mutatok rá. Részletes programot kellene kidolgoznunk közösségi munkával, a rendelkezésünkre álló lehetőségek felmérésével. Ehhez kívánván hozzájárulni, egy vázlatot teszek egyházaink nyilvánossága elé azzal a reménnyel, hogy témánk további kifejtése, megbeszélése és vitája

hasznos eredményeket hozhat megújuló egyháztörténetírásunk területén, sőt komoly összefogással talán meg is valósíthatók.

a) Reánk váró feladat egyháztörténetészeink összefogása, közösségi munka megindítása. Felkészülés és a rendszeres, folyamatos egyháztörténeti munkaterv elkészítése. Vannak feladatok, amelyek csak kollektív munkával oldhatók meg. Egyháztörténetészeink eddigi munkáinak, kéziratainak, gyűjtéseinek, érdeklődési körük felmérésének, felkészülésük készségének s a rendszeres és folyamatos közösségi munka feltételeinek megteremtése s más egyéb feladat várna megoldásra. Igen hasznos lehetne, ha a közös munka anyagi alapjait is meg tudnánk teremteni a bibliafordítók munkaközösségének tapasztalatai felhasználásával. E téren is feltétlenül fontos lenne a magyar protestáns egyházak együttműködése.<sup>31</sup>

b) Szükség van arra, hogy *egyháztörténetírásunk* történetét, a *historiográfiát* műveljük. El kell végeznünk az egyháztörténeti művek kritikai revízióját, egyháztörténetírásunk fejlődésének és hanyatlásának korszakait meg kell behatárolni ismernünk és ismertetnünk. Ehhez elengedhetetlenül fontos lenne közösségi munkában elkészíteni egy teljes magyar egyházi vonatkozású *egyháztörténeti bibliográfiát*. Eddigi bibliográfiai munkálkodásunk eredményei örvendetések, de ezen túlmenően a teljes anyag összeállítására kell gondot fordítanunk úgy, hogy a hazai irodalmon túl a magyarországi protestáns egyházakra vonatkozó külföldi munkákat is számba vennénk. Hangsúlyozni kívánom azt, hogy ez nem öncélú munka. A világi történetírásnak is szüksége van az egyházi forrásanyag publikációjára.

c) A historiografia művelésén s vele kapcsolatosan a bibliográfiai anyag összeállításán túl szükséges feldolgozni a *levéltári forrásanyagunkat* a kutatási anyag felmérésének céljából, beleértve a nem egyházi levéltárakban elfekvő iratokat is.<sup>32</sup> Levéltáraink anyagát egyházközségi szintig el kell rendezni, melyhez egységes levéltári profil kialakítása válnék feladatunkká.<sup>33</sup>

d) Az irodalmi és levéltári feladatokkal egyidejűleg az egyháztörténet *periodizálásának* elvégzése, illetve újra értékelése szintén szükségesnek látszik, hogy hamis koncepcióktól megszabadultan végezhessünk körültekintő munkát. Így a periódusok, korszakok szerinti munkát széles körű irodalmi tájékozottsággal s rendszeres és mélyreható levéltári kutató tudományos munkával tudnánk megkezdni.

e) Feladatunk lenne az egyetemese és a magyar protestáns egyháztörténet modern módszerek szerinti, ökumenikus kitekintésre is gondot fordító megírása, melyet a tisztuló egyházi keretek között, a testvér egyházakkal kollektív munkában ma könnyebben el tudnánk végezni, mint valaha. Ez kötelességünk és érte a történelem színe előtt felelősséggel is tartozunk.

Kormos László

#### Jegyzetek

<sup>1</sup> Nem értekezést kívánok írni, csupán egy vázlatot állítottam össze egy 1962-ben Bereksárdon elhangzott előadás alapján. — <sup>2</sup> Historiográfia művelése jó tájékoztatást adna e kérdésben. — <sup>3</sup> A bibliográfiai és a magyar protestantizmus történeti irodalmát kitűnő összefoglalásban adja Bucsay Mihály: *Geschichte des Protestantismus in Ungarn* című német nyelvű munkájában. 1959. évi Stuttgarti kiadás. De eligazítanak a

világi történet bibliográfiai is (Petrik, Kosáry, I. Tóth stb.).

<sup>4</sup> *Warga Lajos: A keresztyén egyház történelme. Református egyházi Könyvtár 1—3. kötet.* Az új kiadást sajtó alá rendezte Zoványi Jenő. — <sup>5</sup> Lampe, Bod, Balogh, Révész, Zoványi stb. Kollektív munkaként a Zsilinszky és a Bíró féle. Lásd Bucsay, Balogh, Makkai bibliográfiáit, egyházi könyvtáraink kéziratárait. — <sup>6</sup> Bíró Sándor, Bucsay Mihály, Tóth Endre, Varga Zoltán: *A magyar református egyház története.* Budapest 1949. Kossuth Könyvkiadó. Révész Imre előszavával. — <sup>7</sup> Kár, hogy a népszerű kiadvány megkötötte az írókat a tudományos eredmények, kutatási területek, levéltári jegyzetek és bibliográfiai adatok közlésében, melyek a további munkához elengedhetetlen útbaigazítások lehetnének.

<sup>8</sup> Egyháztörténetírásunkat megkísértette történelmünk folyamán az öncélúság, a személyi privilegizálás, de megkísértették történetíróinkat a különféle irányzatok, a jogi természetű védekezés, a pietista, a demográfiai stb. aspektus kihatásai. — <sup>9</sup> Az egyháztörténeti okmánytárak, forrásközlő folyóiratok (Sárospataki Füzetek, Magyar Prot. egyh. és iskolai Figyelmező, Magyar Prot. egyh. tört. adattár, Magyar evangélikus egyh. tört. adattár, Egyháztörténet stb.) és a különféle monográfiák (szakcsoportonkénti összefoglalását lásd Bucsay i. m.-ban) összevetése.

<sup>10</sup> Révész bevezetője *Egyháztörténet* I. évf. 1943. 1—2. füzet 1—6. oldalon. — <sup>11</sup> Esze Tamás beköszöntője az *Egyháztörténet* új folyama kezdetén. 1958. 1. füzet 5. oldalon. — <sup>12</sup> Az egyháztörténeti folyóiratoknak közösségi munkája hasznos volt egyháztörténetészeket nevelő munkája tekintetében is. — <sup>13</sup> Ila Bálint: „A magyar református egyházközség-történetírás utolsó negyedszázada és feladatai”. *Egyháztörténet* 1958, 2—3. füzet. Kár, hogy e munka későn látott napvilágot. — <sup>14</sup> Vörös Károly: „Megjegyzések Révész Imre: Sinai Miklós és kora c. munkájához”. *Századok* 95. évf. 1961. 1. sz. alapos kritikájában ki is mondja.

<sup>15</sup> A *Századok* félévenkénti rendszeres, a magyarországi történeti munkák jegyzékét közlő széles körű bibliográfiája az egyháztörténet művelője számára komoly segítség. — <sup>16</sup> Az Országos Református Gyűjtőmunkai Főigazgatóság folyamatos munkájáról, valamint az egyházkerületek, egyházmegyék tudományos munkájáról az évi jelentések tájékoztatnak. — <sup>17</sup> Révész idézett bevezetőjéből. *Egyháztörténet* 1943. 1—2. füzet. — <sup>18</sup> *Reformátusok Lapja* „Olvasók írják” rovatból. VI. évf. 25. sz. — <sup>19</sup> Ila i. m. *Egyháztörténet* 1958, 2—3. füzet 143. old.

<sup>20</sup> E célból hasznos tanulmányozási anyag van J. P. Francey felelős szerkesztése alatt kiadott *Világtörténet* előszavában, bibliográfiai anyagában. A *kultúra világa* c. sorozat „A filozófia történetének főbb korszakai” c. fejezet s a kötet 1008—12. oldalain levő bibliográfiából válogatható, a részkérdésekre is tájékoztatást adó tanulmányokból. Tanulmányozásra alkalmas Szigethi József „A magyar szellemtörténet bírálatához” c. tanulmánya, *Filozófiai Évkönyv* I. évf. 1952. és *Magyar Filozófiai Szemle* I. évf. 2—4. sz. Német szellemtörténeti irány megismeréséhez Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme* 1922. Szegfű Gyula történet-szemléletének bírálatát Mérei Gyula hasonló című tanulmánya elemzi. *Századok* 94. évf. 1960. 1—3. sz. 180—255. old. A marxista történetelmélet és fejlődését az alapvető műveken kívül a rendszeresen megjelenő munkákból tanulmányozhatjuk, melynek bibliográfiai anyagát a *Századok* folyamatosan közli.

<sup>21</sup> Idézett tanulmányát Juhász Andor fordította s Pröhle Károly vezette be. Bevezetés Euckenről és munkáiról szól. Megjelent a *Világkönyvtár* 47. kötetként Révai kiadásban. — <sup>22</sup> Neorealizmus, sőt a kritikai realizmus hatása ismerhető fel e sorokban. A polgári történetfilozófia egymás közti vitáját, elméleteit, egyes irányzatait összefoglaló munka: A *kultúra világa* filozófiai fejezetének „A polgári filozófia válsága, egyes irányzatok” c. tanulmánya részletes bibliográfiával.

<sup>23</sup> *Református Egyház* XIV. évf. 5. sz. könyvszemle rovatában Karl Heussi: Abriss der Kirchengeschichte c. munkájáról ismertetést ad Bucsay Mihály. —

<sup>24</sup> *Bíró—Bucsay—Tóth—Varga: A magyar református egyház története e hiányosságokat már igyekszik pótolni.* — <sup>25</sup> *Bod Péter* nevezett munkája I. kötet „Caput Quartum. De Causis Reformationem Religionis Promoventibus” Edidit L. W. E. *Rauwenhoff*. Lugduni—Batavorum, Apud E. J. *Brill* socios 1888. 185—194. oldal.

<sup>26</sup> *Levél-tári Híradó*, ill. *Levél-tári Szemle* tájékoztat erről s a Művelődési Minisztérium Levél-tári Osztálya kiadásában megjelenő *Levél-tári Leltárak*. Ezek közül kiemelendők s egyháztörténeti szempontból jól értékesíthetők a főúri családok levél-tári repertoriumai, melyek 1949 előtt nehezen voltak kutathatók (Esterházy, Festetics, Orczy, Széchenyi stb.). Vidéki levél-tárak s a római katolikus levél-tárak anyaga szintén a kutatás rendelkezésére áll a saját levél-táraink forrásain kívül

— <sup>27</sup> *Vörös Károly* fentebb idézett cikkéből. — <sup>28</sup> Feladat lehetne Zoványi és Makkai puritánusokról írt munkáinak összevetése. — <sup>29</sup> *Századok* 1961. évf. 6. sz. „Történelem és korszerű műveltség” — <sup>30</sup> *Vörös Károly* idézett cikke. — <sup>31</sup> Közösségi munkára példák vannak a múltból is. Tudományos munkák közös feldolgozása szintén történt (Zsilinszky, Bíró féle.) — <sup>32</sup> A nem egyházi levél-tárak anyagáról mikrofilm készítése, egyházainkra vonatkozó okleveleknek ilyen formán való őrzése és feldolgozása kell, hogy foglalkoztasson. — <sup>33</sup> Az egységes levél-tári profil kialakításához segítő anyagot találhatunk a német és olasz egyházi levél-tárak egységes rendezésekor kialakult vélemények között, valamint a *Levél-tári Szemle* idevonatkozó tanulmányanyagában, *Ember Győző: Levél-tári segédletek* művében a mi Levél-tári útmutatóinkon kívül.

## Isten szolgája népe szolgálatában

Kiss Bálint (1772—1853)

Több minden készlet ennek az írásnak az elkészítésére. Először is az a tény, hogy Kiss Bálint-ról, eltekintve néhány egyháztörténészünktől, egyházi közvéleményünk nagyon keveset tud. Ugyanakkor a tudományos berkekben egyre nagyobb érdeklődés nyilvánul meg személye és életműve iránt. Másodszor, személyes vonatkozások kényszerítenek arra, hogy, bár sohasem foglalkoztam behatóbban a múlttal, inkább a jelen és a jövő izgatott, mégis foglalkozzam Kiss Bálint munkásságával. Abban a parókiában lakom, amelyet ő építtetett, s amely Szentés egyetlen műemlék-lakóháza; abban a lelkesítő hivatalban dolgozom, amelyben ő is dolgozott s amelynek falát az ő életnagyságú képe díszíti, mindennap találkozom lágy, kék tekintetével; az utca is, a város talán legszebb utcája róla van elnevezve. A múzeum igazgatója szerint ő a város múltjának legnagyobb alakja (pedig *Horváth Mihály* is Szentés szülőtte volt). A harmadik, igazában legdöntőbb szempont, ami munkára készítetett: Kiss Bálint szolgálatának ideje, kora a mi korunkhoz hasonlóan a társadalmi fejlődés alacsonyabb formájáról magasabb formára való átváltás időszaka volt, ez egymagában is érdekessé teszi az ő lelkipásztori szolgálatát. 1799-től 1853-ig volt lelkipásztor Szentésen: a reformkor embere, az örökvalósággra törekvő Szentés legjelentősebb vezetője. Helytállása, szolgálatának sokrétűsége, a nép iránti forró szeretete, szolgálatának hasznossága, értéke eligazító, lelkesítő példa a mai lelkipásztorok számára is.

Jobbágy családból származott. 1772-ben született a Békés megyei Vésztőn. Ott kezdte iskolai tanulmányait, majd a debreceni református kollégiumban folytatta. Az Alföldön nőtt fel, a korabeli nép társadalmi problémáit így belülről ismerte. 1795-ben Vésztőn lett rektor, majd 1798-ban Jénába ment, hogy tudását ott tökéletesítse. Megfordult Drezdában, Lipcsében, járt Koburg, Erlangen, Prága, Nürnberg, Linz, Passau, Bécs városában: sorsdöntő benyomást tett rá az a polgári életberendezés, amely azokban a városokban már akkor kialakult. Eléje tárult az akkor haladónak számító, társadalmi fejlődést jelentő közép-európai polgári élet. Felmérte az ottani vidékek parasztságának helyzetét, mezőgazdasági kultúráját, mezőgazdasági ipari fejlettségét s hozzámérve az itthon elnyomott, jobbágyorsban tengődő, a tudatlanság, maradiság

béklyóiban egy helyben topogó alföldi parasztság helyzetéhez, egyszerre tisztán látta feladatát.

Hazatérve, 1799-ben Szentésen lett prédikátor. Szentés akkor már megérett arra, hogy benne is végbemenjen az a változás, amely társadalmi szerkezetét kiszabadítja a feudalizmus bilincseiből. Belül már dolgoztak azok az erők, amely nyűgnek érezték a földesúr gyámkodását. „A földesúr a jobbágyait, a jobbágy a földesurát tekinti ellenségének. Amott a túlhajtott követelések, emitt a szakadatlan elégedetlenség és azzal együtt a folytonos renitencia, a dúsgazdag földön sem ritka kol-dúsnymor, kizárják a békés viszonyok helyreállítását”<sup>31</sup>, írja *Sima László*. A súrlódások mindennaposak voltak, vagyis a nép megindította harcát a nyomor, elnyomás ellen. Kiss Bálint pedig ebben a küzdelemben félreérthetetlenül a nép oldalára állt. Egész életét a nép felkarolásának, felemelésének, megsegítésének szentelte. Minden gondolata a nép sorsa körül forgott: mi az, amit megtehetne híveiért, a város polgáraiért, egész hazájáért?

Tisztán látta, hogy szolgálatát nem korlátozódhatik a szószékre, hanem templomban és templomon kívül egyaránt érvényes, egységes küldetés vár rá: népe sorsának minden problémáját, testüknek és lelküknek minden gondját, egész emberi életüket kell szolgálnia, ha Isten szolgájának akar bizonyulni. Szinte lehetetlen Kiss Bálint szolgálatának a felmérésénél nem gondolni arra a Jézusra, aki az ötezer embert megvendégeli: nemcsak lelki, de testi szükségüket is magára vállalja. Ahogy Jézus a testből-lelékből álló egész embert látta maga előtt, ugyanúgy Kiss Bálint, annak az úrnak a szolgája, kései apostola, a szentesi gyülekezetben a magyar nép szolgálatában az egész ember ügyét szolgálta.

Legelső feladatának a maradiság, elmaradottság és tudatlanság felszámolását látta. Tudta, hogy addig nem következhet be fejlődés, amíg a nép műveletlen marad: iskolák kellene tehát, általános ismeretterjesztés, új munkamódot, új termelési eljárások! Nagy hozzáértéssel látott munkához, hogy megvalósítsa népművelési elképzeléseit. Mégis könnyebb áttekintés céljából előbb arra vessünk néhány pillantást, amit a nép sorsának anyagi fel-emelése érdekében mindjárt szolgálata kezdetén tett.

Gazdálkodni kezdett, még hozzá úgy, olyan esz-

közökkel, ahogyan akkoriban senki. Számptalan újítást alkalmazott, a munkát sok ésszerűsítéssel könnyítette, gyorsította. Új szerszámokat tervezett. Túlzás nélkül állapíthatjuk meg: mindezzel nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a magyar mezőgazdaság szerszámkészlete megváltozott, méghozzá egy egész évszázadra kielégítő mértékben. A legutóbbi századforduló idejében is lényegében azokkal a mezőgazdasági eszközökkel dolgozott parasztaságunk, amelyeket Kiss Bálint is nagymértékben segített kialakítani.

A hosszú sorban talán első helyen érdemel említést a vaseke. 1817-ben a Nemzeti Gazda egyik számában valóságos mérnöki részletességgel, pontossággal közölte a vaseke műszaki leírását, méreteit, alkatrészeinek nevét, az elkészítés módját, az összeszerelés és használat tudnivalóit. Rámutatott arra, hogy egy ilyen ekének a használata mennyire gazdaságos, szemben az addig általánosan használt faekével, amelyeknek a működtetéséhez sokszor hat ökor is kellett. Egy lelkipásztor buzgalmával és egy agitátor szenvedélyességével igyekezett meggyőzni az országot minden földművelőjét a vaseke előnyeiről: „Gyorsabb lesz a munka, kevesebb igavonó is elég, a gazda is könnyöri a barmán...”<sup>2</sup> Többek között ezt írta: „Gyönyörűségem lesz, ha ezáltal a nálamnál élesebb látású s több tapasztalatú hazámfiainak ennél hasznosabb és tökéletesebb eszközöknek kigondolására és elkészítésére alkalmatosságot szolgáltatathatok. Drága jutalmam lesz, ha ezen csekély tudósítással, avagy csak szegényebb sorsú atyámfiainak valamit használhatok.”<sup>3</sup> Tisztában volt azzal, hogy a legszegényebb emberek, anyagi erők híján, nem tudják majd beszerezni, elkészíttetni a vasekét, azért rájuk tekintettel megkonstruált egy olyan újfajta ekét is, amely fából készült ugyan, tehát az addig megszokott tömeggyártás módszerével aránylag olcsón hozzá lehetett jutni, de a legfontosabb elemei vasból voltak. Ez az egyetlen dolog is kellő fényt vet arra, hogy Kiss Bálint nem egyszerűen a nép oldalán állt, hanem a nép sorai között is mindig a szegények szemszögéből nézte a dolgokat.

Második helyen az épületeknek cserépszindelyekkel való ellátása körül szerzett országos érdemeit kell feljegyeznünk. Az 1800-as években még élénken élt a szentesiek emlékezetében az 1761-i tűzvész emléke, amikor Szentes háromnegyed része földig leégett. Kiss Bálintot nyugtalanította, hogy jóformán minden lakóház náddal vagy gyékénnyel volt fedve, a gazdagok esetleg faszindellyel. 1800-ban Szentesen mindössze egyetlen háznak volt cserépszindely teteje. A rengeteg tüzeset nem hagyta nyugodni a nép sorsával, szenvedésével együttérző prédikátort. Amikor pedig híre futott az egész országban a debreceni borzalmas tűzvésznek (1811. április 3–4), amelyben 1500 ház, 50 malom, 2 templom, 1 klastrom égett el, mintegy 4 millió akkori forint értékben, nem is beszélve annak a 132 embernek az életéről, akik a tűzvész áldozatául estek, Kiss Bálint munkához látott. Rámutatott, hogy a nád és gyékény használata örökös veszély, a faszindely készítése pedig nagyon drága, ugyanakkor éppolyan tűzveszélyes, mint a nád vagy a gyékény, azonkívül 30–40 év alatt elavul, ezzel szemben a cserépszindely hasonlíthatatlanul olcsóbb és örökéletű. A hozzávaló anyag ingyen van, nők és gyermekek is csinálhatják. Érvelt azzal is, hogy, ha a jobbágy háza elég, az a földesúrnak is kára. A Tudományos Gyűjtemények 1820. évi számában ezt írta: „Kötelességünk hazánkat szeretni

és annak, amiben lehet, jót tenni. Jótétemény pedig nemcsak a hazafiak gazdagítása, hanem szerzett javaiknak bátorságban való helyzetetése is; nemcsak a szerencsétlenek felsegélése, hanem a szerencsétlenségnek eltávoztatása is. *Seneca* mondása szerint: *Tutior est cautela quam medela et praevinire quam subvenire salutarius atque praestantius.*”<sup>4</sup> Az a gondolata támadt, hogy az iskolásgyermeket meg kell tanítani a cserépszindely készítésére: „Jó lenne, ha minden kurátorok egy kocsi földet és homokot vitetnének kánikulában az oskola udvarára; cserépfarmát készíttetnének és 8–10 szál deszkát kölcsönöznének az oskolás fiúknak. És ilyen módon mind a sár elkészítését, mind a cserépszindelyek csinálását a tanító felvigyázása alatt tettelegesen megtanulnák és a sárzsindelyekre nevüket felírva közvizsgálat alkalmával bemutatnák s így lassan közönséggé lenne ez. Tíz esztendő alatt egész helységek cseréppel fedetté lehetnének be s a tűz által való elpusztulástól megtelmezhetővé válnának a közterheket hordozó földművelők, amit óhajt minden hazafi.”<sup>5</sup>

Harmadik helyen, már csak az érdekesség kedvéért is, megemlítem az aratógép gondolatát. Szentes határában akkoriban óriási nádasok voltak. A nádat kézi erővel kezelt nádvágógéppel vágták. Annak az analógiájára látott hozzá Kiss Bálint egy aratógép megkonstruálásához: „Rajzoltam egy olyan tolókaszát, mellyel olyan sebesen lehetne rendet vágni, mint amilyen sebesen egy ember.”<sup>6</sup> Ez is arra jellemző, hogy Kiss Bálintot mindig a dolgozó ember megkímélésének, munkája megkönnyítésének a szempontja mellett a gazdaságosság, a többtermelés gondolata foglalkoztatta.

Negyedik helyen a cséplőgép tervét jegyzem ide. „Rajzoltam egy olyan masinát, amelyen a kevés gabonát egy munkával lehetne kidörzsölni, megszórni és rostálni is. De ezek csak rajzban vannak meg. Idővel meg fogom próbálni, ha jobb módomban lesz a megkiszíttetésükbe.”<sup>7</sup>

Ötödik helyen a malmok korszerűsítésén való fáradozásai említendők. Foglalkozott a malmok hibáival „és azoknak jobb móddal való készítésével.”<sup>8</sup> Rajzokat készített azokról az újításokról, amelyeknek alkalmazása a malmok munkáját, termelését megjavítaná és javaslatát benyújtotta a Landesregierunghez.

Iskolapolitikájában is haladó, azt mondhatnánk egészen modern felfogást vallott. Minden fejlődés alapját a tudásban látta, azért sürgette a tanulást és a továbbtanulást. Azt tartotta, hogy a korabeli iskolák nem felelnek meg az élet követelményeinek, nem adnak elég tudást az élethez, egyszóval nem az életre nevelnek. Történelmi kutatásai nyomán írta: „Alig is találni olyan vidéket, amelyben mindjárt a reformáció kezdetében annyi jó oskolák lettek volna, mint a mienkben.”<sup>9</sup> „Nagy fogyatkozásuk volt mindazáltal a vidékünkbeli iskoláinknak, hogy ezekben az olvasás és írás megtanulása után legkevesebb idő fordítottat a hasznos tudományokra, legtöbb pedig a deáknyelv tanulására, mellyel 5–6 esztendeig gyötrettetvén a szegény tanuló gyermekek, miután az oskolát elhagyták, semmi hasznukat nem vették egyebet, hanem, hogy szoktatódta a mások kényekért való haszontalan munkának zúgolódás és ellentállás nélkül való elhordozására; a fejlebbvalók iránt való vak engedelmisségre s az általuk okozott méltatlanságok csendes keserűséggel való eltűrésére.”<sup>10</sup> Az volt a célja, hogy minden gyermek járjon iskolába legalább 3–5 éven át s ebből még a legszegényebb emberek gyermekei se maradjanak ki: „3–4–5

esztendeig való iskolába járás nélkül egy gyermek se nevedjen fel s a szülék szegénysége, tehetetlensége ne legyen akadálya gyermekeik iskolába járásának.”<sup>11</sup>

Elveit a gyakorlatban is megvalósította. Népének tanítója lett nemcsak elméletben, hanem gyakorlatilag is: nem úgy, hogy a tanítók helyébe állt volna, hanem úgy, hogy elképzeléseinek megfelelő új tankönyveket írt, kifejezetten paraszti családból származó tanulók oktatására, akikből majd földművelők vagy földművesasszonyok lesznek. Tankönyvei külön tanulmányt érdemelnének már csak azért is, mert a bennük összegyűjtött és elrendezett tananyag óriási tudást, elméleti és gyakorlati mezőgazdasági jártasságot igényelt a szerzőtől; de azért is, mert bennük nemcsak elemi ismereteket, alapvető mezőgazdasági tudnivalókat közölt, hanem a társadalmi felvilágosítás eszközeivé is tette. Alljon itt mutatóban egy kis részlet az Első-évi oktatóból: „Hát Szentestről, Csongrádról mit mondtam nektek? — Hogy ezek most igyekeznek magokat örökösön megváltani a földesuraságtól. — Ha ők erre rámehetnek, mi haszna lesz? — Hogy nem fizetnek, nem szolgálnak a földesuraságnak; szabadon tehetik a magok dolgát és a magok által választott Tanács által igazgattatnak... — Hány falu van ebben a megyében? Hat. — Melyek azok? Mit mondtam én ezekről a falukról? Hogy az uraságnak fizetnek, a terméskől kilencedet adnak és szolgálnak annyi napokon, amennyit meghatározott az ország törvénye. Van ugyan ezeknek bírójok, de azok az uraságtól függenek.”<sup>12</sup> Ez a részlet a helyismereti anyagból való.

Legnevezetesebb e vonatkozásban a Falusi földművelőket oktató, valamint a Női tan című tankönyve.

A Falusi földművelőket oktató c. könyvének előszavában ezt írja: „Falusi fiúiskoláinkból leginkább földművelésre jönnek ki a tanulók: úgy kell hát intézni taníttatásukat, hogy jó erkölcsű, értelmes és ügyes földművelők lehessenek.”<sup>13</sup> Sorra veszi benne mindazt, amit egy parasztembernek tudnia kellett: rövid összefoglalásban végigtekinti a legénykortól öregségéig ráváró kötelességeket, munkákat. Hasznos jótanácsokat ad a gazdálkodáshoz, a jövedelem okos beosztására: „Vigyáz az időre, mindent alkalmas időben visz véghez (ti. a jó gazda). Vigyáz mindenre. Amit ujjával bedughat, nem dugja azt öklivel. Amire nincs szüksége, csak cifra, feleáron se veszi meg. Nem hagyja megműveletlenül egy talpalatnyi földjét sem, még az árokpartoknak és a forgóknak is hasznát veszi. Aki keresni tud, de takarékoskodni nem, az rostával méri a vizet. A takarékos nem fősvény, mert a takarékos szívesen költ arra, ami szükséges, a fősvény pedig nem.” Őv a megrészegedéstől, a szézes italok mértéktelen fogyasztásától: „Aki józan korában angyal, részeg korában ördöggé válik. A részegeskedés elpusztítja a házat, az ártatlan feleséget és gyermekeket pedig nyomorult szegénységre juttatja.” Már ebben a tankönyvben buzdította a tanulókat arra, hogy az iskolából kikerülve is tanuljanak tovább, olvassanak minél többet. Állandó olvasásra ilyen könyveket ajánlott: Népszerű Természettan, Földünk természeti rajza, Gazdaságtan, Törvénytan, Okos gazda és a barmok orvoslása, Háztartás és mezei gazdaság tudománya. A téli hónapokat és az esős időket ajánlotta olvasásra. Mindenkit intett, törekedjék arra, hogy értelmebb, jobb emberré válják.

Tanította a föld felső rétegének összetételét épp-

úgy, mint a magasabb terméshozamok elérésének a titkát. Tanította a négyes vetésforgó alkalmazását: részletesen leírta, hogy melyik évben mit kell vetni a forgókba, hogyan kell a földet előkészíteni. S hogy tanítása nem csupán elmélet volt, mutatja az, hogy a XIX. század első felében Szentesen katasztrális holdanként 200 métermázsás cukorrépa-termést ért el, kukoricából pedig 20—25 mázsát produkált egy-egy gazda a Kiss Bálint által tanított termelési módszerekkel.

Nemcsak a bab, köles, hajdina, repce, sáfrány és különböző takarmányfélék termesztését tanította, hanem a zöldségtermesztésnek minden csínját-bínját is. Tudta, hogyan lehet korai zöldségféléket a rendes idejénél hamarabb előállítani (primórtermelés az 1800-as évek elején!). „Minden két sor palánta közé egy kis árkot készítsenek s abba, hogy össze ne omoljanak, összekötött nádtutajt tegyenek és ezen folyassák a vizet a palánta gyökerei alá.” Leírta, hogy a palántát sose kézzel ültessék: mindig cövekkel. A földet előzőleg meg kell locsolni, a palánta gyökereit pedig ültetés előtt közvetlenül, ért trágyából készült híg sárba kell mártani, majd a hegyes cövekkel fúrt lyukba eresztieni s a cövekkel a lyukat gyengén összenyomni.”<sup>14</sup>

Tankönyvet írt az állatokról, leírva benne mindazt, amit betegségeikről, kezelésükről, tenyésztésükről tudni kell, szakavatott részletességgel írta meg a méhek tartásával kapcsolatos tudnivalókat. Propagálta a selyemhernyó tenyésztését.

Lelkesen ajánlotta a gyümölcsstermesztés általánossá tételét. „A szomszéd Steyer-hon kisdied, mégis esztendőnként másfél millió forintot veszen be eladott gyümölcszeiért. Mi pedig kávé, bors, fige, aszuszó, citrom, narancsért sokkal többet fizetünk, mint amennyit hazai gyümölcszeinkért nyerünk. Ha tehát a magunk s hazánk javát szívesen kívánjuk, igyekezzünk minél több és nemesebb gyümölcsű fákat nevelni nemcsak udvarainkon, hanem utcáink mellékein, sőt, határainkon levő minden útjaink s szántóföldeink szélén is. Mily szép és hasznos volna, ha gyümölcsfáink kies sora szerint körtvélyes, almás, cseresznyés, epres, szilvás, mandolás s diónak nevezhetnénk utainkat. Ezeknek jövedelméből, ha többet nem is, legalább iskoláinkat jó állapotba helyezhetnénk... Az előjárók tegyenek olyan hasznos rendelést, hogy minden szülék gyermekeik születését, minden házasok egybekelésük napját tegyék emlékezetessé egy pár gyümölcsfáknak a kimutatandó helyre való ültetésével. A megholtak sírjának is egy szép gyümölcsfa legyen főtől való fája. Ilyen módon hazánkknak áldott, de sok helyt miattunk parlagon heverő földjeit változtassuk a mi békességes és felvilágosodott időnkben a jól létel kies paradicsomává.”<sup>15</sup>

A szőlőművelés meghonosítása Szentesen szintén Kiss Bálint nevéhez fűződik. Ő tanította meg a szentesi népet az oltásra, korábban a gyümölcsfát vadon nevelték. A szőlőoltással egyidejűleg a gyümölcsfák oltását is megtanulták a mindenhez értő lelkipásztortól. A Falusi földművelőket oktató című tankönyvében hatféle oltást írt le.

Női tan című könyvecskéje az előbbi tankönyv megfelelő párja. Ebben a lányok és asszonyok számára igyekezett segítséget nyújtani, helyzetüket megkönnyíteni, az egészség, higiénia, családi élet, otthon, gyermeknevelés terén alapvető tudnivalókkal őket ellátni. „Reményilem, hogy ezeket hasznát fogják venni közrendű leányaink s fiatal asszonyaink, kik ha ezeket gyakorlatilag megtanulják, nem fognak úgy állni elő a társaságban, mint

valami tehetetlen, élet és lélek nélküli cifra bá-bok.”<sup>16</sup>

\*

Országos hírnevet szerzett magának, mint történetíró. Érdeklődésének éppúgy központi tere volt a történelem, mint népe jelen helyzete és jövője sorsa. Megtestesült benne az az igazság, hogy csak az értheti meg a jelent, csak az láthatja meg a jövőt, aki megismerte a múltat. Egyébként a történettudomány művelésének a reformkorban külön jelentősége is volt, mert az volt a nemzeti öntudat, a bátor hazafiság legjobb táplálója. A történetírók abban a korszakban a nemzet alvó öntudatát keltették életre.

Sajnálatos módon csupán egyetlen műve jelent meg nyomtatásban: a Magyar Régiségek, 3 kötetű rajzzal, 294 lapon, 1839-ben. Betekintést enged hatalmas tudományos munkásságába az az egyetlen adat is, hogy ennek a könyvnek a megírásánál 68 idegen és 28 magyar történész s egyéb tudós könyvére hivatkozott.

Többi, igen jelentős és forrásmunkáknak számító könyvei máig is kéziratban vannak. A néprajztudósok nagy érdeklődéséből azt lehet remélni, hogy már nem sokáig, mert hamarosan sajtó alá rendezik a Szentesi Református Egyház története című hatalmas helytörténeti alkotását. Nagy műve még a Szentesi Református Egyház Krónikája is, amelyet szentesi működése idejében ő írt, az elődei által korábbi időkben megkezdett krónika folytatásként. Lefordította a Várad Regestrumot (emlékezés, gyűjtemény, regiszter). Nem egyszerű fordítás volt ez a műve, mert jegyzetekkel, helynév-jegyzékkel és névmutatóval is ellátta. Ennek a könyvnek a lefordítása azért is említésre méltó, mert ez jóformán az egyetlen olyan krónika, amely nem a királyok könyve volt, hanem a népe.

Legjelentősebb történetírói alkotása „A Helvét hitvallású Békés-Bánati Egyházi Vidék földje-lakosai-vallás-tudomány és polgári történeteinek emléke” Szentés, 1836. Felbecsülhetetlen érték ez a kéziratban ránk maradt alkotás. A nélkül, hogy tartalmi ismertetését adnám, mindössze egyetlen érdekességét említem meg: nem a főúri Magyarország történetét írta meg ebben Kiss Bálint, hanem a nép történetét. Nem az uralkodó osztály oldaláról nézte a múltat, hanem a nép oldalán foglalt történetírói állást. Álljon itt ennek illusztrálására néhány idézet. Zsigmond király koráról ezt írja:

„A földesurak kegyetlenkedése miatt a pénz és jószág nélkül nyomorgó föld népe kevéssel volt idehaza jobb állapotban, mint akik a tatár fogságában voltak.”<sup>17</sup>

„Az országgyűlés fő célja a királyi és papi jogok megerősítése vagy szaporítása volt, a föld népe sorsának jobbításával, terhek könnyítésével nem törődtek, a közrendűeket rabszolgáknak nézték.”<sup>18</sup>

A későbbi időkkel kapcsolatban így ír:

„Dózsa György felkelése után az efféle kegyetlenkedések elkerülését nem a föld népe sorsának közelebről való megvizsgálása, sérelmeinek lehető orvoslása által kívánták elérni, hanem a nép terheinek, sanyarúságainak szaporítása által.”<sup>19</sup>

„Az 1514. évi corpus jurisban szembe tűnő a válogatás, mely a haza egyik ifjának felette kedvez, a másikkal kímélés nélkül bánik, az egyiket az emberi sorsa felett emeli, a másikat a barmok közé leveti.”<sup>20</sup>

„Annyit kellett a jobbágnak szolgálni, amennyit

a földesura kívánt, ha nem teljesítette, verette, ha elszökött, nem állhatván kegyetlenségét, a földesúr felkerestette s mint tatár rabját, hazahajtatta.”<sup>21</sup>

„Sok ezer méltatlanságokat, embertelenségeket, huzavonákat, kegyetlenségeket követtek el a hazának azon szegénysorsú, de hasznos lakosain, akiknek szinte úgy kellett volna szolgálni, mint azok szolgáltak nekik, és akik nélkül keveset értek, amint az 1514. évi országgyűlésnek 14. artikulusában ez elismertetett, amely nélkül a nemesség nem sokat ér.”<sup>22</sup>

„Csak egy becsületes házat ritkán lehetett látni. Földlyukban, bogárhátú házakban laktak az emberek, fakilincse, bósíny ablak, egy-két vaczok és pad, egy vasfazék s egy-két korsó volt az egész házi készlet.”<sup>23</sup>

„A reformáció elején a mi vidékünkön legterheesebb a jobbágyságnak sorsa volt.”<sup>24</sup>

„A pénz csak az urak kezében volt, a köznép közt felette kevés forgott.”<sup>25</sup>

Népi törökkori epikáknak sok-sok elemét gyűjtötte össze. Részletesen leírta benne a Péro Szege-dinac-féle összeesküvést, a török megszállást, a reformáció történetét csak úgy, mint e vidék geológiai történetét, a természeti viszonyokat vagy a gazdálkodást.

Nem lenne teljes a kép, ha nem mutatnám be Kiss Bálintot, mint prédikátort, egyházi szolgát. Ebben a minőségben legalább olyan áldott emléket hagyott maga után, mint gazdasági reformer, iskolapolitikus vagy mint történetíró. Alig néhány ígéhirdetése maradt fenn. Azokból kiderül, hogy a szószék nem jelentett számára egy külön világot, ahol valami mást kellett volna tanítania. Számára a templom világa és a templomon kívüli világ éppúgy egyetlen, egységes, összefüggő munkaterületet jelentett, mint ahogyan gyülekezete és a város népe az ő szemében egyetlen társadalom volt. A szószéken ugyanaz a Kiss Bálint állt, aki a szántóföldön, a gyümölcsösben, a szőlőskertben szerette az embereket: magvető volt itt is, ott is. Mint ígéhirdetőről két dolgot lehet teljes bizonyossággal feljegyezni: Az egyik Sima László történetíró néhány megjegyzése, a másik pedig ma is meglévő kézzelfoghatóan bizonyító adat. Sima ezt írja róla: „Mint szónok is kiváló volt”<sup>26</sup>, „Nem deklamált, de annál világosabb stílusban, hatással beszélt.”<sup>27</sup> Mondanivalója érdekes, előadásmódja sallangmentes, egyszerű, mesterkéletlen, mint általában azoké, akiknek van mondanivalójuk és nem szorulnak rá arra, hogy külső eszközökkel „nyújtsanak” valamit hallgatóiknak. Olyan volt az ígéhirdető, amilyen az ember, az egész Kiss Bálint volt: természetszerető és természetes, jól felkészült és mindig készülő, a részeire szétesett dolgokat együtt látó, az emberben nem testet és lelket, hanem embert látó, jövőbe látó és jövő felé vezetni is tudó prédikátor.

A másik, a kézzelfoghatóan bizonyító adat az ígéhirdető Kiss Bálintról az, hogy szentesi szolgálatának idejében (1799–1853) szűknek bizonyult a templom. Ki kellett bővíteni, de akkorára, hogy jobbnak látták újat építeni: 1807-től 1826-ig épült a mai szentesi Nagytemplom, amelyben az üülőhelyek száma közel van a négyezerhez. Ez önmagáért beszél s egymagában is minősíti Kiss Bálintot, mint prédikátort.

Prédikatori arcának a nagy hozzáértés mellett másik vonása a szerénység. Jellemző rá, hogy 1836-ig pontosan olyan egyszerű-konyha-kamrás ház volt a parókiája, mint a legtöbb hívének. Nem követelőzött, pedig hat gyermeket nevelt fel abban

a kis lakban. Beérte azzal, hogy volt egy dolgozó-szobája külön. Példát adott a szerénységre és alázatosságra.

Harmadik arcvonása ismét csak a nép iránti szeretete. A város történetírója lelkipásztortársáról, Gyarmathy Ferencről csak ezt jegyzi fel: „különösen az előkelőek kegyét igyekezett megnyerni.”<sup>23</sup> Kiss Bálintról pedig így ír: „Mint lelkipásztor, mint író, mint gazda egyaránt nagy érdemeket szerzett s tekintélye nagy volt nemcsak egyházában, de a város közügyeiben és az akkori társadalom életében egyaránt.”<sup>29</sup>

Ahogy Kiss Bálint a helybeli római katolikus lelkészről ír, az is a szeretet, barátságosság szelíd, kedves emberére vall: „Istenfélő, békességet szerető, jámbor ember volt. A maga vallásához hűséges, de a mi hitünk sorsosai iránt is jóindulattal viselkedett. Számos esztendőig éltem vele együtt ebben a városban, de soha csak egy szóval is meg nem bántott. Úgy nézte ekklézsiánk tagjait, mintha az ő nyájából valók lettek volna.”<sup>30</sup>

Új templom, új parókia, új iskola. Tele templom, tele iskola, ma is megbecsült műemlék paplak. Kiss Bálintról vall mind a három.

Nem csoda, hogy megbecsülése nem korlátozódott Szentésre, hanem kiterjedt a város határára túlra is. 1836-ban a Békés-Bánáti egyházmegye esperesévé választották. Huszonkilenc szavazatból 28 órá esett. Ezt a tisztségét haláláig viselte nagy megbecsülésben. Két püspökválasztás alkalmával is kapott szavazatokat, ha nem is elegendőt. Jobbágy-származása ellenére is megyei táblabíró lett belőle. A Magyar Tudós Társaság levelező tagjai közé választotta, a Magyar Természettudományos Társulatnak pedig rendes tagja volt. Cikkei, tanulmányai jelentek meg országos lapokban (Tudományos Gyűjtemények, Nemzeti Gazda).

Hat gyermeket nevelt fel. Kettőről tudunk: Bálint országos hírű festőművész lett, az ő alkotása atyjának az az életnagyságú olajképe, amely az alsópárt-kiséri ősi parókia lelkészi hivatalában látható. Pál fia lelkészi pályára lépett s néhány éven át atyja mellett szolgált segédprédikátorként.

1853. március 25-én halt meg. Haláláig dolgozott. Nagy ember volt, Istennek megkülönböztetett szolgája. Előtte járt kortársainak társadalmi szemléletben, tudományban, hitben egyaránt. Tudott utat mutatni a rábízottaknak: előre vezető utat, a fejlődés, a haladás útját. Miközben vezette nyáját, városa lakosságát, vidéke népét, nemcsak a célra nézett, hanem mindig azokra is, akiket vezetett: az emberekre. Mert szerette őket. Azért is vezette őket. Nem nyugodott bele abba, hogy népe élj és dolgozott: többre segítette többre tanította, több tudásra és több hitre. Harcba indult és haláláig folytatta a harcot a nyomorúság, elmaradottság, maradiság, az anyagi és szellemi szegénység, az erkölcstelenség, tunyaság ellen csakúgy, mint az elnyomás és földesúri kizsákmányolás ellen. Küz-

dött a több viláosságért, több tudásért, több kenyérért, a társadalmi igazság, szabadság győzelmét ígérő haladásért. Nemcsak áhította, de munkálta is a haladást. Nemcsak benne élt a reformkorban, de reformerként élt benne.

Küzdelme nem volt hiábavaló. Felépült az új templom, megtelt igére vágyó gyülekezettel. Felépült az új nagy iskola és megtelt tanuló ifjúsággal. Megépült az új parókia, de azzal egyidőben megépült az új Szentés is: házain cseréptető pirosított, kertjeiben gyümölcsfák virágoztak, a határban könnyen hasította a barázdákat az „okos magyar eke”, a vaseke, könnyebben dolgozott és többet termelt a földművelő nép. Végül, de nem utolsósorban, megérte azt is, hogy az örökváltság ügyéért folytatott hosszú küzdelem is győzelemmel ért véget: „Szabad Szentés” városa 1837. április 20-án megtarthatta első szabad választó népgyűlését.<sup>31</sup> A gazdasági reformer, iskolapolitikus, író, történész, történetíró, néprajzos, krónikás, egyházépítő prédikátor életművére visszagondolva, soha nem sejtett gazdagsággal bomlik ki előttem az ige: „... a ti munkátok nem hiábavaló az Úrban (I. Kor. 15:58).

Imre Ernő

Jegyzetek

<sup>1</sup> Sima László: Szentés város története, 1914. 480. o.

<sup>2</sup> Nemzeti Gazda 1817. 43. o.

<sup>3</sup> Uo.

<sup>4</sup> Tudományos Gyűjtemények 1820. X. 2. 80–81. o.

<sup>5</sup> Falusi földművelőket oktató... 1846. 83. o.

<sup>6</sup> A Szentési Ref. Ekkl. Históriajának folytatása, 335. o.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Kiss B.: A Helvétziai Vallástételt követő BÉKÉS-BÁNÁTI EGYHÁZVIDÉK Vallási, Polgári, Tudomány és Földleirati Történeteinek Emléke, 1836. Szentés. 215. o.

<sup>9</sup> Uo. III. k. 243. o.

<sup>10</sup> Uo. III. k. 244.

<sup>11</sup> Uo. III. k. 254.

<sup>12</sup> Kiss B.: Elsőévi oktató, 1847.

<sup>13</sup> Kiss B.: Falusi földművelőket oktató... Előszó.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Uo. 82.

<sup>16</sup> Kiss B.: Női tan... Pest 1846. 2. kiadás. VI. p.

<sup>17</sup> Kiss B.: L. 8. pont alatt, I. k. 39. o.

<sup>18</sup> Uo. I. k. 39–40. o.

<sup>19</sup> Uo. I. k. 44. o.

<sup>20</sup> Uo. 63.

<sup>21</sup> Uo. 67.

<sup>22</sup> Uo. 69.

<sup>23</sup> Uo. 70.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Uo. 119. o.

<sup>26</sup> Sima L.: Szentés város története, 379. o.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> Uo.

<sup>30</sup> Uo. 382.

<sup>31</sup> Uo. 518.

## „Az egyháztól a világhoz”

(Hanfried Müller könyve Dietrich Bonhoeffer teológiai munkásságáról<sup>1</sup>)

Bonhoeffer Dietrichnek, a korán elhunyt német teológusnak a munkásságával az utóbbi években egyre behatódóan foglalkozik a teológiai irodalom.<sup>2</sup> Bizonyára része van ebben annak az életútnak is, amely gazdag, komoly szellemi munkában, az életet is kockára vető bátor helytállásban a hitlerizmus elleni küzdelemben, az ökumenikus mozgalomban vállalt munkában, politikai küldetések és feladatok teljesítésében gazdag életútnak is, amely neki osztályrészt jutott. Alig múlt 21 éves, amikor a teológiai irodalmat egy máig is jelentős, és tanításai sok vonatkozásában ma is aktuális művel gazdagítja,<sup>3</sup> és alig múlt el 39 éves, amikor — két évi fogság, koncentrációs tábori élet után gyilkos SS-hórok oltják ki életét. Még inkább megindokolja azonban a Bonhoeffer teológiai munkálkodásával való egyre behatódó foglalkozást az a tény, hogy művei általában, de különösen is a német fasiszták fogságából írt levelei<sup>4</sup> a ma élő keresztyénység legégetőbb teológiai problémáit vetik fel. Olyan kérdéseket, amelyeknek a nagy horderejét, rendkívüli jelentőségét érezzük, de amelyeket azóta sem tudunk — világviszonylatban sem — megnyugtató módon feldolgozni és megoldani. Olyan kérdéseket, amelyeknek a jelentősége nemcsak, sőt nem is elsősorban a tudományos teológiai munkásság szempontjából nagy, hanem mindenek előtt a ma élő keresztyén nemzedék, a keresztyén anyaszentegyház élete és szolgálata szempontjából. Olyan kérdéseket, amelyeknek a helyes feldolgozása, megértése és megoldása megóvhatja az egyházat attól, hogy tradícióit összetévessze az egyház igazi lényegével, hogy egyedüli feladata, a szolgálat helyett téves frontokon világnézeti küzdelemben keveredjék, hogy a maga úgy vélt embervilági érdekeit próbálja meg a világgal szemben védeni ahelyett, hogy az emberért és a világért való felelősségből maga is minden erővel segítsen a világnak kibontakozni azokból a veszedelmekkel teljes feszült-ségekből, amelyekkel terhes a világ élete.

Nyilvánvaló, hogy Bonhoeffer tanításait elsősorban ezeknek a kérdéseknek a bátor felvetése és a szabad lelkiismerettel keresett feleletek teszik lényegessé és izgalmassá számunkra és okolják meg a velük való beható foglalkozást. Sokáig akadályozta azonban a Bonhoeffer tanításainak rendszeres és összefoglaló feldolgozását az a tény is, hogy műveinek csak a kisebb része jelenhetett meg életében. Az érdekesebb és számunkra jelentősebb írásait csak jóval a halála után a Bonhoeffer hagyatékából adta ki hűséges barátja, Eberhard Bethge, a londoni német egyházközség lelképásztora.<sup>5</sup> Innen érhető, hogy az első olyan mű, amely módszeresen és összefoglalóan feldolgozza a Bonhoeffer teológiáját, Hanfried Müller-nek, a berlini Humboldt egyetem teológiai fakultása docensének *Von der Kirche zur Welt* című munkája, amelyet szerzője már 1956-ban megírt, és doktori disszertációként nyújtott be az egyetemi fakultáson, de nyomtatásban csak 1961-ben jelent meg.

A szerző e munkáját szerényen a Bonhoeffer teológiájába való bevezetésnek tekinti, és elsősorban azt a fejlődést, azt a kibontakozást akarja felmutatni és nyomon kísérni, amely nem minden ellentmondás nélkül, mégis célba törően végigvonul a Bonhoeffer gondolkodásán és életútján, s amelynek a lényegét rendkívül találóan fejezi ki a mű címe: „Az egyháztól a világhoz.” — „Ez az út egy olyan keresztyén embernek ellentmondásos és mégis célba törő útja, aki sokkal inkább, mint ebben az időben bárki más a szellemileg nyílt keresztyén emberek közül, tudatában van a „ke-

resztyén Nyugat” elkötelező örökségének, egészen addig a pontig, ahonnan át tudja tekinteni az eljövendő fejlődést, amelyben többé nem a keresztyénység lesz az életformát meghatározó vallás, hanem egyedül a bűnbocsánatról szóló ige lesz az Isten kegyelmének a bizonyossága egy nagykorúvá lett világ számára.”<sup>6</sup>

### Életrajzi adatok

Müller a könyvét Bonhoeffer életrajzának a rövid vázlatával kezdi, hogy a legfontosabb adatokat közölje, amelyek Bonhoeffer életútjának és teológiai fejlődésének a megértése szempontjából nélkülözhetetlenek. Megtudjuk ebből, hogy Bonhoeffer 1906. febr. 4.-én született Breslauban, az ottani egyetem pszichiatriai professzorának a fiaként. Hét testvére volt, közülük testvérbátyja, Klaus, éppúgy a Hitler-ellenes antifasiszta harc áldozatává lett, mint öccse. Teológiai tanulmányait Tübingenben és Berlinben végezte, ahol 1927-ben, huszonegy éves korában „Sanctorum Communio” c. tanulmányával doktori fokozatot nyert a híres Reinhold Seeberg professzornál. 1928-ban egy évig segédlelkész Barcelonában, majd 1930—31-ben cserediák New-Yorkban, azután diáklelkész a berlini Technikai Főiskolán. 1934-ben tevételesen is bekapcsolódik az ökumenikus mozgalomba, és az ökumenikus ifjúsági bizottság németországi titkára lesz. — Hitlerék 1933. évi hatalomátvétele után az első perctől kezdve részt vett a nemzeti szocializmus elleni egyházi harcban, a Hitvalló Egyház életében. 1935-től egészen 1937-ig vezette a Hitvalló Egyház finkenwaldi lelkészképző szemináriumát. 1938-tól kezdve sógora, Hans von Dohnanyi révén bekapcsolódik a Beck generális által vezetett ellenállási mozgalomba, amely 1944 júl. 20.-án merényletet kísérelt meg Hitler ellen. Emlékezetes egy beszélgetése Visser't Hooft-tal, az Egyházak Világtanácsa mai főtitkárával, aki ezt kérdezte tőle: „Miért imádkozik ön tulajdonképpen a mai helyzetben?” — és ezt a választ kapta: „Ha ön ezt tudni akarja, országom vereségéért imádkozom, mert azt hiszem, hogy ez az egyetlen lehetőség arra hogy megfizessünk azért az egész szenvedésért, amit országom a világban okozott.” — Nyilván ennek a világos és határozott állásfoglalásnak és magatartásnak volt az a következménye, hogy 1943 áprilisában letartóztatják, és ettől kezdve börtönök és koncentrációs táborok lakója, amíg aztán 1945 április 9-én kora reggel a flossenbüri koncentrációs táborban az SS legények bírói ítélet nélkül felakasztják. Ez az életút áll a mögött a gondolkodásbeli, teológiai fejlődés mögött, amelyet Müller könyve Bonhoeffer nyomtatásban megjelent művei és kéziratok feljegyzései, levelei alapján megrajzol. Ezt a fejlődést Müller három világosan elhatárolható szakaszra osztja: 1. Isten Igéje és az egyház közössége, 2. Elet és cselekvés az egyház közösségében, 3. Isten Igéje és az emberi társadalom.

### I. Isten Igéje és az egyház közössége

Müller a Bonhoeffer teológiájának ebbe az első szakaszába a már említett *Sanctorum Communio* és az *Akt und Sein*<sup>7</sup> című munkáit sorolja be, — azokat tehát, amelyekben elsősorban az egyház titkával, az egyház mint „Krisztus földi-történeti létformája” problematikájával foglalkozott. A már említett E. Bethge Bonhoeffer teológiájának ezt a szakaszát így jellemzi: „A huszas évek Bonhoefferre a teológusokhoz szólt: A ti témátok az egyház!”



H. Müller rendkívül érdekesen állítja be Bonhoeffernek az egyházzól szóló tanítását a teológiatörténeti összefüggésbe, amikor kapcsolatba hozta egyfelől az ún. dialektikai teológiával, másfelől a polgári-liberális teológiával, amelynek a képviselői közül különösen Troeltsch volt az, aki az egyház szociológiai képletével kapcsolatban rendkívül értékes és részletes munkát végzett. Ebben a vonatkozásban az ún. dialektikai teológia azt hangsúlyozta erőteljesen, hogy az egyház az Isten teremtése, — és ennek következményeként az egyház emberi, szociológiai, kézzelfogható valóságának a kérdése a háttérbe szorult ebben a teológiai irányzatban. Ezzel ellentétben Troeltschnek az volt az alapvető célja, hogy az egyháznak, mint a történelemben meglévő keresztyén közösségnek a kérdését szociológiai szempontból dolgozza fel — és ennek következményeként háttérbe szorult az egyháznak, mint az emberi akaratától függetlenül Isten által teremtett és megtartott ténynek a kérdése. — Bonhoeffer tanítása, különösen a *Sanctorum communio*-ban, mind a két kérdést komolyan akarja venni. Metodikai szempontból is, hiszen a dogmatikai és szociológiai kérdésfeltevést egybekapcsolja, tartalmilag is, amikor az egyházat egyaránt Isten teremtésének és emberi közösségnek tartja. „Az egyház fogalmában két gondolatot találkozik: egyfelől az, hogy az egyházat Isten alapította, másfelől az, hogy az egyház mégis empirikus közösség is, mint minden más közösség.”<sup>9</sup>

Bonhoeffer egyházzól szóló tanításában az az egészen új szempont, hogy nem a vallás fogalmából vagy a vallások tényéből indul ki, hanem egészen univerzalisztikusán: az emberi közösségből. A *Sanctorum communio* felépítését is ez a szempont határozza meg: nem a vallás fogalmától, a vallásos közösségen át a speciálisan keresztyén közösségre, az egyházzhoz vezet az út, hanem az Isten teremtő munkájában alkotott emberi közösségtől a bűneset által megtört közösségben is megmaradt bűnös-közösségen át az egyházzhoz, mint az új emberiséghez, mint a megkegyelmezett bűnösök közösségéhez.

Bonhoeffer azt tanítja, hogy az egyház azért van, mert Isten Igéje mindig is emberi közösséget akart és hozott létre, nem pedig az embernek valamiféle vallásos szükségletéből, amely végül is közösséget hoz létre. Ezért nem a vallásos közösség, hanem az emberi közösség a Bonhoeffer kiindulópontja. Nem a vallásokra, hanem a világra vonatkoztatja Istennek a cselekvését, és így Istennek a cselekvéséből csak az emberiségre, mint az Isten által teremtett közösségre, nem pedig az embernek e közösség utáni vallásos vágyára lehet következtetni, amely az Istennek az emberiséggel való cselekvése partikuláris kifejezése volna. „Nem egy új vallás keres követőket... hanem az egyház valóságát, a kegyelmet nyert emberiséget teremtette Isten a Jézus Krisztusban. Nem vallás, hanem kijelentés, nem vallásos közösség, hanem egyház. Ezt jelenti Jézus Krisztus valósága.”<sup>10</sup>

Bonhoeffer az egyházzól szóló tanításában feloldja a hagyományos „látható-láthatatlan”, „lényegi-empirikus” egyház-sémát azzal, hogy hármas vonatkozásban szemléli az egy, valóságos és igaz egyházat.

1. Az egyház egyfelől *realizált egyház* a Jézus Krisztusban. Az egyház valósága nem jelent mást, mint azt, hogy Isten megbékélése az emberrel az emberek között történő új közösséget is magába foglalja. Viszont: ha ez az egyház, akkor már realizálódott abban a tényben, hogy Jézus Krisztusban, kereszthalálában és feltámadásában ez a megbékélés megtörtént, beteljesedett. Ezt a Jézus Krisztusban már megtörtént és beteljesedett, de közöttünk, az időben és az emberi történelemben még nem aktualizálódott közösséget nevezi Bonhoeffer „realizált egyháznak” vagy másként „die Gemeinde lebt in Christus”, — „a gyülekezet Krisztusban való életé”-nek.

2. Ebből következik azonban az, hogy az egyháznak aktualizálnia kell. Az egyház második aspektusa az *aktualizált egyház*. Ez is a Krisztusban adatott megbékéléssel függ össze. Ahogyan a Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában realizált és beteljesedett megbékélésnek aktualizálnia kell abban, hogy az egyes ember hitre jut, elfogadja és magáévá

teszi ezt a békességet, ugyanígy kell a Jézus Krisztusban már realizált egyháznak aktualizálnia. Bonhoeffer az egyház aktualizálásán azt érti, hogy „Christus lebt in der Gemeinde”, — „Krisztus él a gyülekezetben”. Szerinte: „a feltámadás és mennybemenetel közötti idő és a pünkösöd utáni idő abban különbözik egymástól, hogy az előzőben a gyülekezet él Krisztusban, ... ez utóbbiban pedig Krisztus él a gyülekezetben.”<sup>11</sup>

3. Végül: az *empirikus egyház* az egyháznak az az aspektusa, amelyben ez a minden időnek előtte Krisztusban realizált, tehát megvalósult közösség egy meghatározott, konkrét, látható, emberi közösségben, mint hitünk tárgya, előttünk áll.

Az egyház aktualizálódása is azt jelenti már, hogy az egyház az időben és a történelemben valóság, de úgy, hogy Krisztus él a gyülekezetben. Az empirikus egyház viszont azt jelenti, hogy a Krisztus gyülekezete szükségszerűen úgy él az időben és a történelemben, mint bármelyik másik emberi közösség, végigcsinálja bármely más emberi közösség történeti fejlődését, s ugyanolyan formák között válik kézzelfoghatóvá, mint bármely más emberi közösség. Az aktualizált és az empirikus egyház közötti különbséget a legszemléletesebben talán így lehet formulálni: az aktualizált egyház az időben egyház, van története, ez a történet azonban a hit tárgya, amely a pünkösödnek szemmel nem látható, csak hitben megragadható történetével kezdődik. Az empirikus egyháznak is van története, ez a történet azonban, mint bármelyik más történeti esemény, látható és a történelemtudomány eszközeivel vizsgálható és kutatható.

Az egy egyháznak ez a három aspektusa — Müller szerint — úgy is megfogalmazható, hogy a *realizált egyház* az egyház „nem e világból való” eredetének az aspektusa, az *aktualizált egyház* az egyház e világban való létének az aspektusa, végül az *empirikus egyház*, mint az egyháznak történeti-szociológiai alakja az egyház evilági formában való létének az aspektusa.

Bonhoeffer teológiai munkásságának az első szakaszából még sok, nagyon tanulságos részletproblémát lehetne kiemelni. Világos, hogy egy ilyen rövid összefoglalás nem kerülheti el az egyoldalúság kísértését és lehetőségét. Az azonban ebből is világos — és éppen ennek a felmutatására törekedtünk —, hogy Bonhoeffer teológiájában már itt, az első szakaszban is kifejezetre jut az a tendencia, határozott az az irányvétel, amelynek alapján végül majd munkásságának az utolsó szakaszában nagyon nyomatékosan elkülöníti a vallást és a keresztyén hitet, és mond ki olyan teológus-módon indokolt döntéseket a „világ nagykorúsága” és „a bibliai fogalmak nem vallásos, világi interpretációja” kérdéseiben, amelyek még ma is — a gazdag irodalom, a sokféle részlet-feldolgozás ellenére is — inkább profétai erejű megsejtéseknek számítanak, és arra várnak, hogy végiggondoljuk és részletesen kifejtjük őket.<sup>12</sup>

## II. Élet és cselekvés az egyház közösségében

Bonhoeffer teológiai munkásságának második szakaszára a Hitler uralomra jutásával Németországban megindult egyházi harc nyomja rá a bélyegét.

Az a kísértés, amit Hitler hatalomrajutásával a nép-egyházi életformában jórészt tradíciókból élő német evangéliumi keresztyénség számára egyrészt a nemzeti-szocialista doktrína, másrészt Hitlerék egyházpolitikája jelentett, megosztotta az egyházat. A többség a Deutsche Christen mozgalomban átvette és igazolta a nemzetiszocialista tanokat, amelyek éppen központi tanításukban, a fajelmélet embertelenségében szöges ellentétben álltak az evangélium tanításaival; a kisebbség a Bekennende Kirche mozgalomban minden vesszéllyel dacolva kitartott az evangélium igazsága mellett. A német Hitvalló Egyháznak egyháztörténelmi jelentőségű szolgálata éppen az, hogy a fokozódó embertelenségnek ebben a korszakában, amelynek gyümölcsei a második világháború szörnyű kataklizmájában, embermilliók, közöttük a zsidó nép fiai és leányai mérhetetlen szenvedésében és pusztulásában, szivettépő módon érlelődtek meg szemünk láttára, volt bátorsága hitvallást tenni az evangéliumról, Istennek a Jézus Krisztusban az emberhez aláhajló, azt magához ölelő és megváltó

szerepéről. És ez a bátor bizonyágtétel korántsem csak a szó és az írás eszközeivel történt, hanem minde- nek előtt az élet teljes kockáztatásával, azzal, hogy a bizonyágtételt az életük odaadásával is késznek meg- pecsételni. Bonhoeffer, Niemöller és velük együtt sokan mások éveket töltöttek koncentrációs táborban, börtönben, együtt a zsidókkal, haladó gondolkodású polgá- rokkal, kommunistákkal, s többen valóban életükkel pecsételték meg hitüket. Azt gondolom, nem tévedek abban, hogy ez a szituáció, az egyháznak ez a fenye- getettsége és megkísértettsége az embertelenségnek a hitlerizmusban való ez az elhatalmasodása, a Hitvalló Egyház életének ez a bátor levegője van ott a Bon- hoeffer teológiai fejlődésének a második szakasza mö- gött, amelyben szinte teljességgel az egyház belső problé- mái felé fordul, de ugyanez van ott háttérként a harmadik szakasz mögött is, amelyben a börtön, a kon- centrációs tábor zártágában széles perspektíva látá- sára nyílik meg tekintete, s a szituáció szabta elvisel- hetetlenül nehéz körülmények között papírra vetett leveleiben a keresztyén hit és élet legmélyebb kérdéseit veti fel, s ezekben igazán jövőbemutató teológiai örök- séget hagy ránk.

Bonhoeffer számára a Hitlerék uralomrajutása sem meglepetés nem volt, sem különösebb kísértést nem je- lentett. Az első perctől kezdve világos volt előtte, hogy szembe kell szegülnie a szervezett embertelenség- gel, ami ebben az uralomban nyilvánvalóvá lett. Ez az esemény azonban figyelmét teljes mértékben az egyház, a német evangéliumi keresztyénség problémái felé fordította. Tollából elsősorban nem vitairatok születtek, hanem a legmélyebben és legalapvetőbben teológiai módon gondolja végig és méri fel egyháza helyzetét, s próbálja meg megfogalmazni az evangélium akkor aktuális üzenetét. Ennek a munkának a gyümölcse Bon- hoeffer műveinek a sorában a *Nachfolge*<sup>13</sup> és a *Gemeinsames Leben*.<sup>14</sup> A két mű közül Bonhoeffer teológiai fejlődése szempontjából kétségkívül a *Nachfolge* a fontosabb, mert ebben csapódnak le a legvilágosabban a német egyházi harc problémái. Meg kell azonban je- gyeznünk, hogy Bonhoeffer később egyik börtönből írt levelében maga is megjegyzést fűz ehhez a művéhez: „Azt gondoltam, hogy meg tudom tanítani a hitet azzal, hogy magam is megpróbálok valamiféle szent életet élni. Ennek az útnak a végén írtam a *Nachfolge*-t. Ma már világosan látom ennek a könyvnek a veszélyeit, bár mindenesetre azt most is, mint akkor, vállalom.”<sup>15</sup>

Már a *Nachfolge* első lapjain világossá válik, hogy Bonhoeffer számára abban az időben (a mű 1935–37 között keletkezett!) valóban a német egyház helyzete a probléma. Annak az egyre világosabban kirajzolódó ténynek a legmélyebb okait kuttja, hogy egyháza bel- sőleg összetört a hitlerizmus által támasztott kísértés- ben. „Egy nép keresztyén volt, luteránussá lett — írja a *Nachfolge* elején —, de a Krisztus követése rovására, nagyon olcsó áron... Vajjon más-é az az ár, amit ma a mi organizált egyházunk ösztörésével meg kell fizet- nünk, mint a szükséges következménye a nagyon olcsón megnyert kegyelemnek? Hogyan olcsón adtuk az ige- hirdetést és a sakramentumokat; megkereszteltünk, konfirmáltunk, feloldoztunk egy egész népet, kérdezet- lenül és feltétel nélkül; emberi szeretetből odaadtuk a szentséget a gúnyolódóknak és a hitetleneknek, vég nélkül osztogattuk az áldást, de nagyon ritkán hallattuk a Krisztus komoly követésére való felhívást.”<sup>16</sup>

Bonhoeffer világosan látja, hogy egyházának a leg- nagyobb nyomorúsága az, hogy nem érti, vagy leg- alábbis nem jól érti az evangéliumot, nem vette és nem veszi komolyan Istennek a „drága” kegyelmét. „Drága” ez a kegyelem azért, mert Isten maga is nagy árat fi- zetett érte: egyszülött Fiát adta a halálba az embernek a megigazításáért, a világ megváltásáért. És az egyház „olcsóvá” tette ezt a kegyelmet, amikor tant, elvet, rendszert csinált belőle amikor a bűnnek és nem a bűnösnek a mentségévé tette, amikor bűnbocsánatot hirdetett bűnbánat nélkül, amikor kegyelmet hirdetett Krisztus követése, a keresztfelvétele, az élő és em- berré lett Krisztus nélkül. Isten kegyelme pedig „drága” kegyelem, amely a bűnt megítéli, és a bűnt megiga- zítja, „drága” kegyelem, amely evangélium és törvény

egyszerre, Isten evangéliuma, amely csak Krisztus ha- lála és az ó-ember halála, Krisztus valóságos követése által ragadható és érthető meg.

Így lesz az Isten „drága” kegyelmének a megértése által a *Nachfolge* specifikusan egyházi etika, amely az evangéliumról és törvényről, a megigazítatásról és megszenteltetéséről szóló keresztyén tanítást szóllaltatja meg az akkori német egyházi helyzetben. Az egyházi etika alaproblémáját — amely tiszta helyzetet kíván teremteni a két lehetséges kísértés, az evangélium túl- hangsúlyozásából származó libertinizmus, és a törvény túlhangsúlyozásából származó törvényeskedés között, kihegyezve a tanítást az akkor aktuális irányba, a re- formáció örökségének félreértése folytán előállott li- bertinizmus ellen, — Bonhoeffer úgy látja, hogy a refor- máció az evangélium újrafelfedezése volt, amit a kö- zépkori egyházban a törvény helytelen alkalmazása, a nomizmus szorított háttérbe. Ő a *Nachfolge*-ban a tör- vényt akarja újra felfedezni, a Krisztus-követés komolyságát, a „drága” kegyelmet, amit a reformáció százada után az evangélium helytelen használata szor- ított háttérbe. Ez azonban semmiképpen nem jelenti azt, hogy Bonhoeffer a *Nachfolge*-ban valami mást, alapjában különbözőt tanítana attól, mint amit a re- formáció tanított, sőt: Bonhoeffer alapjában véve nem tesz mást, mint a reformáció tanítását alkalmazza arra az egyházi helyzetre, amelyben benne él. A *Nachfolge* éppen abban reformátori, hogy Bonhoeffer tudja: az evangélium és törvény Istennek *egy-ugyanazon* Igéje —, mint ahogy a nomizmus és a libertinizmus egy- ugyanazon kísértése a Sátánnak. A reformáció az evan- géliumot mint törvényt és evangéliumot állította szembe a nomizmussal, Bonhoeffer a libertinizmussal a törvényt mint evangéliumot és törvényt állította szembe: mindkét esetben ugyanazt az Igét ugyanazzal a kísértéssel szembe, különböző szituációban, ezért kü- lönböző formában.

Ugyanezzel a szituációval függ össze a Krisztus kö- vetése egyoldalúan negatív megfogalmazása is. Bon- hoeffer három vonatkozásban látja a Krisztus követése lényegét:

1. A Krisztus követése azt jelenti, hogy Krisztus pa- rancsainak „együgyűen” engedelmeskedünk. Nincs ott szó Krisztus követéséről, ahol a Krisztus hívó szavával ezt a kérdést állítják szembe: Csakugyan az Isten pa- rancsolta?...

2. A Krisztus követése „passio passivát”, a szenvedés szükségességét jelenti. A Krisztus követése a keresz- thez vezető út, a keresztfelvétele. A szenvedés az igaz egyház ismérve, és szenvedés nélkül nincs Krisztus- követés.

3. Végül: a Krisztus követése az embernek a kikap- csolódása a világhoz való viszonya közvetlenségéből és a belekapcsolódása a Krisztussal való követlenségbe. Krisztus nemcsak az Isten és az ember közötti közben- járó, hanem ember és ember, az emberek és a valóság között is.

Müller a Bonhoeffer teológiai történetének ezt a má- sodik szakaszát hídnak tekinti az első és a harmadik között. Az első periódus középponti problémája az ekklesziológia volt. Ezt a szakaszt zárja le Bonhoeffer a *Nachfolge* megírásával, az egyházi etika problémái- nak a feldolgozásával. Innen azonban már csak egy lépés a „keresztyén” etikáig, a tanítványoknak az egy- házban belül való engedelmesgétől, az egyházi etika problémájától a keresztyéneknek a világban való cse- lekvése és magatartása kérdéséig, a keresztyén etika problémájáig. De ez már abba a harmadik szakaszba esik, amelynek a témája az egyháznak az egész emberi társadalomhoz való viszonya. A Bonhoeffer teológiájá- nak ez a középponti kérdése!

### III. Isten Igéje és az emberi társadalom

Bonhoeffer teológiai fejlődése és mondanivalói e har- madik, s egyben befejező szakaszának alaptételét eb- ben a fogságból írt levelei egyik megállapításában le- hetne megragadni: „Az egyháznak ki kell kerülnie tes- pedtségéből. Ismét a világgal való szellemi viták sza- bad levegőjére kell kijutnunk, *Azt a rizikót is kell vál-*

lalunk, hogy támadható megállapításokat teszünk, ha ezzel életfontosságú kérdéseket állíthatunk előtérbe.<sup>17</sup>

Valóban: Bonhoeffer munkásságának ebben a szakaszában, nem minden bevezetés nélkül, egészen új problémákat és főleg egészen új módon, az egyház addigi tradicionális állásfoglalásait illetően egészen merész és új megoldások felé törekedve szólalt meg.

Két alapvető problémája van munkássága e harmadik szakaszának. Az egyik a világ nagykorúságának a kérdése, a másik — az előbbivel összefüggésben — a bibliai fogalmak vallástalan, világi interpretációjának a problémája. Bonhoeffer egyik kérdést sem tudja — börtönben, szakkönyvek híján, a szellemi munkához szükséges nyugalom és pihenség nélkül — módszeresen és rendszeresen feldolgozni, minden részletre kiterjedően átgondolni; ezért nyilván problematikus és támadható megállapításokat is tesz. Az azonban vitathatatlan, hogy mindkét probléma felvetésével a ma élő egyház számára életfontosságú kérdéseket állít előtérbe.

Amint említettem: nem minden bevezetés és előkészítés nélkül. A fragmentumokban ránk maradt, és Eberhard Bethge által összeállított és 1949-ben kiadott *Ethik* c. műve éppen mint bevezetés tartozik bele Bonhoeffer teológiai munkásságának e szakaszába.<sup>18</sup>

Az *Ethik* c. művet a későbbi tanítások előkészítése szempontjából alapvető sajátosságok jellemzik. Ilyen pl. az, hogy az egész etika problematikáját a gyakorlat felől veszi szemügyre, és így számára a kérdések felvetődése nem valamiféle elméleti etikai rendszerből, hanem korának konkrét problematikájából adódik. Aztán: ezekből a kérdésekből a keze alatt nem valami individuális etika, hanem éppen egy egészen új szociál-etika nő ki, mégpedig úgy, hogy a szociál-etika az individuális etika mellett nem csupán egy része az etikának, hanem szerinte a keresztyén etika egészen és teljesen szociális etika.

Ezekből az alapvető sajátosságokból következik Bonhoeffernek az *Ethik*-ben kifejezésre jutó az az álláspontja, amely szerint Krisztus emberré-létele lehetetlené teszi azt, hogy az Istent és az embert, az istenit és a világit, a szentet és a profánt, a természetfelettit és a természetit, a keresztyént és a nem keresztyént két különböző területre különítsük el, mint ahogyan az a késői skolasztikában vagy a késői lutheránus teológiában történt. „Ezzel — mondja Bonhoeffer az *Ethik*-ben — a Krisztus ügye mindig és mindenütt részleges, provinciális üggyé lesz a valóságban belül.”<sup>19</sup> Bonhoeffer ezt a rész szerint való gondolkodást akarja feloldani az *Ethik*-ben a törvény és az evangélium univerzális jelentősége és igénye javára. Világosan látja, hogy ilyen gondolkodás mellett az ember számára kétféle lehetőség marad csupán. Vagy lemondva a valóságról, beleáll a két terület egyikébe: Krisztust akarja a világ nélkül, vagy a világot Krisztus nélkül. Mind a kettő felmegoldás csupán. Vagy pedig mind a két területen egyszerre akar állni, s ez esetben az örök konfliktusok emberévé lesz. Egy területről van itt szó, mégpedig az egész valóságos világról, amelyet Isten a Jézus Krisztusban a magáévá tett. Istennek az egész világgal, az egész teremtetttel mindenséggel van ügye.

Bonhoeffer teológiai gondolkozásának ez az univerzalizmusa jut el végső következtetéseihez a világ nagykorúságáról, a bibliai fogalmak nem vallásos, világi interpretációjáról szóló tanításban. Ebben az a leglényegesebb, és az az új, hogy a szekularizáció tényére egészen másképpen, ti. pozitív módon reagál, mint ahogyan azt a keresztyén egyházak eddigi hagyományos állásfoglalása tette. Ez a pozitív állásfoglalás aztán szükségszerűen veti fel azt a kérdést, hogy vajon a szekularizáció tényei a velük való meddő és hiábavaló vitatkozás helyett — hiszen tényekkel úgysem lehet vitáznunk! — nem inkább a keresztyén hit és vallás problémájának az újra való átgondolására, ezekben a kérdésekben való új eszmélkedésre kötelezik-e a keresztyén egyházat? Bonhoeffer ezekre a kérdésekre határozott igen-nel felel, s a fogságból írt leveleiben ezeket a gondolatokat veti fel, s próbálja végiggondolni.

Ilyen tényként állapítja meg: „Egy teljesen vallástalan korszak felé megyünk. Az emberek úgy, ahogyan

most vannak, egyszerűen nem tudnak többé vallásosak lenni. Azok is, akik magukat becsületesen, vallásosnak mondják, egyáltalán nem gyakorolják ezt —, minden valószínűség szerint valami mást értenek a vallás szón.”<sup>20</sup> Tudatában van annak, hogy a „vallástalanává válásnak ez a folyamata” nem a közelmúltban kezdődött az emberiség életében. A „tömény” vallásosságának a korszaka tulajdonképpen csak a középkor volt az emberiség történelmében: ezt is csak a középkori egyháznak a minden szabadságot elnyomó szellemi és gazdasági hatalma tudta inquisitio-val és a hatalom más eszközeivel legalábbis látszólagosan fenntartani. A középkor utolsó századaiban elindult szellemi mozgalmak, közöttük a reformáció is, egyre nagyobb részt ütöttek a középkori egyház épületén, s az emberi gondolkodásnak olyan új csiráit hajtották, amelyek éppen korunkra virágoztak ki a maguk teljességében. Bonhoeffer így mondja ezt: „A kb. 13. században (nem akarok most belemenni az időpontról szóló vitába) kezdődő mozgalom, amely az emberi autonómia irányába vezetett (ezen azoknak a törvényeknek a felfedezését értem, amelyek szerint a világ a tudományban, a társadalmi és állami életben, a művészetben, a vallásban él és ügyeit maga elintézi), korunkban egy bizonyos teljességre jutott. Az ember megtanulta, hogy ügyeit minden fontosabb kérdésben maga elintézte az Isten-munkahipotézis segítségével hívása nélkül. A tudományos, művészi és etikai kérdésekben az magátólértetővé is lett, amit az ember egyre kevésbé mer kétségbevonni. Kb. száz év óta egyre nagyobb mértékben érvényes ez a vallási kérdésekben is. Megmutatkozik, hogy minden jól megy Isten nélkül is, mégpedig éppen olyan jól, mint azelőtt. Éppenúgy, mint ahogyan a tudomány területén, az általános emberi élet területén is mindig jobban kiszorul „Isten” az életből, elveszti területét.”<sup>21</sup>

Ez a helyzet, amit Bonhoeffer a *világ nagykorúságának* nevez vagyis egy olyan folyamat teljességre jutásának, amelyben az ember kikerült a „vallás gyámkodása” alól. Ennek a folyamatnak az elismerése és pozitív értékelése szükségszerűen vet fel nagyon komoly és radikális kérdéseket.

Érdemes itt egy hosszabb idézetben szemügyre venni, hogy milyen kérdéseket vet fel Bonhoeffer számára a világ nagykorúságának a ténye. „Az a kérdés foglalkoztat állandóan, hogy mit jelent nekünk a keresztyénység és kicsoda Krisztus? Az az idő, amelyben az embereknek szavakkal — legyenek azok akár teológus, akár kegyes szavak — mindent el lehetett mondani, elmúlt, vége van... a vallás idejének.” — „Egész 1900 éves keresztyén igehirdetésünk és teológiánk az emberek „vallásos apriori”-jára épül. A „keresztyénység” mindig a vallásnak egy formája (talán az igazi formája) volt. Ha azonban egy napon nyilvánvalóvá lesz, hogy ez az „apriori” egyáltalán nem létezik, hanem hogy az embernek történetileg meghatározott és mulandó kifejezésformája volt, ha tehát az emberek valóban radikálisan vallástalanokká lesznek — és én azt hiszem, hogy többé-kevésbé már ez a helyzet —, mit fog ez azután jelenteni a „keresztyénység” számára? Ez az egész eddigi „keresztyénységünk” alól kihúzza a fundamentumot, és akkor még csak egy néhány „utolsó lovag”, vagy egy pár intellektuálisan fejletlen ember az, akinél „vallásos” alapon eredményt érhetünk el. Talán ezek lennének a kevés kiválasztott?... Ha mindezt nem akarjuk... milyen helyzet áll elő akkor számunkra, az egyház számára? Hogyan lehet Krisztus a vallástalan embernek is Ura? Vannak-e vallástalan keresztyén emberek? Ha a vallás csak a keresztyénység külső formája — és ez a külső forma is a különböző korszakokban különbözőképpen nézett ki —, mit jelent akkor egy vallástalan keresztyénység?... Mit jelent az egyház, a gyülekezet, a prédikáció, a liturgia, a keresztyén élet egy vallástalan világban? Hogyan beszéljünk Istenről — vallás nélkül, vagyis a metafizika, a bensőségesség stb. idői előfeltétele nélkül? Hogyan beszéljünk (vagy talán nem is „beszélhetünk” erről úgy, mint eddig) „világi” módon „Istenről”, hogyan lehetünk „vallástalan-világi” módon keresztyének, hogyan lehetünk ekklessia, kihívottak anélkül, hogy vallásos módon előnyben levőknek érezzük magunkat, sőt éppen ellenkezőleg: egészen a vi-

lághoz tartozóknak? Krisztus akkor többé nem vallás tárgya, hanem valami egészen más: a világ Ura. De mit jelent ez? Mit jelent a vallástalanságban a kultusz és az imádság?"<sup>22</sup>

Rendkívül nehéz kérdések ezek, de Bonhoeffer, a keresztyén teológus, sőt a keresztyén ember intellektuális becsületességéhez tartozó kritériumnak véli, hogy szemben ezekkel a kérdésekkel és választ keres rájuk. A másik lehetőség ugyanis, amit a maga részéről a leghatározottabban elutasít, az existentialista-filozófia és a keresztyén apologetika álláspontja, a világ nagykorúsága ellen való támadás. Kemény szavakkal ítéli el ezeket a próbálkozásokat, amelyek be akarják bizonyítani a nagykorú világnak, hogy nem élhet az „Isten” gyámkodása nélkül; és ha már minden más kérdésben kapitulálni is kellett, akkor még megmaradnak mindig az ún. „végső kérdések” — halál, bűn —, amelyekre csak az „Isten” adhat választ, és amelyek miatt az embernek szüksége van „Istenre, egyházra, papra”. Határozottan elutasítja magától azt a lehetőséget hogy az egyház csupán ezekből, a végső kérdésekből élne. De ugyanígy ítéli el azt a próbálkozást is, amikor a magabiztos, békeségben élő, boldog embernek azt akarják magyarázni, hogy a valóságban boldogtalan és kétségbeesett, csak nem akarja ezt tudomásul venni. Szinte maró gúnnyal írja ezzel kapcsolatban: „Ahol egészség, erő, biztonság, egyszerűség van, ott valami édes gyümölcsöt szimatolnak, hogy azt megrágnak, és abba romlott tojásaikat elhelyezik. Azt próbálják megjátszani, hogy az embert először belső kétségbeesésbe üzzék, és akkor megnyerték a játszmát... És kit érdekel ez? Az intellektuális degeneráltak kicsi számát, olyanokat, akik magukat tartják a világon a legfontosabbaknak, és ezért szívesen foglalkoznak önmagukkal. Az egyszerű embert, aki mindennapi életét a munkával, a családdal és bizonyosan még sok minden mással is tölti, nem érdekli ez. Neki nincs sem ideje, sem kedve ahhoz, hogy a maga existenciális kétségbeesésével foglalkozzék, és a maga talán szerény boldogságát a „szükség”, a „gond” és a „nyomorúság” aspektusában szemlélje.”<sup>23</sup> Summásan azt állapítja meg, hogy a keresztyén apologetikának a világ nagykorúsága ellen intézett mindenfajta támadása értelmetlen is, nem is előkelő és nem is keresztyéni.

Valóban nem marad más lehetőség, mint szembenézni a világ nagykorúsága által felvetett kérdésekkel, és választ keresni rájuk. Bonhoeffer a vallás és a keresztyén hit különbségének a kérdésére a következőképpen próbálja megfogalmazni a választ: „A vallásos emberek Istenről beszélnek, ha az emberi ismeret (néha már gondolkodásbeli lustaságból is) véget ér, vagy ha az emberi erő: csődöt mond. Isten ilyenkor tulajdonképpen a deus ex machina, akit felvonultatnak megoldhatatlan problémák látszattmegoldásaként, vagy az emberi csődben mint erőt, tehát mindig emberi gyengeség kihasználásaként, illetve az emberi lehetőségek határain. Ez szükségszerűen mindig csak addig tart, amíg az emberek saját erejükből a határokat tovább nem tolják, és Isten, mint deus ex machina feleslegessé nem lesz.”<sup>24</sup>

Nyilvánvaló, hogy ezekben a mondatokban a vallás „istené”-ről van szó, a „deus ex machina”-ról, az emberi képzelet szülte ama legfelsőbb Lényről, aki túl van a mi megismerési lehetőségeink határain; aki viszont — éppen azért, mert ezek a határok változóak — mindig távolabbra szorul ki az emberi élet periferéiára. Bonhoeffer számára a világ nagykorúsága éppen azt jelenti, hogy felesleges minden olyan vállalkozás, amely meg akarja menteni a vallásnak az „istenét” ettől a térvésztestől. Mindenesetre a keresztyénséghez nem méltó semmiféle olyan aggodalmaskodás, amely az emberi ismeret határainak a kiszélesedésétől félti Istennek, a Jézus Krisztus Atyjának a létét, és ezért valamilyen módon, ha másként nem, akkor az emberi erőtelenségek és gyengeségek, az ún. „végső kérdések” kihasználásával próbál helyet készíteni az Istennek. „Én Istenről nem az emberi megismerés és lehetőségek határainál, hanem a közepén, nem a gyengeségben, hanem az erőben, tehát nem a halállal és bűnnel kapcsolatban, hanem az emberek életében és örömeiben sze-

retnek beszélni. Előttöm jobbnak tűnik az, hogy a határnál hallgassunk és hagyjuk a megoldhatatlan megoldatlanul. A feltámadás hite *nem a halál problémájának megoldása*. Isten „túlvilágisága” nem a mi megismerési lehetőségeink „túloldala”. Az ismeretelméleti transzcendenciának semmiféle köze nincs Isten transzcendenciájához. Isten a mi életünk közepén is túlvilági. A templom nem ott áll, ahol a mi emberi lehetőségeink csődöt mondanak, a „határokon”, hanem a falu közepén. Így van ez az Ószövetségben, és ebben az értelemben az Újszövetséget még nagyon kevésbé olvasuk az Ó felől nézve...”<sup>25</sup>

Mi következik ebből a keresztyénségre nézve? A kérdésre Bonhoeffer a *keresztyénség evilági-voltávi* (Diesseitigkeit des Christentums) felel. „Az utóbbi években mindig inkább megtanultam megismerni és megérteni a keresztyénség evilági voltát. A keresztyén ember nem *homo religiosus*, hanem egyszerűen ember, mint Jézus ember volt.”<sup>26</sup>

Éppen a keresztyénség „evilági” volta az, ami élesen megkülönbözteti azt a vallások állásfoglalásától: „A többi keleti vallásoktól különbözően az Ószövetség hite nem váltságvallás. És a keresztyénséget mégis mindig úgy jelölik meg, mint váltságvallást. Vajon nem kardinális hiba ez, amelynek révén Krisztust az Ószövetségtől elválasztják és a váltságmíthoszok felől nézve értelmezik? Arra a kifogásra, hogy a váltság az Ótestamentumban is (az Egyiptomból, később Babilonból — vö. Deuterózsaiás — való szabadulás) döntő jelentőségű, azt lehet válaszolni, hogy ezekben *történeti* megváltsárról van szó, vagyis a halálon innenről, míg a váltságmíthoszoknak egyébként mindenütt a halál meggyőzése a célja. Izráel megszabadul Egyiptomból, hogy mint Isten népe a földön, Isten előtt éljen. A váltságmíthoszok történetietlenül keresik a halál utáni örökkévalóságot... Vannak, akik azt mondják: a döntő dolog, hogy a keresztyénségben a feltámadás reménysége hirdettetik, és hogy ezáltal egy valódi váltságvallás jött létre. A hangsúly ezzel a halálon túlra helyeződik. Én éppen ebben látom a tévedést és a veszélyt. A váltság így a gondokból, a félelmekből és vágyakból, a bűnből és a halálból való megszabadítást jelent egy jobb túlvilágba. De valóban ez a lényeges az evangéliumoknak és Pálnak Krisztusról szóló igehirdetésében? Én vitatom ezt. A keresztyén feltámadás-reménység abban különbözik a mitológiaiától, hogy az ember figyelmét egészen új, és még az Ószövetségnél is kiélezettebb módon a földi élete felé irányítja.”<sup>27</sup>

Mindebből Bonhoeffer azt a következtetést vonja le, hogy a váltságmíthoszok, de általában a vallás követőinek megvan az a lehetőségük, hogy a földi feladatok és nehézségek elől elmeneküljenek utolsó menedékként a „túlvilágba”. Ugyanez a lehetőségük nincs meg a keresztyéneknek, hanem nekik is, mint Urukknak, Krisztusnak, egészben meg kell ismerni a földi életet. Ebben a vonatkozásban teljesen egybehangzó Bonhoeffer szerint az Ó- és az Újszövetség tanítása: a jelenvaló világot nem szabad idő előtt feloldani, mert a Krisztus követőinek itt van feladatuk, küldetésük.

Bonhoeffer a vallás és a keresztyén hit különbségét — ebben a vonatkozásban — így summázza: „A váltságmíthoszok az emberi határok megtapasztalásából erednek. Krisztus azonban az embert élete középpontjában ragadja meg.”<sup>28</sup>

De hogyan lehet élni ebben a világban „Isten” nélkül? — hangzik az aggodalmaskodó kérdés a „vallás” oldaláról. Bonhoeffer éppen abban látja a keresztyén élet lényegét, hogy „ebben a világban kell élnünk, — etsi Deus non daretur. Éppen ez az, amit felismerünk az Isten színe előtt! Isten maga kényszerít rá bennünket erre az ismeretre. Így nagykorúságunk helyzetünk igazi felismerésére vezet el bennünket az Isten előtt. Isten maga adja tudtunkra, hogy úgy kell élnünk, mint akik megoldjuk életünket Isten nélkül.”<sup>29</sup> Az „Isten-munkahipotézis” (Feuerbach), akit az ember teremtett a maga képére hasonlatosságára, a maga felnagyított, erős, hatalmas, tökéletes másaként, hogy az ember akarata és kívánsága szerint mindenben diadalmaskodjék, hogy

az embert minden szorultságából megszabadítsa és minden vágyát teljesítse, nem az élő és igaz Isten, az Úr Jézus Krisztus Atyja, aki nem emberi személyek és indulatok eszköze, nem önző, vagy bosszúálló emberi vágyak kielégítője, hanem aki Jézus Krisztusban vállalja az emberrel és a világgal a szolidaritást, a megváltó szeretet közösségét egészen a karácsony csodájáig, a nagypénteki kereszti és a húsvéti üres sírig. Isten útja a Jézus Krisztusban élesen ellentétes út minden emberi elképzeléssel, minden „vallással” szemben. Ez az, amit Bonhoeffer világosan meglátott és meg is fogalmazott: „Itt van a döntő különbség minden vallással szemben. Az embert vallásossága a nyomorúságban Istennek a világban való hatalmához utalja s így Isten Deus ex machina lesz. A Biblia az embert Isten erőtlenségéhez utalja: csak a szenvedő Isten tud segíteni. Ennek alapján lehet elmondani, hogy a világ nagykorúságával kapcsolatban leírt fejlődés, amely eltakarít az útból egy téves istenképzetet, szabaddá teszi a tekintetet a Biblia Istene előtt, aki erőtlensége által a világban hatalmat és teret nyer.”<sup>30</sup>

Ennek alapján tekinti Bonhoeffer a keresztyén élet lényegéhez tartozónak a „Jézus Krisztus messiási szenvedésében való részvételt”. Sehol nem beszél ugyan lételesen az egyház szolgai formájáról, az egyháznak a világ iránt való felelősségéről, nem fogalmazza meg tételekben eddig is ismertett tanítása etikai következményeit, de mindaz, amit a keresztyén embernek a Krisztus szenvedésében való részvétele tartalmáról elmond, lényegében erről szól. Lássuk ezt is egynéhány részletben, a Bonhoeffer megfogalmazásában: A keresztyén embernek „szabad, evilági” módon élnie, vagyis megszabadult a téves vallásos kötöttségektől és gátlásoktól. Keresztyénnek lenni nem azt jelenti, hogy egy meghatározott módon vallásos vagyok, valamiféle methodika alapján magamból valamit csinálok (bűnös, bűnbánó vagy szent embert), hanem azt, hogy ember vagyok, — nem egy embertípust, hanem az embert teremti meg bennem a Krisztus.”<sup>31</sup> A keresztyén ember ilyen életének az alapja a „Jézus Krisztussal való találkozás”. Annak a megtapasztalása, hogy minden emberi lét megfordulása lehetséges azáltal, hogy Jézus „csak másokért” van. A Jézus „másokért való léte” a transzcendencia tapasztalat! A saját magától való szabadságból, a halálig való „másokért-létből” származik a mindenhatóság, mindentudóság, mindenütt-jelenvalóság. A hit Jézus Krisztus ilyen létében való részvétel. (Emberrelétele, kereszt, feltámadás.) Istenhez való viszonyunk nem „vallásos” viszony egy elképzelhető legnagyobb, leghatalmasabb, legjobb lényhez — ez nem igazi transzcendencia —, hanem Istenhez való viszonyunk új élet a „másokért való létben”, a Jézus létében való részesedésben. Nem a végtelen, elérhetetlen feladatok, hanem az esetenként adott elérhető felebarát a transzcendencia. Isten emberi alakban!, nem mint a keleti vallásokban, állatalakban, úgy, mint valami szörny, kaotikus, távoli, borzasztó, — de nem is az abszolút, a metafizikus, a végtelen stb. fogalmi alakjában, — nem is az „önmagáért való ember” görög isten-ember alakjában, hanem az „ember másokért”.<sup>32</sup> Ebből következik az is, hogy „az egyház csak akkor egyház, ha másokért van... Az egyháznak részt kell vennie az emberi együttélés világi feladataiban, nem uralkodó, hanem segítő és szolgáló módon. Meg kell mondani mindenféle foglalkozást űző embernek, hogy mit jelent a Krisztussal való élet, mint jelent „másokért” lenni.”<sup>33</sup>

Bonhoeffernek a világ nagykorúságáról és ezzel összefüggésben a vallás és a keresztyén hit problémájáról szóló tanítása a részletekben sok kérdést támaszthat. Fel lehet tenni azt a kérdést, hogy vajon teljes-e és helyes-e az a vallásfogalom, amelyet használ? Azt a kérdést is fel lehet vetni, hogy vajon a kérdéssel összefüggő minden problémát figyelembevesz és feldolgoz-e? Egy ilyen probléma lehet pl. a „keresztyén vallás” problémája, az egyháztörténelemnek az a tanulása, hogy az egyház megújulásának a korszakaiban Isten üzenete mindig életesen szólal meg, megigazító és eligazító módon, és az így hirde-

tett ige valóban életet: közösséget és szolgálatot teremt az egyházban. Egy-két nemzedék múlva azonban ez az élet újra „vallássá” merevedik, „intézményesedik”, élettelen kultússzá, tartalmatlan formává lesz.

Éppen ez utóbbi kérdésnek a gondolatmenetbe való bevonása mutat rá arra, hogy az, ami Bonhoeffer történelmi magánosságában az ismertett gondolatoknak az akkor és ott tőle telhető végiggondolására vezette, nem más, mint az egyház megújulása után való vágy: az a reménység, sőt bizonyosság, hogy a nagykorú világban csak „nagykorú” keresztyén egyház élhet és szolgálhat. Nos, azért lehetünk hálásak az Isten igéje e bátor bizonyosítójának a teológiai munkásságáért, mert az egyház nagykorúvá válásának az útján három alapvető és megkerülhetetlen tételt állított elének:

1. A világ nagykorúsága olyan tény, amellyel nem lehet vitatkozni és amit nem lehet visszajára fordítani, csak elismerni és pozitív módon értékelni.

2. A vallás és a keresztyén hit két különböző dolog, amelyek lényegük szerint élesen szembeszállnak egymással.

3. A keresztyén hit lényege — szemben a vallással — az „evilágiság”: részesedés a Jézus Krisztus evilági létformájában, a világgal való közösségvállalásban, a világért való szolgálatban, a „másokért való létben”.

A „bibliai fogalmak nem vallásos, világi interpretációjá”-nak a kérdése is csak ebben az összefüggésben érthető helyesen. Bonhoeffer számára ez a kérdés is elsősorban az egyház megújulásával függ össze, és csak másodsorban olyan szakkérdés, amely a bibliai hermeneutika körébe vág. Arról van szó ebben, hogy csak a lényegére ráésszünk és ennek folytán helyzetét és szolgálatát felismerő egyház lehet képes arra, hogy Isten üzenetét, a keresztyénség nagy tanításait életesen szólaltassa meg a ma élő ember számára.

Azt, hogy a „bibliai fogalmak nem vallásos, világi interpretációjá” kérdésében valóban erről van szó, szeretném egy nagyon erőteljes módon megfogalmazott levélrészlettel bizonyítani, amit Bonhoeffer 1944 májusában írt egyik kis rokonának a keresztlőjére: „Ma téged keresztyénné keresztelnek. A keresztyén igehirdetés összes régi nagy szavait elmondják feletted és végrehajtják rajtad Jézus Krisztus keresztelési parancsát anélkül, hogy te valamit tudnál erről. De mi magunk is ismét a megértés kezdeteire vagyunk utalva. Hogy mi a megbékélés és a megváltás, mi az újjászületés és a Szentlélek, micsoda az ellenség szeretete, a kereszt és a feltámadás, mit jelent a Krisztusban való élet, és Krisztus követése, mindez olyan nehéz és távoli, hogy alig mertünk többéről beszélni. A hagyományozott szavakban és cselekményekben valami egészen újat és forradalmi sejtünk anélkül, hogy meg tudnók azt ragadni és ki tudnók fejezni. Ez a mi bűnünk. A mi egyházunk, amely ezekben az években csak saját maga fennmaradásáért küzdött, mintha öncél lenne, alkalmatlan arra, hogy hordozója legyen a megbékéltető és megváltó igének az emberek és a világ számára. Ezért szükséges, hogy a korábbi szavak erőtlenné váljanak és elhallgassanak... De a nap el fog jönni, amikor újra elhivatást nyernek emberek arra, hogy az igét úgy szólják, hogy az a világot megváltoztassa és megújítsa. Ez egy új nyelv lesz, talán teljesen vallástalan, de felszabadító és megváltó, mint a Jézus nyelve... egy új igazságosságnak és valóságnak a nyelve, amely az Istennek az emberekkel való békességét és országának az eljövételét hirdeti.”<sup>34</sup>

Ami most már közelebről a bibliai fogalmak „nem vallásos, világi” értelmezését illeti, meg kell jegyeznünk, hogy Bonhoeffer ezt olyan mértékig sem oldotta meg és dolgozta ki, mint a világ nagykorúságáról szóló tanítást. Több olyan utalás van leveleiben, amelyek azt mutatják, hogy újra meg újra megtorpant a kérdés részletes elemzésénél. Ilyen pl. az 1944. július 8-i levél egy része: „Most már itt lenne az ideje, hogy a bibliai fogalmak világi interpretációjáról konkrét módon beszéljünk, de ez nagyon nehéz.”<sup>35</sup> Vagy: „Csak lassanként

közeledek a bibliai fogalmak nem vallásos interpretációjához. Inkább a feladatot látom, mintsem megoldani tudnám.<sup>36</sup>

Azt a keveset, amit ebben a vonatkozásban elvileg mond, eltekintve attól, amit a keresztyén hit és magartás lényegére vonatkozóan különböző bibliai locus-ok interpretálásában élénk tár, a következőkben lehet összefoglalni:

Megállapítja a diagnózist: „Egész 1900 éves igehirdetésünk és teológiánk az emberek »vallásos apriori«-jára épül... Ha azonban egy napon nyilvánvalóvá lesz, hogy ez az „apriori” egyáltalán nem létezik, hanem az embernek történetileg meghatározott és múlandó kifejezésformája volt, ha tehát az emberek valóban radikálisan vallástalanokká lesznek — és én azt hiszem, hogy többé-kevésbé már ez a helyzet —, mit fog ez azután jelenteni a keresztyénség számára?”<sup>37</sup> Megadja a terápiát: „A páli kérdés, hogy vajon a peritome a megigazulás előfeltétele-e, véleményem szerint ma azt jelenti, hogy vajon a vallás az üdvösség feltétele-e? A peritome-től való szabadság a vallástól való megszabadulás is.”<sup>38</sup> Ennek alapján a bibliában — Bultmann mithológiátlanítási kísérletével ellentétben — a „vallásos” fogalmakat tartja problematikusoknak és azt mondja: „Az ember nem választhatja el egymástól az Istent és a csodát (amint Bultmann gondolja), de *mindkettőt* „nem vallásosan” kell interpretálni és hirdetni... Mit jelent azonban „vallásosan interpretálni”? Véleményem szerint egyfelől a metafizikus, másfelől az individualista beszédet jelenti. Egyik sem tudja megragadni sem a bibliai üzenetet, sem a *mai* embert.”<sup>39</sup> Arra nézve, hogy közelebről mit ért ezen, valamit mutat egy nagyon kicsi részlet: „Ha Istenről „nem-vallásosan” akarunk beszélni, akkor úgy kell róla szólni, hogy azzal a világ isten-nélküliségét valamiképpen el ne fedjük — és éppen így esik meglepő fény a világra. A nagykorú világ isten-nélkülőbb, és talán éppen ezért közelebb van az Istenhez, mint a kiskorú világ.”<sup>40</sup>

Bizony, mindezt alig lehet többnek tekinteni, mint a probléma felvetésének és az első lépések megtételének. Két szempontot azonban ezzel a megállapítással kapcsolatban is figyelembe kell vennünk. Az egyik az, hogy a „bibliai fogalmak nem vallásos, világi interpretációja” mint az egyház igehirdetésének egyik alapkérdése valóban összefügg az egyház megújulásának a kérdésével, és csak olyan mértékben történhet az egyházban, de olyan mértékben történik is, amilyen mértékben a Szentlélek munkája folytán élővé válik az ige megértése s amilyen mértékben ez az élő igemegértés át tudja törni a hagyományok és intézmények megmerevedett korlátait. A másik: Bonhoeffer mindössze 39 éves volt, amikor az erőszakos halál véget vetett életének és megakadályozta, hogy azt a témát, amiről szóló gondolatait csak a fennmaradt levelei őrzik, rendszeresen és módszeresen végig gondolva kidolgozza. Nem véletlen, hogy a Bonhoeffer teológiai munkásságával foglalkozó komoly mértékű irodalom tekintélyes része éppen a „bibliai fogalmak nem vallásos interpretációjának” kérdésével foglalkozik. A ma élő és még eljövendő teológus-nemzedékekre vár az a feladat, hogy ezt a kérdést az egyház nyilvánvaló önmagára eszmélésének a folyamatában és mértékéig rendszeresen és módszeresen feldolgozzák.

#### Összefoglalás

Írásom könyvismertetésnek indult, munka közben azonban talán itt-ott kissé túl is nőtt a könyvismertetések szokványos keretein. Arra törekedtem, hogy — túl a H. Müller feldolgozásán — bemutassam Bonhoeffer egész gondolatvilágát, annak különösen azokat a szempontjait, amelyek a jövőbe mutatnak, ma is időszerűek és még nagyon sokáig időszerűek lesznek. Ez a teológus valóban eljutott „az egyháztól a világhoz” — ahogy Hanfried Müller könyvének már a címe is jellemezte életútját. Miközben egészen megismerte a világot, korát, mert nem féllábbal és félszívvvel, hanem teljes életével benne élt, mélyen megismerte az egyház igazi, valóságos bibliai lényegét és küldetését is.

Életművében talán a legmegragadóbb vonás az a ke-

resztyén szabadság és életigenlés, a földi élet szépségének, jóságának és gazdagságának az az értékelése, amellyel ő a második világháború embertelenségei között: a hitlerizmus, a bitófa „árnyékában” a ma emberére és a ma társadalmára, a „nagykorú világra” néz. Tudja, hogy a nagykorú világban az emberi társadalom hagyományos rendjével együtt ósrégi emberi elkezélezések és nézetek is végérvényesen elmúlnak. Nem rémül meg ettől, nem ejti kétségbe az emberi autonómia olyan mértéke, hogy „a népek elkezdik a történelmüket a saját kezükbe venni”. Tudja, hogy a félelem és a kétségbeesés csak azoknál megalapozott, akik eddig mint a kiskorú világ gyámjai, annak kiskorúságából éltek. Ő a nagykorú világban nagykorú módon akar élni mint keresztyén ember, világnézeti körülmetélkedés nélkül, a hagyományos keresztyénség emberi rendelkezései nélkül, abban a szabadságban, abban a felelősségben és abban a szolgálatban, amelyre a bibliai keresztyén hit felszabadítja az embert. És teológiai munkásságával, egész élete bizonyágtételével erre a szabadságra, felelősségre és szolgálatra akarja elcsigítani a keresztyén egyházat is!

Jánossy Imre

#### Jegyzetek

<sup>1</sup> Hanfried Müller: *Von der Kirche zur Welt*. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Koehler et Amelang, Leipzig, 1961.

<sup>2</sup> Németországban Bonhoeffer barátai és tanítványai munkaközösségben foglalkoznak a Bonhoeffer irodalmi hagyatékával és konferenciákon tárgyalják meg munkájuk eredményét. Eddig két ilyen alkalomról tudunk. Az első 1954. szeptemberében volt Bethelben, a második 1955. szeptemberében Berlinben. Ez utóbbi összefogott középpontjában a „bibliai fogalmak nem vallásos interpretáció”-jának a kérdése állott. Az első összefogott tanulmányi anyaga megjelent az *Evangelische Theologie* c. folyóirat XV. (1955) évfolyamában (a 145. laptól) és külön is, a következő tanulmányokkal: Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk. Hans Christoph von Hase: Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie D. Bonhoeffers, Oskar Hammelsbeck: Zu Bonhoeffers Gedanken über die „mündig gewordene Welt”, Richard Grunow: D. Bonhoeffers Schriftauslegung, Albrecht Schönherr: Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig” gewordenen Welt. (Megjelent a „Die Zeichen der Zeit” c. folyóirat 1955. évfolyamában is.) Winfried Maechler: Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Kampf für die Entrechteten, D. Bonhoeffer und Karl Barth. Ein Briefwechsel. — A második összefogott külön kötetben jelent meg, amelynek címe „Die mündige Welt” II., München, 1956, amely Albrecht Schönherr-nek a konferenciáról szóló beszámolóját követően a következő tanulmányokat tartalmazza: Gerhard Ebeling: Die „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe”, Götz Harbsmeier: Die „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe” bei Bonhoeffer und die Entmythologisierung. (Megjelent az „Antwort, Barth-Festschrift”-ben is, Zollikon, Zürich, 1956.), Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer — Der Mensch und sein Zeugnis, Ronald Gregor Smith: Diesseitige Transzendenz, Jürgen Glenthoj: Bonhoeffer und die Ökumene. — További irodalom: Jürgen Moltmann: Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach D. Bonhoeffer, Theol. Exist. heute, Heft 71, München, 1959., Herrmann Schlingensiefen: Zum Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers, Evang. Theol. XIII. (1953.), Helmut Thielicke: Das Ende der Religion. Theol. Literaturzeitung, 1956., Alfred Dedo Müller: Dietrich Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums. Theol. Literaturzeitung, 1961.

<sup>3</sup> *Sanctorum communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 26. Stück.) Trowitzsch und Sohn, Berlin und Frankfurt/Oder, 1930. — Újra kiadták a Theologische Bücherei, Neu-

drucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert sorozatban, 3. kötetként, Chr. Kaiser Verlag, München, 1954. — E kötet előszavában írja Ernst Wolf: „Ez a disszertáció az egyházzól szóló tannal kapcsolatban megjelent aránylag kevés számú új monográfiák között az egyház lényegi struktúrája kérdésének bizonyára a leginkább éleselméjű, talán a legmélyebb értelmű feldolgozása — annak a kérdésnek ugyanis, hogy hogyan lehet az empirikus és a lényegi egyházat logikusan és szociológiailag, egyúttal mindkettőben teológiai módon egy fogalomban összefoglalni...”

<sup>4</sup> *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Chr. Kaiser Verlag, München, 1955.

<sup>5</sup> A „Widerstand und Ergebung” c. kötetet már említettük. Itt utalunk még két olyan összeállításra Bonhoeffer műveiből, amelyeket Eberhard Bethge adott ki: *Ethik*. München, 1949. 1958-ban ugyanott már a negyedik kiadása jelent meg. — *Gesammelte Schriften*. München, 1958-tól négy kötetben, Bonhoeffernek eddig még nyomtatásban meg nem jelent előadásait, prédikációit, leveleit, feljegyzéseit tartalmazza. — <sup>6</sup> H. Müller i. m. 9. l.

<sup>7</sup> *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 34. Band. Heft 2. Gütersloh, 1931. — <sup>8</sup> Müller i. m. 33. l. — <sup>9</sup> *Sanctorum communio*, 156. l. — <sup>10</sup> I. m. 82. l. — <sup>11</sup> I. m. 81. l. —

<sup>12</sup> Alfred Dedo Müller a Theologische Literaturzeitung 1961. évf. 10. számában „Dietrich Bonhoeffer's Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums” c. tanulmányában kritika alá vonja Hanfried Müller-nek azt a megállapítását (Lásd i. m. 356. l.), hogy Bonhoeffer teológiai fejlődésében a fogságból írt levelek tartalmilag „qualitativ ugrás”-t jelentenek korábbi álláspontjához képest. Annak a véleményének ad kifejezést, hogy Bonhoeffer korábbi állásfoglalásaiban felfedezhető már az az irányvétel, amelyik egyenesen elvezet a fogságból írt levelek tanításaihoz. Ebben a vonatkozásban valóban igazat kell adnunk Dedo Müller megállapításainak. Viszont az is tény, hogy a levelek állásfoglalásaiból hiányzik az a kettősség, amely Bonhoeffer korábbi állásfoglalásait jellemezte, s amely Hanfried Müller megállapítása szerint abból adódott, hogy Bonhoeffer korábbi állásfoglalásaiban „kibékíthetetlenül egymás mellett állottak optimista és pesszimista, rationalis és irrationalis elemek... Teológiájában kibékíthetetlenül egymás mellett voltak a theologia crucis és a theologia gloriae elemei. A qualitativ új most az, hogy Bonhoeffer a pesszimista elemeket kiiktatja világnézetéből, sokkal erőteljesebben hangsúlyozza az optimista elemeket, és egyúttal teljes egészében a theologia crucis álláspontjára helyezkedik és a theologia gloriae elemeit kiküszöböli.” (H. Müller i. m. 356. l.)

<sup>13</sup> *Nachfolge*, München, 1937. — <sup>14</sup> *Gemeinsames Leben*. Theologische Existenz heute, Heft 61. München, 1939. — <sup>15</sup> *Widerstand und Ergebung*, 248. l. — <sup>16</sup> *Nachfolge*, 10. k. 1. — <sup>17</sup> *Widerstand und Ergebung*, 257. l. —

<sup>18</sup> Bonhoeffer e műve egyik alapvetését ismerttettem a Theologiai Szemle 1959. évfolyamában (212. kk. 1.)

„Egy hírnök bizonyágtétele” c. tanulmányomban. — Bonhoeffer ennek a műnek a részleteit 1940—43. között írta. Csak egyes részletek készültek el itt-ott töredékes feljegyzésekben. Eberhard Bethge ezekből a feljegyzésekből állította össze a könyvet. De talán éppen ez a mű világitja meg a legjobban a Bonhoeffer munkamódszerét. Műveit sohasem egy változtathatatlanul előre meghatározott terv szerint fejezetről fejezetre haladva írta meg, hanem sok-sok részletmunkából, feljegyzésből állt össze lassanként egy egésszé a mű. — A mű címe — „Ethik” — sem a Bonhoeffer megfogalmazása. A feljegyzésekből kiderül, hogy ő több változatban is, nagyon jellemző módon, próbálta megfogalmazni a mű címét. Ilyenekben pl.: „Grundlagen und Aufbau der mit Gott versöhnten Welt” — vagy: „Grundlagen und Aufbau einer künftigen Welt.” Al-cím: „Versuch einer christlichen Ethik”. (Lásd E. Bethge előszava a mű 1. kiadásához.)

<sup>19</sup> *Ethik*, 61. l. — <sup>20</sup> *Widerstand und Ergebung*, 178. l. — <sup>21</sup> I. m. 215. l. — <sup>22</sup> I. m. 178. kk. — <sup>23</sup> I. m. 217. — <sup>24</sup> I. m. 181. — <sup>25</sup> I. m. 182. — <sup>26</sup> I. m. 247. — <sup>27</sup> I. m. 225—226. — <sup>28</sup> I. m. 226. — <sup>29</sup> I. m. 241. — <sup>30</sup> I. m. 242. — <sup>31</sup> I. m. 244. — <sup>32</sup> I. m. 259. — <sup>33</sup> I. m. 261. — <sup>34</sup> I. m. 206—208. — <sup>35</sup> I. m. 237. — <sup>36</sup> I. m. 239. — <sup>37</sup> I. m. 178. — <sup>38</sup> I. m. 180—181.

<sup>39</sup> I. m. 183—184. l. — Bonhoeffer nemcsak *Bultmann*al szemben él kritikával, hogy ti. a mitológiátlanítási kísérlettel „beleesett a tipikusan liberális redukciós eljárásba”, hanem erőteljes kritikát alkalmaz *Barth*tal szemben is, akivel kapcsolatban, bár elismeri, hogy ő volt az első, aki a vallás és a keresztyén hit lényegi ellentétét felismerte és Dogmatikájával olyan helyzetbe hozta az egyházat, hogy ezt a különbséget elvileg az egész vonalon keresztülvigye, de szeméreti, hogy „a teológiai fogalmak nem vallásos magyarázatára nézve nem adott semmi konkrét útmutatást sem a dogmatikában, sem az etikában. Itt van az ő határa, és ezért kijelentés-teológiája pozitívista, »Offenbarungspositivismus«, ahogy én fejezem ki magamat.” — Érdemes megjegyezni azonban, hogy a közel-múltban egy érdekes tanulmány jelent meg J. A. Drožáček tollából a *Communio Viatorum* c. folyóirat 1962. 2—3. számában „Der Dienst des Evangeliums im Wandel der Zeit” címen, amelyben a szerző a „három B” (Barth, Bultmann, Bonhoeffer) teológiáját együtt és egymás mellett vizsgálja és azt állapítja meg, hogy a háromféle felfogás nem más, mint az evangélium három dimenziójának a külön-külön való megértése. Idézem: „Lényegében az egy, dinamikus üdvtörténetről van szó három alapisirányultságban: extra me (helyes objektivitás) — pro me (valódi existentialitás), — ad salutem omnium (totius mundi) felelős szekularitás és aktivitás). Az egészen konkrét... Krisztus-valóság-ról és Krisztus-közösségről van szó az Ige—hit—cselekvés hármas-dimenziójú egységében. „Mert Isten... a Krisztusban megbékeltette magát a világot” (B. 1.): ezért „béküljete meg az Istennel” (B. 2.); és éljete most már, cselekedjete, munkálkodjatek a világban úgy, mint akik Krisztus által megbékéltettek és újjászülettek (B. 3.)! Ez az evangélium békéltető szolgálatának a teljessége: 2. Kor. 5:17—20.” (Comm. Viat. 1962. 114—115. l.) — <sup>40</sup> I. m. 246.

## MAGYAR TEOLÓGUSOK KÜLFÖLDI CIKKEI

Szabó Andor hencidai ref. lelképásztor „*Alttestamentliche Motive bei der Entstehung der Qumran-sekte*” (Ószöv. motívumok a qumrani szekta keletkezésében) c. tanulmányát a Német Demokratikus Köztársaság *Das Altertum* c. folyóiratának 1962. évi kötete közölte.

Pákozdy László Márton debreceni professzornak az 1961-ben Lipszében tartott nemzetközi Qumran-Symposiumon elhangzott (vetítettképes) előadását az NDK

akadémiai kiadójánál megjelent kongresszusi gyűjteményes kötet közli „*Der wirtschaftliche Hintergrund der Gemeinschaft von Qumran*” címmel (A qumrani közösség gazdasági háttere).

A Német Demokratikus illetve Szövetségi Köztársaságban azonos szöveggel megjelenő *Göttinger Predigtmeditationen* c. igehirdetői segítőanyagot közlő folyóiratban Pákozdy professzornak tanulmánya jelent meg *Exodus 3:1—14*-ről (1962/63. évf. 99—103 lap).

## A Heidelbergi Káté jubileuma, mint ökumenikus ünnepség

A négyszázéves Heidelbergi Káténak ünnepi ülést szentelt a magyarországi református egyház zsinati tanácsa. A megemlékezést ökumenikus eseménnyé emelte a többi magyar protestáns egyház képviselőinek megjelenése. A Református Világszövetség európai területi bizottságának tagjai, akik az ünnepségen részt vettek, kiemelték a Káté egyetemes jelentőségét; időtálló hatását éppen azzal indokolták, hogy szűkebbül konfessionális érdekeken felülemelkedve, ez a Káté „ökumenikus hitvallást” tudott kifejezni.

A magyar előadók főleg arra a szerepre világítottak

rá, amelyet a Heidelbergi Káté hazánkban az ellenreformáció, a török és német hódító hadjáratok ostromai közepette betöltött: a szorongatott evangéliumi hit megőrzésében, szüntelenül ostromlott, iga alá hajszolt magyar népünk nemzeté választásában, nemzeti szabadságáért és társadalmi igazságáért folytatott küzdelmeinek kibontakozásában.

Az elhangzott előadások közül dr. Marcel Pradervand, a Református Világszövetség főtitkára, dr. Tóth Endre professzor és dr. Bartha Tibor zsinati lelkesítő elnöki előterjesztéseit közöljük az alábbiakban.

DR. MARCEL PRADERVAND:

### NEMZETI ÉS NEMZETKÖZI JUBILÁRIS ÜNNEPSÉGEK

A világ református és presbiteriánus egyházai 1959-ben a Református Világszövetség vezetésével két nagy alkalmat jubiláltak: a francia református egyház első nemzeti zsinatának négyszázadik évfordulóját és a Genfi Akadémia alapításának ugyancsak négyszázéves ünnepségét. A világszövetség vezetői maguk is tisztában voltak azzal, hogy más nagy események is fontos szerepet játszottak a református hit megszilárdításában a világban: a skót reformáció 1560-ban és a Heidelbergi Káté megjelenése 1563-ban. Ez utóbbit így nevezte a Világszövetség 1959-es előkészítő füzeté: „A Heidelbergi Káté — a református egyházak vezetője négy évszázadon át.”

A Világszövetség végrehajtóbizottsága ettől kezdve a tag egyházak figyelmét e nagy katekizmus fontosságára hívta fel a református egyházak életére nézve. Ennek eredménye volt, hogy sok református egyház határozta el a Heidelbergi Káté négyszázéves évfordulójának megünneplését. Ezzel nem valami szűk konfessionalizmust akartak erősíteni, mert — és ez nagyon fontos — a Heidelbergi Káté talán a legökumenikusabb valamennyi református hitvallás között. Ezt bizonyította teológiai bizottságunk elnöke, James I. McGord princetoni professzor is a pennsylvaniai Ursinus-Collegiumban tartott előadásában, amelyben a Heidelbergi Kátét ökumenikus hitvallásnak minősítette:

„Ebben az okmányban — mondotta — a reformációs gondolat három folyama találkozott. Az első volt a lutheri áramlás, de ez a nyugodt és békés Melancthon lutheránussága volt és nem a második generáció pontos, merev, iskolás és szertartásos irányzata. A második folyam Genfből jött, Kálvin Jánostól, az a hagyomány, amelyet ma leginkább A Keresztény Vallás Rendszeréből ismernek és túl gyakran azonosítanak valami kizárólagos református tradícióval. A harmadik folyam Zürichből eredt, ahol Zwingli felfedezte az evangéliumot és követte őt Bullinger, a XVI. század egyik legbefolyásosabb személyisége. Joggal mondták, hogy a Heidelbergi Káté szelleme Luther közvetlenségét, Melancthon emberszeretét és Kálvin tüzet tartalmazza.”

Ez év elején a Református Világszövetség észak-amerikai területi bizottságának ülése főként a Heidelbergi Kátéval foglalkozott. A pennsylvaniai Lancasterben az amerikai, kanadai és karibi-szigeti tag egyházak képviselői H. Berkhof professzor előadását hallgatták a Heidelbergi Káté történeti és időszerű

jelentőségéről, H. G. Hagemann pedig, az amerikai református egyház lelkesítője „A Heidelbergi Káté mint a keresztyén épülés eszköze” címmel tartott előadást. Szinte ugyanabban az időben tartotta ünnepségeit a heidelbergi egyetem is, hogy ezt a nagy születésnapot méltó módon ünnepelje. Az előadók sorában dr. Otto Weber göttingeni professzor tartott előadást a Heidelbergi Káté keletkezésének körülményeiről. (A heidelbergi ünnepségeken a magyarországi református teológiai képviselői is részt vettek. Szerk.)

De ez még nem minden. Júniusban folytatódnak az ünnepségek a németországi Református Szövetség s a badeni-pfalzi evangéliumi egyházak rendezésében. A németországi evangéliumi egyház elnöksége látja vendégül a résztvevőket és W. Niesel moderátor beszél „A Szentlélek biznyságtételéről a Heidelbergi Kátében.”

Emlékezetes marad ez a mai nap, mert mindnyájunkat arra figyelmeztet, hogy milyen nagy szerepet játszott ez a Káté a magyarul beszélő református egyházak életében. Az elválasztó politikai határok nem változtattak e Káté költékének közösségén.

A Református Világszövetség júliusban, az amerikai Princetonban tartandó végrehajtóbizottsági ülésén is megemlékezik majd e nagy napról. New Brunswickben az amerikai református egyház szemináriumában nyilvános nagygyűlés lesz a katekizmusról, amelyet Amerika egyházai egyre jobban megismernek. Európában, Afrikában és Ázsiában is lesznek ilyen ünnepségek. Ezek is mutatják, hogy milyen nagyra tartják hitünknek ezt a dokumentumát.

Egyházaink nem érik be csupán ünnepségekkel, mert azt tartják, hogy a Heidelbergi Káté még ma is taníthat bennünket. Ezért ismételtan kiadják a Kátét, s az egyházi lapokban és folyóiratokban számos cikk jelent meg róla ebben az évben. Az északnyugatnémet református egyház most új, jegyzetes jubileumi kiadást adott ki, a Református Szövetség pedig az ifjúság oktatásának céljára készített új kiadást. Karl Halaski, a Református Szövetség főtitkára, két könyvecskét írt a Kátéről, egyet a jöcselekedetéről, egy másikat a Heidelbergi Káté üzenetéről. Hollandiában dr. A. J. Bronkhorst és dr. R. Bijlsma brosúrája jelent meg a Káté négyszáz esztendejéről és tudom, hogy a holland egyházi lapok az idén elsőrendű helyet biztosítanak hasábjaikon a katekizmusnak.

A legnagyobb publikáció az Egyesült Államokban



jelent meg. Krisztus Egyesült Egyháza, az Amerikai Református Egyház és az Amerikai Magyar Református Egyház, valamint a Világszövetség északamerikai területi bizottsága közös gondozásában elkészült a Káté új fordítása dr. A. O. Miller és dr. M. E. Osterhaven tollából. A fordítás az 1959. évi francia kátékommentár angolnyelvű szövegét is tartalmazza. A kiadmány bámulatosan nagy sikert aratott és ez is mutatja, hogy a Heidelbergi Káté nemcsak történelmi dokumentum, hanem még mindig érvényes mű.

E siker okát valószínűleg dr. H. G. Hagemann fejti meg, aki Világszövetségünk folyóiratában ceket írta: „Hogyan lehetséges, hogy olyan korban, amikor annyi tradicionális katechetikai és konfesszionális anyagot a teológiai múzeumokba száműzték már, a Heidelbergi Káté a keresztyén tanításnak még mindig fontos részét jelenti? Részben abban találhatjuk meg a választ, hogy mindig akadtak fordítói és kiadói, akik a mindenkor változó helyzetekben érvényben

tartották. Eleven példa erre a négyszáz éves jubileum alkalmából készült új amerikai fordítás. De az emberek nem fáradoztak volna egy ilyen okmánynak az érvényesítésén, ha nem volna fontos mondanivalója. Röviden: a Heidelbergi Káté eleveenségének titka bizonyára önmagában rejlik. E titok egyik legnagyobb szempontja kétségkívül az a tény, hogy a Heidelbergi Káté nemcsak a keresztyén tanítás kézikönyve, hanem a szó legigazabb értelmében lelki táplálék a keresztyének számára. Jó újszövetségi értelemben épül fel és nem valami korlátozott intellektuális értelemben, ahogyan az Igét manapság általában kifejtik. Célja nemcsak hitben oktatni, hanem hitben építeni is. Amit a Heidelbergi Káté mindig szem előtt tart.”

Mivel a Heidelbergi Káté hitben épít, meggyőződésem szerint ez a nevezetes dokumentum még sokáig fontos szerepet játszik egyházaink életében és ezt igazán Istennek köszönjük.

DR. TÓTH ENDRE:

### A HEIDELBERGI KÁTÉ MAGYARORSZÁGON

A Heidelbergi Káté négyszázéves jubileumi ünnepén e Káté magyarországi útjáról óhajtok beszélni. Arról, hogy miként jutott el hozzánk — mi volt története nálunk és hogyan él ma is közöttünk. Szeretném megéreztetni mind máig gyakorolt, cselekedetekre készítő hatását. Így körülhatárolt feladatomra tekintve, nem beszélek most arról, hogy milyen körülmények tették szükségessé a Németbirodalom pfalzi választófejedelemségének Heidelberg nevű városában Kátéknak négyszáz évvel ezelőtt való megírását.

A reformáció nagy ébredési mozgalma — sok keresés után, a már-már elfelejtett evangéliumot újra megtalált kincse tette Magyarországon is. És ha más népeknél is megvolt rá minden ok, minden szükség, hogy a lelkekig elhatva újjá formálni próbálja az embereket és közösségeket — nálunk Magyarországon valóban így volt. Alig hangzottak el a kalapácsütések a wittenbergi vártemplom kapuján, s ennek nyomán alig kezdődött meg az újra megtalált evangélium egyre erőteljesebb hirdetése nálunk is — hazánk határainál ott állt a hódító török hatalom —, és következett Mohács, s azután: tűz-vassal pusztult ország és határ, s benne a magyar nép! Mert eljött az elképzelhetetlen nyomorúságok özöne, mely több mint másfélszáz éven át pusztította ezt a népet. És ez a nép vigasztalás után kiáltott. Valóban Isten különös kegyelme volt, hogy e nagy nyomorúságok idején a magyar reformátorok — maguk is az élet és halál mesgyéjén járva — hirdethették a magyar nép között a vigasztalás evangéliumát.

Az Ige meghallása és befogadása után a nép maga is szükségét érezte annak, hogy megvallja megtalált hitét. Ezen újra csak a reformátorok segítettek úgy, hogy készítettek hitvallásokat. Nem úgy, hogy a maguk hitvallását akarták volna rákényszeríteni a népre. Hiszen ők is a népből jöttek, s így ugyanazon lélekkel, ugyanazon a nyelven fejezték ki ugyanazt az érzést, mely szenvedő testvéreiket, s őket is eltöltötte. És éppen ezért tudták azt ajkukra venni a szegény magyarok.

Az első évtizedek sok hitvallás-formálás próbálgatásai után jutott el aztán hozzánk a Heidelbergi Káté. Ebben a magyar reformátusok is megtalálták a maguk hitének rövid és világos kifejezését. Ez a Káté a nyomorúság tengerén vergődő magyar lelkekhez közvetlenül utat talált. Mert bár az egyház hitvallása volt, de egyben a néphez, a magyar emberhez szólt. Ime, már az elején az ember nyomorúságáról beszélt, s arra adott feleletet: mi tenéked életedben és haláloban fő és kiváltképpen való vigasztalásod?! — Úgy is mint bűnös embernek, úgy is mint nyomorúságban vergődő, megalázott magyarnak, lelket átforrósító vigasztalás volt annak a Kátének az első

kérdése is. A történelem tanúsága ma már lehetővé teszi annak hálás felismerését, hogy az evangélium üzenetével — eligazított, bizonyágtételre készített és nyomorúsága között is — a maga vigasztalást kínáló üzenetével — eligazított, bizonyágtételre készített, és Isten ügye mellett való megállásra bátorságot adott.

Hazánkban a reformáció tanítása külföldjáró diákok, vándorló mesterlegények, birodalmi katonák útján jutott el. És a reformáció mozgalmának minden újabb előre lépése szinte azonnal ismeretessé vált, és itt is további indítást váltott ki. Előbb a wittenbergi, majd a svájci reformáció egymásután elhat a magyar lelkekhez. Az igazság keresésének lázas évtizedeiben sokszor aztán egymásnak szegülnek a még alig megismert, de az újabb és újabb hívőtelek folytán máris régivé vált meglátások — és csakis annak a kornak körülményeiből lehet megérteni, hogy heves viták indulnak és tartanak sokszor évek hosszú során a reformáció irányai között. Hogy aztán majd néhány évtized múlva a magára talált, s újra feltörekvő római katolicizmus támadása és kíméletlen üldözése önvédelemre és összefogásra készítse őket.

Amikor 1563-ban a Heidelbergi Káté megjelent Pfalzban — ugyanabban az évben már újból megszervezkedett a római katolicizmus —, a tridenti zsinaton alkotva meg a reformáció ellenében a maga fegyvertárát: megbékélést nem ismerő kánonait. Ugyanez évben hazánkban még a lutheri irány mellett erőteljesen kialakuló kálvini irány egymást meggyőzni akarása folyik. Akkor a kálvini irány vezetői a heidelbergi tudósokhoz fordulnak segítő tanácsadásért. A heidelbergiek a következő évben elküldik a maguk választát — megdicsérvén ebben a reformátusok magatartását —, tanácsadás helyett, de hathatós segítségként pedig elküldik a Heidelbergi Kátét. Hogy milyen hatása lehetett az erdélyi és a tiszamenti magyarokra a heidelbergiek levelének, — megítélhetjük abból, hogy ezt a levelet ki is nyomatták (egyetlen fennmaradt példányát e nyomtatványnak a debreceni Nagykönyvtár őrzi!) — a Kátét pedig használatba vették.

Valóban úgy tetszik, hogy a legjobbkor érkezett a Káté. Az ország keleti részének népe török igát, török adókat, török portyázást, — de a testvérharc nyomorúságát is szenvedte, és szinte egyértelemmel ebből a Kátéból tanulta és vallotta, hogy legfőbb vigasztalása micsoda?!

Amde éppen csak hogy megnyerte ezt a vigasztalást, mely annak megvallására tette képessé, hogy életben és halálban hűséges Megváltójának, a Jézus Krisztusnak tulajdona, aki megoltalmazza, üdvösségét munkálja, Szent Lelkével az örök élet felől is bizonyossá teszi — amikor a reformációnak egy újabb hulláma éppen ezt a vigasztalást akarta elvenni tőle. A Szentháromság tagadók, vagy unitáriusok iránya

volt az, amely az alig megtalált egységet, vallási és népi egységet egyformán —, ezzel a támadásával megbontotta. Ekkor aztán a reformátusok az unitáriusokkal igyekeztek valami megegyezést keresni, s ezért elkészítették a Keresztyén egyetértés cikkeit, melyekben az egység és békeesség kedvéért kerültek mindazt, ami ellentéteket támaszthat a két fél között, viszont erősen hangsúlyozták a közösen vallott hit-tételeket. Egyetértésüknek hitvallási formát is adtak. mégpedig úgy, hogy a Heidelbergi Kátét az egység cikkei szellemében átalakították, s mint a két fél közös hitvallását, nyomtatásban is kiadták. De vég-eredményben, színtelenné válása miatt, az unitáriusok terjeszkedésének útkészítője lett az ilyen káté. Amint-hogy az unitáriusok még ugyanazon évben az egyet-értés cikkeit és a közös kátét is elvetették. Ekkor állította Isten a kálvini irány megvédésére *Méliusz Juhász* péter debreceni püspököt, a második refor-mátori nemzedék erőshitű és erőskezü képviselőjét, aki ekkor egy határozott, kálvini hitvallást készített és az unitáriusok állásfoglalása után szinte azonnal, 1567. február 24-re az ország keleti részeinek egyházi vezetőit zsinatra hívta össze Debrecenbe. Az általa készített hitvallást és egyházi rendtartást e zsinat elé terjesztette, azt az ott jelenlevők — a Tisza két partján lévő 17 egyházmegye lelkészei — egyértelmű-leg elfogadták. Ez Magyarországnak ezen a részén az unitarizmus terjedésének útját szegte, s a refor-mátus egyház 400 éves életét biztosította. Tárgyunk szempontjából azért is fontos ez a tény, mert az 1567. évi debreceni hitvallással a zsinaton elfogadott egyházi rendtartás 53. cikkében kimondották, hogy a katechizmushoz, vagyis az Apostoli Hitformának, az Uri imádságnak, és a Tízparancsolatnak az egyház-ban való magyarázásához ragaszkodnak. Ha nem is nevezi meg ez a cikk magát a Kátét, mégis aligha lehet kétséges, hogy a Heidelbergi Káténál való ragaszkodást mondja ki ez a cikk.

A Káté magyarországi történetének első szakasza ezzel be is fejeződik. Csak annyit kell mégis hozzá-tennünk, hogy e tárgyat néhány évben a Káté még latin nyelvű. Ha nem okozott is ez nehézséget annak tanításánál és magyarázásánál, mégis nyilvánvaló, hogy így a nép kezébe nem kerülnetett és igazi hatását ki nem fejthette.

Amde rövidesen elkészült a magyar fordítás is. Csodálatosképpen, ez az ország másik felében, a nyugati részen történt. Kelet és Nyugat között ott terjeszkedett, az ország harmadrészét elfoglalva, a török birodalom. Keleten a kálvinizmus erősege ek-korra már Debrecen lett — Nyugaton pedig a kál-vinizmushoz ekkor csatlakozó Pápnak jutott az a kiváltság, hogy a magyar nép kezébe adja a ma-gyarnyelvű kátét. A papai vegvárbán szolgál, mint lelkész, *Huszár Dávid* — a nagy nyomdász-reformátor *Huszár Gálnak* a fia, a papai lelkestségben, s a nyomdász vezetésében is örököse. Nagyszombatból az ellenreformáció üldözöttjeként megy Pápara akkor —, mikor a Dunántúl alsó és felső részét, Kanizsánál és Tatánál a török dülja, s a török portyázók Papa környékét is pusztítják. A dunántúli nép menekülő áradata hullamzik ott, félelem és reménytelenség között. És akkor, 1577-ben, ez a nép az ellenreor-máció nyomása és a török fegyver felelmei között megkapja azt a könyvet, mely ízeletet ad gyötrelmes kérdésére: Micsoda tenéked főképpen való vigasz-talásod? Es hogy mennyire ennek a magyar népnek a kezébe szánta ezt a fordítást *Huszár Dávid*, mutatja az is, hogy a Káté után következő imádságok között, melyek valójában a lélek visszhangját jelentik a hitvallásra — van egy könyörgés, mely a töröknek dúhoskodása miatt és a budai csonka toronyban a török hatalmában lévő raboknak és több nyomorult keresztyéneknek szereztetett. Ez az imádság megrá-zó szavakat ad a könyörgők szájába: Viseljük az Urnak haragját, mert vétkeztünk ellene... Vidd távol tőlünk a kegyetlen pogányoknak és fegyverét — ne hagyj elbomolni a tisztességes rendtartásokat váro-sainkból, falvainkból, kik szállástartói és fészkei a te anyaszentegyháznak...

Ettől kezdve a Kátét a nyugati országész iskolái-

ban is tanítják, a templomokban magyarázzák. Néhány évtized múlva, 1619-ben, újabb Káté kiadás is jelenik meg azon a részen, amikor a harmincéves háború kezdeti szakasza éppen a nyugati határszélen lobban fel, amikor az ott pusztító császári seregek ellen *Bethlen Gábor* fejedelem hadai odaérkeznek.

Az ország déli részén is szervezkedő unitáriusok-kal szemben a Káténak akkor még ott csak kézirat-ban lévő magyar fordításából erőt merítve, marad meg és erősödik a kálvini irány. Oda az a *Szárászi* Ferenc vitte magával heidelbergi tanulásától, aki aztán majd debreceni lelkész korában nyomtatásban is kiadta az általa készített fordítást, 1604-ben. Akkor, amikor már forrongott az ország *Rudolf* csá-szárnak az ellenreformáció hivatalos megindítását is bejelentő hírhedt XXII. törvénycikke miatt — amikor a tiszántúli részeket *Belgiojoso* császári hadvezér idegen csapatai pusztítják —, amire még abban az évben *Bocskay* István kitámadása következik. Szá-rászi Ferenc akkor adja Debrecen és környéke népé-nek kezébe a Káté magyar szövegét, amikor legna-gyobb szüksége volt az emberi nyomorúság gyötrelmei között a vigasztalás bizonyosságára. Szárászi ezt a fordítást a diószegi várkapitánynak ajánlotta — és *Bocskay* döntő győzelme rövidesen éppen Diószeg alatt, Almosdnál történik. Bizonyára az sem véletlen, hogy *Bocskay* további győzelmes hadjáratára éppen Debrecenből indul ki.

*Bocskay* szabadságharca a bécsi békében — egy-időre legalább — törvényes jogaiba helyezi a refor-mátus vallást is. És elkövetkezik — legalább egy-ideig — a nyugodtabb élet, a belső építés és erő-södés. Ehhez nagyon kellett a Káté. Amde ebből kevés volt még, éppen úgy, mint a bibliából is. Ekkor jött egyházának és népének segítségére az a férfiú, aki bar szinte mindig külföldön élt, mégis minden gondolata magyar hazájáé, magyar református egy-házáé volt, aki minden könyvét e gondolat megvaló-sításáért írta: *Szenczi Molnár Albert*. Aki miután revidéálta, s újból kiadta a Károlyi-féle bibliát — elkészítette a Zsoltárok magyar verseit —, 1607-ben az eredeti öreg katechizmusból egy rövidebb kis Kátét készített magyar nyelven, s azt ki is adta. 1612-ben pedig Oppenheimben, a bibliával és a Zsol-tárokkal együtt kinyomatta a hozzá kiküldött Szá-rászi-féle Kátét is, és a maga nagy nyelvészi talen-tumával „meg is igazította”! — Hogy a Heidelbergi Káté magyar nyelven a Szárászi fordításában lett idő-tálló, annak az az egyetlen magyarázata, hogy ezt a fordítást *Szenczi Molnár Albert* revidéált szöve-gében tudhattuk magunkénak. Így lett a revidéált biblia, a Zsoltároskönyv, majd a később készített Insti-tutio-fordítás mellett a Heidelbergi Káté is irodalmi-lag is örökbecsű értéke a magyar reformátusoknak és a magyar népnek. Így ismerték és tanulták a Kátét a mi őseink, apáink is. Sőt, így tanuljuk azt mi magunk is. Mert am az idők jartával a nyelv fejlődése következtében többször is revidéálták azt, többen is — de szinte alig volt tennivalójuk is, mert mindvégig, meg *Erdős József* új fordításában is, és az ezt csaknem érintetlenül hagyó 1954. évi kon-venti kiadásban is, letörölhetetlenül megmaradt *Szenczi Molnár Albert* kezének a munkája.

Így lett a Káté évszázadokon át a gyermekek tan-könyve, a felnőttek iránytűje a biblia ismeretéhez — emberek tüköre saját bunos nyomorúságuk meglátá-sához —, eligazító vezérfonal a mindennapi élet munkájához. Lelkészeink korábbi évszázadokban saját továbbképzésük legjobb eszközünek tartották a Kátét, annak kérdéseit zsinatos alkalmával vitatván meg. A debreceni nagy zsinat óta istentiszteleteken magyá-rázták azt a gyülekezetek előtt. A lelkészeknek e munkában nagy külföldi mestereik voltak: *Ursinus*, *Pareus*, *Lampe*, *Coccejus* — hogy csak néhány jól ismert nevet említsünk. Ezek tanítása nyomán kez-iratos Káté-magyarázatok nagy tömege készült. De rövidesen nyomtatásban is jelennek meg ilyenek, 1616-tól kezdve. — Ezeknek a célja nemcsak az volt, hogy a szószéki tanításhoz adjanak segítséget, hanem az is, amit egyik Káté-magyarázó: *Keresszegi* István így fejezett ki: Mivel minden házigazda próféta és

pap a Krisztusban házában —, e könyvből cselédei (családtagjai) előtt olvasván, a hitben háza népét építheti. Így váltak a Káté-magyarázatok a házi áhítatok vezérfonalaivá is. Ennek leegyszerűsített formája volt az is, hogy a 17. század közepétől a Káté kiadások úgy készültek, hogy az egyes kérdésekhez „némely szükséges magyarázatok” is csatoltak. Bizonyára a Káté ilyen tanítása és magyarázása ahhoz is hozzájárult, amit *Margitai* Péter mondott a debreceniekéről, hogy: az itt való hívek nevezetesen a könyörgésben való buzgóságukról. Az 1618. évben pedig az országgyűlésen hangzott el: a jobbágyok között sem hiányzanak olyanok, kik inkább szenvednének vértanúhalált, mielőtt elpártolnának hitük-től.

Református egyházunkat már 1612 óta az országgyűlések helvét hitvallású evangélikusnak nevezték. Ez volt hivatalos nevünk, egészen 1881-ig. Pedig — amint *Könyves Tóth* Mihály debreceni lelkész, Kosuth papja írja börtönében (melyet éppen a szabadságharcban való részvétele miatt szenvedett): a Helvét Hitvallást az iskolákban nem tanították, templomban nem magyarálták — a Heidelbergi Kátét viszont tanították az összes iskolákban, a templomokban állandóan magyarálták —, az énekeskönyvben a zsoltárok mellett az énekek jórészt az 52 Úrnapra készített katechizmusi énekek tették — úgy, hogy meg lehetne kérdezni: miért nem nevezték vallásunkat, egyházunkat, heidelbergi vallástételt tartónak? — Valóban, ez volt a helyzet. A Káté mindenütt ott volt, népkönyvvé vált s a reformátusok tulajdonképpeni hitvallása volt.

A biblia mellett egy könyv sem tett olyan szolgálatot a gyülekezetek építésére, de emellett a magyar nép szabadságvágyának ébrentartására is, mint a Káté. Hiszen nemegyszer „kálvinista hitűkre” való hivatkozással indultak meg a parasztfordalmak.

Am ezt az építő munkát nem tűrte sokáig sem az ellenreformáció, sem a Habsburg hatalom. Előbb templomaink szedte el, majd lelkészeinket, tanítóinkat hurcoltatta börtönökbe és gályákra, megnyírta egyházalkotmányunkat — végre az őskeresztyéneket üldöző római császárok receptje szerint, sort kerített szent könyveinkre is. Külföldön nyomtatott bibliáinkat lefoglalta, elpusztította, a zsoltároskönyvet cenzura alá vette, s magát a Kátét elkobozni rendelte. Hogy mit jelentett a magyar reformátusok számára a Heidelbergi Káté, annak megható példáját szolgáltatta Debrecen város tanácsa, mely *Mária Terézia* császárnőnek 1757-ben kiadott elkobozást rendelő parancsa ellenében egy terjedelmes védőiratot készített. Ebben határozottan kijelentette, hogy a magyar reformátusok a Kátéről lemondani nem tudnak, nem akarnak, de nem is tartoznak. A rendeletnek legfőbb indokát, hogy tudniillik azért kell elkobozni a Kátét, mert abban a római katolikusokra gyalázkodó kifejezések vannak — a városi tanács éppen a tridenti zsinat átokmondásaira utalással erőteljesítette meg. De azt is kijelentette a tanács, hogy a reformátusok sohasem tévesztik össze a tant az emberekkel és a hitvallás kifejezéseit nem alkalmazzák római katolikus vallású embertársaikra, akiket éppen úgy szeretnek és becsülnek, mint a saját egyházukhoz tartozó atyjukfiat.

A negyedszázadon át tovább is folytatódó támadás ellenére most már országszerte megvédik a Kátét, s állhatatosan megmaradnak mellette. Mivel pedig itthon veszélyes volt annak kinyomtatása, külföldön, Bázelen nyomtatták azt többször is, sokszerez példányszámban, amelyeket nagy leleményességgel, felvidéki kereskedők segítségével csempésznek haza, Debrecenbe.

Amíg az ellenreformáció fojtogató szorítása tartott, mindvégig megvolt ez a bátor helytállás. De amikor elkövetkezett II. József felvilágosodott abszolutizmusa, amikor a szorítás enyhült, amikor türelmet nyertek a protestánsok, s amikor — megnyílt a lehetőség a protestáns nemesek számára az addig elérhetetlen állami hivatalokba való bejutásra, a bárói és grófi címek elnyerésére —, akkor megbomlott ez az állhatatosság.

Mikor aztán József császár azt követelte, hogy a már előző időkben kifogásolt 30., 57. és a 80. Kátékérdésekből hagyják ki a sértőnek minősített részeket, vagy legalábbis szelídítsék azokat, akkor már megoszlott az egyház vezetőségének a véleménye. Lelkesi vezetőink most is változatlanul az előbbi állásponton voltak és kijelentették, hogy inkább egy másik kátét kell készíteni a tanulók számára, mintsem a szimbolikus könyvet megváltoztatni. De a világi uraknak, a főkurátoroknak nem ez volt a véleménye! Elfelejtették még azt is, amit Debrecen városának világi vezetői negyedszázaddal előbb kijelentettek, hogy: mivel a Káté közös hitvallása az összes népek református egyházainak, az azokkal való tárgyalás nélkül semmit sem lehet azon változtatni. — Nekik fontosabb volt saját érvényesülési lehetőségük biztosítása, mint hitvallásuk változtatlan megtartása. Ki is javították a Kátét a császári rendelet parancsa szerint, s így terjesztették fel, de az udvari kancellária még további szépítgetéseket is végzett azon, s végül is majd 1787-ben így jelenthették meg nyomtatásban.

A szabad vallásgyakorlatot kimondó 1791. évi országgyűlés után már meg lett volna a lehetőség a Káté teljes szövegének visszaállítására. De világi uraink miatt tovább is csonkán maradt az. Amikor meg a racionalizmus, majd a liberalizmus sorvasztó levegője jött, mely végső fokon már egyenesen szükségtelennek tartotta a szimbolikus könyveket is —, még kevésbé gondoltak a teljes szöveg visszaállítására. A liberalizmusra visszahatásként aztán Debrecenből indult ki az új reformációs mozgalom, mely a Kátét is eredeti szövegében helyreállította Erdős József 1884-ben készített új fordításában. De e száz év alatt is, ha megcsonkítva is, ha elszíntelenítve is, mégis megvolt a Káté és egyik kiadása a másikat érte. Református népünk még így sem mondott le róla. Csonkaságában is a magáénak tudta azt. Nyolcvan év óta aztán már újból a teljes Kátét mondhatjuk magunkénak.

Megpróbáltuk elmondani, hogy miként fogadták be nálunk a Heidelbergi Kátét, s milyen volt annak negyszázéves útja. Most már fel kell tennünk egy kérdést: Mi az, ami a Kátét ilyen becsetté tette, s teszi számunkra? A választ részben, szétszórta, a vázlatos történeti kép is megadta, mégis megpróbáljuk röviden összefoglalva is elmondani.

A Heidelbergi Káté a gyülekezetek hitvallása. Ez azt jelenti, hogy benne nemcsak az egyes hívő áll Isten előtt hitének örömteljes megvallásával, hanem az egész gyülekezet, mint közösség is együttl vallja, hogy Istennek mindnyájan egyformán gyermekei, s egymásnak testvérei vagyunk.

A Heidelbergi Káté története is igazolja, hogy a magyar református egyház multja mindig szorosan egybefonódott magának a magyar népnek a sorsával is. Mert a Káté nemcsak a tiszta evangéliumot foglalja össze, de a magyar élet szempontjából is nagy fontossággal bír. Különösen a 16. és 17. század magyarja telítve volt a Szentírás igazságaival, s amikor evangéliumi hitét éppen a Káté szavaival megvallotta: maga köré gondolta egy Atyától való testvéreit. Így társadalom-nivelláló hatása volt. A társadalmi osztályokra tagozottságot hangolta egységbe, amikor *Rákóczi* Györgynek, a nagy fejedelemnek fiai éppen úgy vallották meg emberi nyomorúságukat, akár a debreceni polgár — a diószegi várkapitány családja ugyanúgy, akárcsak várvédő vízei —, Erdély püspökei éppen úgy, mint a román parasztok.

A nemzeti nagy nyomorúság idején, amikor rajtunk német dúlt, rajtunk török járt — az ellenreformáció siralmas korában, amikor az idegen, de a másvallású magyar is velünk kíméletlenül bánt —, Isten ügyének a becsülete is követelte a szabadulást, mert Isten ügye volt elődeink szemében az ellenség elűzése, a belső visszavonások megszüntetése, az egyetértés és békeesség helyreállítása a mi megnyomorodott hazánkban. És ebben vált nagy erősséggé a biblia mellett az *Alstedius* gyulafehérvári professzor által „kis biblia”-nak nevezett Heidelbergi Káté.

De nemcsak multunkban, mai életünkben is meg-

van értéke és rendeltetése. Az egyház nemcsak a múltban vallotta meg hitét, ma is meg kell azt valania. Jó, ha megtartjuk kapcsolatunkat a múlttal, de megváltozott világunkban sem áll útjába az egyház hitvallása a haladás szellemének. Nem lehet a Kátéból valami múmiát csinálni, amelyet egy néma egyház hurcol magával, évszázadokon át. A Kátának az élő egyház élő bizonyásgtételének kell lenni, amely felhívás mindenkihez a szeretet nagy parancsának megvallására, hogy azt életté téve, elmúlt világok után az újnak építésére úgy állhassunk oda, mint Isten akaratát ebben is felismerő emberek. Különösen is éreznünk kell ezt, ha a legközelebbi múltunkra tekintünk. Mert a két háború közötti időben úgy látszott, hogy megerőtlenedett közöttünk az ige. Mintha csak a szavait tanultuk volna meg a Kátának, s nem figyeltünk annak a bibliára utaló iránytű-jellegére.

Kemény leckét kaptunk ezért Istentől a második világháborúban. Hazánk egész területe csataterré vált, családi otthonok ezrei dőltek romba, egész városrészek lettek a földdel egyenlővé, 1200 református templom közül 400 elpusztult... Közel voltunk ahhoz, hogy a végső megsemmisülésbe hulljunk alá.

Isten nagy kegyelme volt, hogy mint 400 évvel előbb is megengedte, ma is megtaláljuk az evangéliumot. Megértette velünk, hogy bűnbánat útján kell járnunk. Mint reformációkorabeli őseink, mi is kerestük az utat, amelyen járva hitünket úgy vallhassuk meg, hogy a Káté útmutatása nyomán felismerjük: az élet vigasztalásához tudni kell, hogy milyen nagy a mi nyomorúságunk, hogy ebből csak a kegyelem és a békesség evangéliuma szabadíthat meg, — s mindezért hálával tartozunk Istennek.

Kegyelem volt az, hogy megláthattuk: a hatalmaskodó és uralkodni vágyó egyház nem a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusnak az egyháza. Felismertük, hogy az életet csak úgy nyerhetjük meg, ha szeretetben szolgáló életet élünk, s az emberiség javát, a békességet szolgáljuk ezzel. Felismertük, hogy a reformáció népének ma is, mint 400 éve: van szolgálata ezen a magyar földön, s ezt nem sajátíthatja ki a maga számára, hanem együtt van ebben a szolgálatban minden jóakarató emberrel. A katasztrofális háborús pusztítás után a népünknek való szolgálatot is jelentette ez, népünkét, mely az újjáépítés nagy erőfeszítésében él és dolgozik. Amikor ezt felismertük, világos lett előttünk az is, hogy nem idegen területre tévedünk ezzel. Mert Isten rendeléséből vagyunk magyarok, s Isten akaratára szerint végezzük ezt a munkát: részt venni népünk alkotó munkájában. És megérezte azt is, hogy ilyen szolgálatunkban egyik vagyunk a világ minden részén élő egyházak tagjaival, akikkel együtt felelősök vagyunk az alkotó munkát biztosító földi béke ügyéért.

A mi Urunk a békesség fedelme. A Benne való hit következtében állottunk oda a béke, a földi béke ügyének szolgálatára. Ha van nép, amelynek oka van rá, hogy a béke ügyét szolgálja, a mi népünk valóban az. Ez a szolgálatunk a bűnborsánat és az üdvösség evangéliumával való szolgálat, mely elválaszthatatlan attól a szeretettől, amellyel magyar népünk sorsán csüggünk, s így segítjük építeni hazánk új társadalmi rendjét és ezzel mindnyájunk békés, boldog jövődjét.

Felelős egyházi vezetőink az ige alapján értették meg velünk — és Isten akaratából volt ez! —, hogy a világ, amelyben élünk, nem hallani akar már

minket, hiszen elég régen hallja már, hogy mit prédikálunk —, hanem látni is akarja bennünk a Jézus életét! Ez vezetett aztán arra a további felismerésre, hogy a magyar református egyház azt a kiváltságot kapta, hogy ezen a földön szolgálhat, dolgozhat, építhet, vidám szívvel, a földi nép, a földi haza javáért, lelki és anyagi dolgokban egyaránt.

Így hatott az ige, a Káté lelkiségén keresztül is, ránk, magyar reformátusokra, a magyar református egyházra, mely Isten ítélete nyomán érezte meg, milyen rettenetes következménye van annak, ha Isten népe nem törődik a világ dolgaival. Így és ezért döntött egyházunk amellett, hogy Isten akaratára szerint kész szolgálni minden építő munkát és minden békességért való küzdelmet. Amikor így hatott a Káté mögött élő lelkiség, akkor odaállottunk a béke szolgálata mellé, imádságainkkal, őszinte és örömteljes részvételünkkel.

De egyúttal felismertük további feladatunkat is. A törökvilág idején azt a megtisztelő címet kaptuk Nyugat népeitől, hogy mi vagyunk Nyugatnak, s a keresztyénségnek védőbástyája. E címben elismert konkrét feladatunkat úgy teljesítettük, hogy véreztünk és pusztultunk Nyugattól, s Nyugat helyett. Most felismertük, hogy nem Isten akaratára való a pusztulás. Isten életet adott, s a Kátéból is úgy tanultuk meg, hogy a mi megváltó Urunk úgy őriz minket, hogy akaratára nélkül még egy hajszál sem eshetik le fejünkről — de egy téglá sem eshetik ránk, s egy város sem pusztulhat el. Isten akaratára az, hogy békességben éljünk mi is, s a világ is. Ezért fordult egyházunk a világ keresztyénsége felé azzal a felhívással, hogy egy értelemmel álljunk ellene a háború veszedelmének.

Aztán továbbmentünk: megértettük, hogy Krisztus munkájában együtt kell dolgozni a keresztyéneknek, mert csak ez a kedves szolgálat Isten előtt. Így kezdeményeztük, illetve kapcsolódtunk bele a Prágai Keresztyén Békekonferencia munkájába azért, hogy a keresztyének a mostani konkrét szituációban az egyetlen konkrét cselekedetet jelentő szolgálatban: a béke szolgálatában egyik legyenek. És teljes hittel és munkával vetettük be magunkat a béke megőrzéséért folyó szolgálatba: útját állani annak, hogy a Jézus Krisztus által teremtett és az Ő vére árán megváltott emberiség megsemmisítésére elindítsanak egy világháborút. És ezért támogatunk minden olyan jóakarató szándékot, amely segít megőrizni az e világon élők békéjét. És ezért dolgozunk együtt minden szeretetünkkel a Prágai Keresztyén Békekonferencia munkásaival.

Ez a szolgálatunk az egyház bizonyásgtétéle mindabban, amit mondunk, s amit teszünk. Az ígéről való bizonyásgtétel a Káté szavai szerint is: odasegíteni e szolgálat által az emberiséget, hogy megismerje úgy, mint a reformáció korának a népe, a legfőbb vigasztalást.

Így tapasztalja meg a ma élő egyházi nemzedék a mi korunkban is Istennek megújító kegyelmét. Istennek beszéde új fénnel táru fel az egyházban. S egyházunkat egyre inkább az a kérdés foglalkoztatja, hogyan tudna jól cselekedni, hogy a nemzet, s az egész emberiség ügyét az emberibb, jobb életért folyó munkájában segítse. Hitünk és meggyőződésünk az, hogy nemcsak mi, magyar reformátusok, de velünk együtt minden népek reformátusai is úgy vallják meg Isten előtt hitüket, s úgy tanulják együtt Isten akaratát, hogy cselekedni tudjuk mindazt, amelyek a mi békességünkre valók.

## DR. BARTHA TIBOR ELŐTERJESZTÉSE

A Magyarországi Református Egyház Zsinatának elnöksége nevében előterjesztést kívánok tenni arra vonatkozóan, hogy a Főtiszteletű Zsinati Tanács — mint az egyházi tanítás ügyében eljárni hivatott Zsinat képviselője — ünnepi határozatban fejezze ki gyülekezeteink háláját ama drága hitvallásos iratért, a Heidelbergi Kátéért, mely négy évszázad-

dal ezelőtt, az Úrnak 1563. esztendejében adatott közre a rajnai Palatinátusban. A katechizmus kiadását szorgalmazó kegyes választófejedelem, III. Frigyes, valamint a Káté szerzői: Ursinus Zakariás és Olevianus Gáspár ifjú hittudósok — akiknek emlékezete legyen minden időben áldott — csak a palatinátusbeli hívők tanítására, építésére szánták

é munkát. A reformáció pfalzi hívei, akik a reformáció drága ajándékának a megőrzésén buzgólkodtak, valóban hathatós segítséget nyertek az iratban. De néhány esztendő leforgása bebizonyította, hogy a Kátét a reformáció hívei sokkal szélesebb körben, a pfalzi választófejedelemség határain túl is, hálával fogadták és haszonnal forgatták. Megjelenése után néhány esztendővel, 1567-ben, már hazánkban is megjelenik az első magyar nyelvű fordítása (latin szövegében már korábban is ismert volt). A reformáció hollandiai hívei 1618–19-ben Dortrechtben tartott zsinatukon egyenesen hitvallásos iratukként fogadják el. Az e zsinaton résztvett angliai atyfiak, hazájukba visszatérve, úgy adtak hírt a Kátéről, mint amelynek minden levele — úgymond — tonnányi aranyat ér. És valóban a következő évtizedek során szerte a világon elterjedt a franciaországi, angliai, svájci, magyar, majd az amerikai gyülekezetek körében. A Káté megjelenése óta évszázadok teltek el. Népszerűsége az idő múltával nem csökkent. A református reformáció gyülekezetei mind a mai napig háládatosan és haszonnal forgatják lapjait. Így a mi Magyarországi Református Egyházunk is.

Dr. Tóth Endre atyánkfia előadásából megérthetjük: négy évszázadon át milyen mélyen belegyökerezett a katechizmus gyülekezeteink szívébe. Jelen napjainkban is élő örökségünk, drága kincsünk, mely a II. Helvét Hitvallás mellett a Magyarországi Református Egyház hivatalosan elfogadott hitvallásos irata. A lelkipásztorok ma is hivatali esküjükben kötelezik el magukat arra, hogy a hitvallás tanításait tiszteltben tartják. („Esküszöm az élő Istenre... hogy szimbolikus könyveinket, úgy mint a II. Helvét Hitvallást és a Heidelbergi Kátét tiszteltben tartom...”) Évszázados gyakorlaton alapuló statutumok a Káté rendszeres tanítását ajánlják és valóban a vasárnap délutáni istentiszteleteken, ötvenkét Úrnappára elosztva, a legtöbb gyülekezetben rendszeresen magyarázzák a Heidelbergi Káté tanításait. Teológiai akadémiáinkon hallgatóink teljes szövegét megtanulják, történetét és tanításait gondosan elemzik. Énekeskönyvünk az ötvenkét Úrnappára elosztott katechizmus tanításához illeszkedő énekeket tartalmaz.

A Református Világszövetség közöttünk lévő képviselői arról adtak hírt ez ünnepi gyülekezet előtt, hogy a négyszázados évforduló határkövénél az egész református világ háláadással köszöni meg Istennek azt az ajándékot, melyet a Kátében adott Isten a gyülekezeteknek. Örömmel adunk számot arról, hogy ebben a háláadásban a Magyarországi Református Egyház gyülekezetei bensőséges örömmel vesznek részt. A lelkipásztorok egyházmegyei tanulmányi konferenciákon behatóan foglalkoznak a Káté történetével, tanításaival és a gyülekezeteket felkészítették a háláadásra. Egyetemes Konventünk az 1962-es évre a lelkipásztorok számára kiírt pályatétel sorába beiktatta a Heidelbergi Kátéval kapcsolatos tételüket is. Az 1954-ben újból lefordított és sajtó alá rendezett Káté-kiadás mellett Egyetemes Konventünk elrendelte, hogy ez évben a Káté szövege a gyülekezetek használatára kiváltképpen alkalmas formában újfent adassék ki. Hasonlóképpen elrendelte Egyetemes Konventünk Elnökségi Tanácsa egy olyan emlékkötet szerkesztését és kiadását, amely feltárja a Káté magyarországi története kutatásának újabb eredményeit.

Főtiszteletű Zsinati Tanács! Istenfélő Gyülekezet! Mindezek alapján Zsinatunk elnöksége, egyetértésben az egyházkerületek elnökségével, illendőnek tartja és szükségesnek itéli, hogy Zsinati Tanácsunk a magyarországi református gyülekeze-

teknek az öreg Kátéért való háládatosságát ünnepélyesen fejezze ki és ugyanakkor adjon tanítást lelkipásztoroknak és gyülekezeteknek avégre, hogy továbbra is haszonnal éljenek e drága örökséggel.

Ez ünnepélyes határozat meghozatala előtt engedje meg a Főtiszteletű Zsinati Tanács és e Gyülekezet, hogy néhány pontban megkíséreljem összefoglalni: miben látja a Magyarországi Református Egyház ma élő nemzedéke az egyházunkat múltjában és jelenében meggazdagító Káté hasznát? Ezzel az összefoglalással szeretném háláadásukat tartalmasabbá tenni.

1. A Heidelbergi Káté elérte és megnyerte a gyülekezetek szívét.

a) Már tanításának formája is arra a törekvésre vall, hogy a Káté a gyülekezeteket akarja elérni. Arra törekszik, hogy a gyülekezetek értsék meg a keresztyén hit bibliai igazságait. Joggal mondhatjuk, hogy ez a hitvallási irat az, amely Luther kiskatéja mellett a reformáció tanításait a legvilágosabban és legerthetőbben adja át a gyülekezeteknek. Rövid, világos kérdései és feleletei utólérhetetlenül egyesítik a katechizmus és a hitvallás célkitűzéseit. Bár a gyülekezet és ifjúság tanításának eszköze kíván lenni, mégsem értekező elméleti mű. Műfaját tekintve sokkal inkább a kegyességi életet ápoló irodalom kitűnő darabjának lehet tekinteni.

b) Olyan nyelvet beszél, amelyet a bibliai hívó ember jól ismer és megért: ti. a Biblia nyelvét. Tanításában a Biblia szavait bőséggel használja és idézi.

c) A Káté gyülekezetszerűsége még inkább érthető, ha meggondoljuk, hogy ez a mű a gyülekezet közösségében fogant. A név szerint ismert szerzők, közös munkára támaszkodtak. Olyan értelemben is, hogy egy szélesebb körű közösség vett részt a Káté szövegének kialakításában, de olyan értelemben is, hogy nagy mértékben figyelembe vették a hasonló célkitűzésű előzményeket: így pl. Leo Jude svájci Kátéját, Bucer strassburgi Kátéját, talán Béza nagyobb és kisebb Katechizmusát, de mindenek előtt Kálvin Kátéját.

d) Barth Károly mutat rá arra, hogy a Káté a gyülekezet tényleges létezéséből fakadt. A reformáció pfalzi hívei a reformáció ajándékát elnyert gyülekezet Istent tisztelő életének kialakításán fáradoztak. A Káté is úgy látott napvilágot, mint a pfalzi istentiszteleti rendtartás egy része.

2. A Heidelbergi Káté tisztán tükrözi a reformáció igemegértését. Különösen nyilvánvaló ez számunkra az alábbi pontokon:

a) A Káté tanításának a középpontjában az evangélium, Krisztus megváltó munkájának a jó híre áll. Espedig nem úgy, mint hittani tétel, hanem úgy, ahogy azt a gyülekezet hívó tagja megértette: mint vigasztalás! Az egyetlen vigasztalásról szóló felhívás, melyet a Káté első kérdésében és feleletében olvasunk, — a Káté egész tanítását meghatározza. Így válik a Káté az evangéliumot meghallott, megvigasztalt hívóknak derűs, bizakodó és bátor hitvallástételévé.

b) Az evangélium meghallása a hívőt nemcsak megvigasztalja, hanem mozgósítja, aktivizálja is. Arra teszi képessé, hogy megvigasztalt szívvel Krisztusnak adja önmagát élő háláadózatul és mint Krisztusnak tagja, szabad lelkiismerettel harcoljon az életben a bűn és ördög ellen (32. k). Általában a Káté arra tanít: hogyan kell táplálkozni már itt a földön a meghallott evangéliumból. Az ismétlődő kérdések: „Mi hasznod belőle?”, — arra nevelnek, hogy az evangélium a hívó ember életében gyümölcsöket teremjen. Így a Káté az életre irányítja a figyelmet s arra nevel, hogy a hívó megvigasztalt

szívvel, bátor bizalommal tudjon harcolni a bűn és ördög hatalma ellen.

c) Az evangélium vigasztalását meghallott hívó a bűn és ördög hatalma elleni harcban úgy vesz részt, mint Krisztusnak tagja és az Ő felkenetésének részese. Ez azt jelenti, hogy a hívő ember azonban a szolgálatban részesedik, amelyet az Atya bízott a Fiúra.

A Káté tanításának jellegzetes tartalmi vonásai, amelyek kétség kívül Kálvin tanításának legbiztosabb interpretációját jelentik, teszik érthetővé azt a tényt, hogy a Heidelbergi Káté — ahol csak élnek vele — sajátos kegyességre nevel. Ez a kegyesség a reformátori kegyességek az a típusa, amely bátor aktivitással avatkozik be az élet dolgaiba, éppen azért, mert meghallotta az evangélium vigasztalását és közösségben tudja magát Urával.

3. A Heidelbergi Káté áldást jelentett a Magyarországi Református Egyház, sőt az egész magyar protestantizmus számára a múltban.

a) A Magyarországi Református Egyház lelki, szellemi arculatának kialakulásában nagyobb szerepet játszott, mint ahogy ezt a ma élő egyházi nemzedék számon tartja. A Káté 1566-ban Erdélyben megjelent latin nyelvű kiadása a helvét irányú reformáció és az antitrinitarizmus küzdelmének nyomait mutatja. Debrecen püspöke, *Méliusz Juhász Péter* heves vitában állott *Dávid Ferenc*cel, Erdély püspökével, aki a Káté Szentháromság-tagadó átdolgozását követelte. Amikor *Dávid Ferenc* 1567 februárjában az így átdolgozott Káté szövegét is elveti és továbbmegy az „innovatio” útján, akkor hívja egybe *Méliusz* február 24-re a debreceni Zsinatot, amely a helvét irányú reformáció mellett dönt.

b) A római katolicizmusnak az evangéliumtól eltérő tanításaival szemben határozott álláspontot jelentő, világos tanítást adott egyházunk kezébe. Így a Káté nemcsak útközponná vált a római katolicizmus elnyomásával szembeni küzdelemben, hanem egyben áldott eszköz is volt, mely e harcban atyáinkat segítette.

c) A Heidelbergi Káté ökumenikus tendenciája, amely elsősorban a testvér protestáns irányzatok közötti békekés munkálásában nyilatkozott meg, áldott gyümölcsöket termelt a magyar protestantizmus életében is. (Így nem élezi ki például a 75. s következő kérdésekben az úrvacsoratanban meglévő ellentéteket.) Az a testvéri jó viszony, mely a lutheri és helvét irányzatok történetének közösen megbecsült haladó hagyománya, részben bizonyára a Káté tanító, nevelő munkájának is gyümölcse.

d) Bár hazánkban is minden teológia-történeti korszaknak megvolt a maga kátéértelmezése, — mégis a Heidelbergi Káté a különböző teológiai irányzatok váltakozása és hullámozása közepette kiegyenlítő és szabályozó szerepet töltött be.

e) Legfőképpen áldjuk azért az Urat, hogy a Káté egyházunk népét évszázadokon át ama bibliás kegyességre nevelte, mely az evangélium felett örvendező szívvel, bátran és bizalommal fordul az élet felé, hogy Isten szeretetének eszköze és bizonyágtévője legyen e világban. Egyházunk története legszébb időkáiban így tudott valóságos jót, segítséget jelentő szolgálatokat végezni a magyar nép javára.

4. A Heidelbergi Káté áldást jelent a Magyarországi Református Egyház ma élő nemzedékének életében is. Egyházunk történetének olyan jelentőségű korszakát éljük, melyet a reformátori korról tudunk párhuzamba állítani. Az Igéje által cselekvő és cselekedtető Igéjében meghirdető Isten

ítélkezett a reformátorok útjáról letért egyházunk telett is. Ítélete nyomán Szentlelkének segítségével megismertük engedetlenségünket. Intézménnyé me-revült egyházunk megerőtlenült a Krisztus szolgálatában való részesedésben. Különösen kitűnik elcsétségünk a két világháború szenvedései között. Sebektől elborított, szociális igazságtalanságoktól szenvedő népünk javára nem teremtett hívő életünk vigasztaló, gyógyító, erőtadó gyümölcsöket. A ma élő egyházi nemzedék legkiemelkedőbb magyar teológusa, *Bereczky Albert* fogalmazta így meg az Isten ítéletéről szóló felismerésünket és ugyanakkor azt a boldogító tapasztalatunkat, hogy az ítéletet bűnbánattal elfogadó egyház Isten kegyelmében részesül. Ez a kegyelem éppen a bűnbánatra, meg-térésre való készségben és az evangéliumhoz való visszatérésben mutatkozik meg. Bizonyosságot teszünk arról, hogy az ítélet és kegyelem, a bűnbánat és megtérés útján járó egyházunk ma élő nemzedéke számára a Heidelbergi Káté tanítása valóságos segítség, áldott útmutatás. Azért elevenedett meg a drága Hitvallás iránti érdeklődés egyházunkban, azért újultunk meg az iránta való szeretetben, mert:

a) az evangélium jó hírét állítja teológiai gondolkodásunk és keresztyén életünk középpontjába. A Krisztus megváltó tette az a kiinduló pont, ahonnan a magunk és az egész teremtett világ életét nézni tartozunk. A Káté tanítása segítséget nyújt ahhoz, hogy visszaemlékezzünk az elfelejtett evangéliumra.

b) A Káté arra ösztönöz, hogy Krisztus szolgálatát és az Ő szolgálatában való részesedésünket újból megértsük. Egyházunk teológiai munkája ma valóban Krisztus szolgálatának ezért az új megértéséért, az egyház új önértelmezéséért és a keresztyén bizonyágtétel tartalmának új megragadásáért fáradozik. A Káté arra ösztönöz, hogy a hívő a meghallott evangélium örömeivel forduljon a világ felé.

c) Krisztussal közösségben tudva magunkat, keressük az Ő felkenetésében való részesedés alkalmait egy olyan történelmi időszakban, amikor az emberiség a szó szoros értelmében a kollektív öngyilkosság lehetőségének határára jutott. Egy olyan időszakban, amikor népünk történelmének legígéretesebb időszakát éli: eredményes erőfeszítéseket tett, amelyek az évszázados nyomorúság és elnyomatás bilincseit letörték. Ezt a fejlődést, az új társadalmi rend felépítését egyházunk Isten iránti hálával, örömmel fogadja. Boldog örömmel tölt el bennünket az a tudat, hogy hazánk történetének eme sorsdöntő szakaszában Isten igéjének engedelmeskedve nem szakadtunk el népünkől, sőt Urunk lehetővé tette számunkra, hogy hozzájárulhattunk és hozzájárulhatunk az új társadalmi rend felépítéséhez: népünk emberibb, boldogabb életének kialakításához.

d) Felismertük, hogy a Krisztusról való bizonyágtétel azt is jelenti, hogy egyházunk és az egyházak az ember sorsdöntő kérdéseiben olyan szolgálatok elvégzésére törekedjenek, amelyekkel a kenyér igazságos megosztásáért, az elnyomás alatt élő népek felszabadításáért küzdő emberevilágnak segítségére lehetnek. Ezt az igazságot, Istennek legyen hála, egyre többen felismerik az Ökumené világában a protestáns, az ortodox, sőt a római egyházban élő testvéreink közül is. A Krisztus nevében végzendő szolgálat új megértése vezetett el bennünket a Prágai Keresztyén Békékonferencia mozgalmához. Gyülekezeteink az evangélium parancsának engedelmeskedve tesznek bizonyosságot az élet fejedelméről. Hálaadással mondjuk el, hogy

teológiai gondolkodásunk ilyen alakulásában a Kátében hitvallást tett atyánk hite, reménysége tanít, bátorít és vezet bennünket.

5. A Heidelbergi Kátéért való hálaadásnak kifejezésével hozzájárulunk a református világ nagy családjának ez ünnepi megemlékezéséhez.

A Káté 350. évfordulója alkalmából írta le egy amerikai teológus a következő mondatot: „A Heidelbergi Káté tisztelete többet kíván, mint formuláinak ismétlését, tanításának helyeslését. Az igazságot kell keresni, az igazságot szeretni, a Lélek szavára kell hallgatni, az életünket Isten dicsőségére az emberiség szolgálatába kell állítani” (W. Richards: The Heidelberg Cateschism 170. l.) Mi ezzel a megállapítással egyetértünk. A Káté iránti megbecsülésünk nem merülhet ki a szöveg recitálásában, se az atyák által folytatott küzdelem olyan visszaidézésében, amely az akkori frontok vonalait petrifikálni akarja. A frontvonalak nagy mértékben eltolódtak. A protestantizmus egyházai évszázados történetük során olyan mértékben merevültek intézményes egyházzá, mely megmerevedés éppen úgy kihívja a protestációt, mint ahogy tiltakozást hívott ki annak idején a római egyházzal szemben. A római egyház vezető köreinek megnyilatkozásaiban ma új mozzanatokra figyelünk fel. Ezek a mozzanatok az ökumenicitás tudatának elmélyülésére, az uralkodó egyházzal szemben a szolgáló egyház útjára hívják fel a római egyház figyelmét is. Mi valóban feszülten figyelünk arra; vajon tud-e a II. Vatikáni Zsinat új ösztönzést adni a római egyháznak a felekezetek egymáshoz való viszonya új megértésére? Vajon tud-e ösztönzést adni arra, hogy a római egyház vezető körei Krisztus fenntartás nélküli szeretetétől indítva hozzájáruljanak az életért, a kenyérért, a kenyér igazságos elosztásáért, a fegyvertelen világ megvalósításáért küzdő emberek célkitűzéseikhez. Ilyen új helyzetben kell járunk ugyanazon az úton, amelyen a Káté szerzői jártak. A protestáció értelme, a reformáció mondanivalója ma is éppen annyira eleven és kötelező, mint a 16. században élt egyházi nemzedék idejében. A reformáció egyházai, ha méltók akarnak maradni az atyák örökségéhez, az élvonalban kell

hogy tusakodjanak az elfelejtett evangélium új megértéséért és annak felismeréséért: mit vár Krisztus az iránta engedelmes egyháztól a ma élő emberi nemzedék életében? Hogyan kell ma Istennek a Krisztusban kijelentett igazságát megértve életünket Isten dicsőségére, embertársaink szolgálatába állítani?

Dr. James I. MacCord szavait idézem, aki a Református Világszövetség 18. nagygyűlésén a következőket mondotta: „Az egyház ki kell hogy mozduljon a stagnálás állapotából... Az egyház érdeklődési köre, amely egyedül a saját életrendjének kérdéseire és státusára irányul, megbotránkoztató ellentétben van az Újtestamentum bizonyosságtételével, amely Isten szolgáló népéről beszél”.

A Református Világszövetség Sao-Paulo-i gyűlése örömet keltett magyarországi egyházunkban is, azzal, hogy a szolgáló Krisztus alakját állította az egyház elé és az egyházakat Krisztushoz való megértésre és megújulásra hívta fel. Ígéretesnek tartjuk, hogy az intézménnyé merevedett egyházak világában a következő nagygyűlés főtémája, „Jövel Szentlélek Úristen”, az élő Úr jelenlétére hívja fel a figyelmet. De szeretném elmondani, hogy a 19. Nagygyűléstől többet várnak a gyűlekezetek, mint a Szentlélekről szóló tanítás doktriner elemzését. Azt várják, hogy a világgyűlés az élő Úr iránti figyelemre és engedelmisségre tanít majd; az élő Úr iránti engedelmisségre, aki azt a megbízatást vette az Atyától, hogy életét adja a világot. Hogyan kell követnünk Krisztust ma? Mit jelent a Róla való bizonyosságtétel? Hogyan és miféle módon lehetnénk Krisztus megváltó szeretetének eszközei ma, a megosztott, a békesség nélküli és békességre vágyó világban. Ezek egyházunk és az egyházak alapvető kérdései. Az a meggyőződésünk, hogy a Heidelbergi Káté nemcsak a mi egyházunknak, hanem a Református Világszövetség minden egyházának segítséget nyújt ahhoz, hogy a reformáció nagy örökségét híven őrizze: ösztönzést adjon az Ökumené egyházainak a Krisztushoz való visszatérésre, a megújulásra. Ösztönzést adjon arra, hogy Krisztus egyházai, Uruk felkenetésének a titkát mélyebben megértve, szolgálataikkal tegyenek bizonyosságot Isten szeretetéről!

## A felelősség filmjei

Amerika, az egyik déli állam valamelyik farmja közelében, napjainkban. A dűlőúton magányos férfi ballag. Ruházata, arckifejezése, tekintete kicsit zilált. Zsebében Biblia. Akivel találkozik — legyen az farmer vagy serif —, annak a prófétákból idéz. Kicsoda ő, kicsoda? Szektaprédikátor, vándor-evangélisták, megszállott, csavargó-e, vagy csak egyszerűen bolond?

A farmert ez nem érdekli. A vidék — szerinte — fensőbbrendű s ezt az alakot, bárki legyen is, ki kell dobní. Utálja, gyűlöli (talán fél is tőle). De a lázas tekintetű vándor tovább ballag az úton.

S aztán a legrosszabbkor tűnik fel. A farmer arra ért haza, hogy kicsit tán gögyis fia addig erőszakoskodott a néger szolgálóval (apja tilalma ellenére, mert a négerekkel közösködni annyira, mint ha állathoz fordulna az ember), addig üldözték, amíg a lány megcsúszott, fejét a kerékagyba verte s azonnyomban meghalt. Ez persze nem lenne baj, kit érdekelné egy néger sorsa, élete vagy halála, de épp most hozta ide a balsors ezt a lázastekintetű furcsa alakot, vándorprédiká-

tort, vagy mit. Ez látta, mi történt. S ideszalad a néger lány gyereke is. Mostanáig játszott az erdőben, mert a lökhajtásos repülőgépek sivitását hallotta, madarat. Kitért szárnyal — felemelt karokkal — szaladgált ide-oda, mintha maga is repülő volna. Akkor landolt és ott, ahol nem kellene.

Így kezdődik a *Pogányok ideje* című angol film, Peter Kass rendező műve. Most már gyorsan peregnék az események: a tanúkat el kell tüntetni, a dolgokat visszajukra kell fordítani. Nemszak az idegen lehet tanú; tanúvá válhat a farmer és fia is. A mafla gyerek persze nem érti, miről van szó, de engedelmeskedik, mint megszokta, ha jelen van az apja. Ráfogja a fegyvert az értetlen vándorra és a riadt gyerekekre, rájuk szegezi a puskát, mert apja mondta; s a farmer azt is mondta: ez a vándor ölte meg a néger szolgálót.

Menekülés. Üldözés. Az erdő is ellenséggé válik. Egy csúf. Kis pihenés; aztán odaérnek az üldözők. Tovább. De minek? Hiszen ártatlanok! A szomszéd farmer majd megvédi őket, csak fel kell vilá-

gosítani az igazságról. A gyermek megmondhatja.

A gyermek? A szomszéd farmer a fejét csóválja. *A gyermek néma.*

Újabb menekülés, újabb üldözés. Most már a serif is bekapcsolódik (bár valami nincs itt rendjén, gyanús neki ez a dolog, mikor történt, hogy ez a keménykötésű, igazi déli farmer ekkora hajcihőt csapott egy néger halála miatt?), figyel, nyomoz, összefüggéseket keres. A vándor, kezénél húzva a gyermeket, megpihen. Roskátag kunyhó romjai között lehever egy percre. Füst, romok, repülőgépzúgás.

S ekkor *a nézőben is valami gyanú támad.* Amit eddig látott, kicsit ponyva-ízű, izgalmas detektívtörténet. De vajon *valóban az?* A néző *Ibsenre* gondol, hogy ha egy drámában az első felvonás alatt fegyver lóg a falon, annak a harmadik felvonás végéig el kell dörrennie. Itt már az elején dörög, a repülőgépek zúgnak-dörögnek. Első halálra ez időjelzés is lehet, kormeghatározás. „*Napjainkban.*” De később újra zúgnak-süvitenek a motorok. Valóban repülők ezek? Vagy *talán a vándor szívéből hallatszik ez a motorzúgás?*

Alighanem. Hiszen amit mond, az is oly zavaros. Egyetlen bibliai vótumot hajtogat, prófétai átkot a pogányok idejéről. S azt: „Nem tudtam, mit tesztek. Nem volt más választásom.”

Amikor aztán az izgalom tetőfokára hág, amikor a menekülés és üldözés már-már egyetlen együtt-szaladásba fonódik össze, amikor sikerül az üldözötteknek megszökniük s ha kis időre is, de enyhét és menedéket lelniök, ahol a sebesült vándor megpihenhet végre, ahonnet a gyermek segítségért, védelemért, orvosért szaladhat, amikor a környezet békés, szinte idillikus lett, akkor hirtelen minden megváltozik, akkor igaza lesz Ibsennek is. A valóság fekete-fehér gömbje széttörik. A realitásokban eddig is idegenül mozgó vándor kihull a szétváló kagylók közül és mély, kavargó lázálomba zuhan. Színek, vonalak, víziók keringenek előtte, emlékek bukkannak fel, zöld gyermekarcok, halálra rémült sebesültek, őrjöngő menekültek, repülőgépzúgás, sívítás (nem a lökhajtásosoké, hanem bombáé), robbanás, romok, gyermekarc. szenvedés, feladat, iránvzék, célpont, piros, zöld, lángnyelv, halotti maszk...

*Ő volt a pilóta, aki Hirosimára ledobta az atombombát.*

S a néző beleszédül ebbe a jelenetbe. Most már nemcsak arról az úzött vándorról van szó, akit lelkiismerete hajt farmtól farmig, Északról Délre, ide-oda. *Tua res agitur* — érzi a néző, *a te felelősségedről van szó.*

*A felelősség filmje ez.* A pilóta felelősségéé is, aki nem tudta, mit cselekszik (s mindazoké, akik a második világháborúban „csak a kötelességüket teljesítették”, „nem volt más választásuk”). Ez a filmbeli pilóta nem azonos a két amerikai repülő-tisztel, a valódi hirosimai pilótákkal, sem azzal, akit lelkiismerete kolostorba, sem azzal, akit lelkiismerete a tébolydába úzött, *de a film pilótája mégis mind a kettő és a többi is.* Azoknak a felelősségről is szól ez a film, akik végrehajtották a pusztításban *anélkül, hogy meggondolták volna, mit cselekszenek.* Azoknak a felelősségről is szó van itt, persze, akik ezeket gyávaságba hasznolták, kényszeredetten gyilkolásba, azoké, *akik tudták, mit cselekszenek,* de másoknak nem adtak más választást, csak egyet.

De a felelősség filmje ez olyan értelemben is, hogy *a mi lelkiismeretünkhöz állal.* A miénkhez, ma élő emberekéhez, akár Délen, akár Északon, akár Keleten, akár Nyugaton lakjunk is,

Mindnyájunkon múlik, hogy az embertelenség megszűnjék. Mindenfajta embertelenség, mert a film arról is vall, hogy ezek mind közeli rokonok: a szolgatartás, az ember kiszolgáltatottsága embertársának, a tirannizmus, a faji megkülönböztetés, az a demokrácia, amely szímatol ugyan a bűn után, de a „szabadság” nevében hagyja, hogy a bűn újabb bünt szüljön, a háború, a tömegpusztítás, az embervadászat, az atomfegyver — ezek valamiképpen mind rokonok, mind összefüggések, vallja a film. S azt is vallja, hogy nem lehetünk közömbösek mindezzel szemben, *tua res agitur* — sugallja a film azáltal, hogy mélyen megrendít, felzaklat, nyugtalanít.

Erre alkalmas ez a félrevezető formai, műfaji megoldás is, amely *detektívtörténetbe oltja a komoly tartalmat,* a lelkiismeret zaklató mondanivalót. A filmben egyre fokozódik a külső izgalom, az „*utolérik? nem érik utol?*” feszültsége —, de vele párhuzamosan, vele egybeszővődötten fokozódik a néző gyanúja is, hogy a külső izgalmon kívül itt valami belső feszültségre is sor kerül még, másról is szó van, mint a cselekmény külső látzata. S amikor a crescendo csúcspontjához ér, akkor tör ránk atmoszférikus hatást keltve az a kavargó vízió, amely nemcsak a sebesült lázálma, hanem amely *korunk felelősségre intő víziója is.*

Amikor először láttam a filmet, nyegle fiatalember ült mögöttem, ült és nyegle megjegyzésekkel fűszerezte a történetet. Ő beugrott, azt hitte, valóban ponyvafilmet lát, és sznobként szellemeskednie kell, hogy elhatárolja magát az alantas műfajtól. Azoknak az eseményeknek az idején, amelyekre a film visszautal, ez a fiatalember még csak egy-két esztendősen lehetett. *Nincsenek olyan emlékei, mint nekünk;* csak rádióban vagy moziban hallott szirénavijogást, bombázók zúgását, bombák süvítését, közeledő robbanásaikat. Mégis, amikor a film centrális jelenetéhez, a vízióhoz érkezünk, a hamisan kongó szellemeskedések kifulladás, *csend támadt mögöttem.*

S ez egy másfajta felelősségre int. Arra a felelősségre, amivel mi, felnőttek, tartozunk a fiatalabaknak, a még vagy már csak alig gyermekeknek. Ők a háborút csak meséből ismerik (hál' Istennek), de vajon elegendő-e ez az ismeretük arra, hogy izzó gyűlölet éljen bennük a háború és az öldöklés ellen? Személyes élmények, a félelem, a gyötrellem, a lelkiismeretfurdalás érzései híján képesek-e arra, hogy megvédjék a jövőt, képesek-e arra, hogy őszintén, mélyen, igazán a béke emberei legyenek? Nem lehet-e őket beugratni a felelőtlen-ségbe éppen úgy, ahogyan azokat a hiszékeny pilótákat is beugratták, akiknek „nem volt más választásuk”, akik „nem tudták mit tesznek”?

Hogyan tudjuk a fiatalokban felkelteni a kellő felelősségérzetet? Nem művi kérdés ez, nem felesleges gondolat. A Filmtudományi Intézet és az Ifjúsági Filmbizottság körkérdést intézett fiatalokhoz, melyik filmek tetszettek s melyek nem tetszettek nekik. Az utóbbiak között feltűnő sokan említették a *Soha többé* című dokumentumfilmet, amely a náciizmus oknyomozó története. Meglepő ez a statisztikai adat. Meglepő és felelősségre intő. A gyermekek megborzadtak a borzalmak oly nagy halmozatától, megborzadtak, elfordultak tőle. De másképp, mint mi felnőttek tesszük. Mi is elfordulunk, de a mi esetünkben ez a szó *belső elfordulást* jelent. Pontosabb szólva: *szembefordulást.* Ellenefordulást. A gyermekek csak elfordulnak. *Félrefordulnak.* „Beszéljünk másról” — mondják.

Meg lehet fogadni ezt a javaslatukat? Szó sincs



róla! Csak a módszert kell megválogatni. Másképp kell hozzájuk szólni. Már ezért is alkalmas ez a forma, amelyet a *Pogányok idején* választott; ez a *hibrid-műfaj*, a ponyva-detektívtörténet és a mélylélektani dráma elegye. A felcsigázott érdeklődés nemcsak a drámai centrum hatását fokozza, nemcsak elmélyíti, maradandóbbá teszi, de hozzásegít, hogy belénk hatoljon a valódi élmény. Megpuhítja a talajt — szokás mondani.

Hasonló módszert választott a *Napfény és árnyék* című bolgár film, Rangel *Vlcsanov* rendező műve. Két fiatal hirtelen támadt szerelme szolgál keretül, helyszínül pedig egy bolgár fürdőhely a Fekete-tenger partján. Napfény. De van árnyék is: a lány — Nyugatról jött turista — gondolatain aggodalom felhőzik. Az atomháború félelme riasztja őt is. Vízión támadja őt is. A művész ismét „becsapta” a nézőt: a könnyebb élmény közepette meglepte a magvasabb mondanivalóval. Felelősségre intette.

Vagy idézhetném a *Gombháború* című francia filmet. Pajzán gyermektörténet, mulatságos kiszólásokkal, nevelésfordulatokkal. Két szomszéd falu gyermekei háborúznak. Mulatunk mondásainkon, gyermekes ötleteinken, jópofaságukon. Aztán lassacskán elkomolyodunk. Hiszen ez a tréfa vérfagyasztó! Hiszen itt nem a gyermekekről van igazán szó! *Tua res agitur*: a felnőttek elé tart tükröt Yves Robert, a rendező. S egy kicsit a militarizmus, a háború pszichológiáját mutatja meg, figurázza ki (ám komolyan értve a gúnyt), amikor a felnőttek világát a gyermekekébe transzponálja. Ha felnőttségűnk húzunk egy gyerekre, nevelés lesz, de jellemző is ránk, felnőttekre. Kigúnyolhatjuk magunkat úgy, ha ruhánkat egy gyermekre adjuk. Ezt tette Yves Robert is. S a film végén már nem kertel többé, egyenesen a szemünkbe mondja a kérdést kis főszereplőivel: „*Mi is ilyen buta felnőttek leszünk?*” Lelkünk rajta, hogy az élet milyen választ ad erre a kérdésre.

S példaképp említhetném a *Válás olasz módra* című komédiát. Morbid humorán ellenállhatatlannul nevetni kell. Egy pajkos történet játszódik le előttünk a vágyakozó báróról, aki nem tud megszabadulni megúnt feleségétől; válni nem lehet, Olaszország erkölcsös országa, a házasság szentség. Mit lehet hát tenni? Az óhajtott lányt megejteni sem illendő. Egyetlen menekvés marad csupán: megmenteni a becsületet. Ha az asszony hírbe keveredik, okkal vagy ok nélkül, a *közvélemény arra kötelezi* majd a férjet, hogy ölje meg. Becsületből. S a bíróság is megértő lesz. Ők is olaszok, ők is erkölcsösek, ők is sokat adnak a család tisztaságára. Csak tessék-lássék büntetik a gyilkost, hiszen az sem tett egyebet, csak komolyan vette a házasság szentségét, a család tisztaságát, a puritán erkölcsöt. Ez hát a válás olasz módra, de egyben ez *mindenfajta hipokrizis vérlázító vádirata* is.

S végül még egy filmre utalok, amely nálunk egyelőre későbbi műsortervben szerepel. *Mindenki haza* — ez a címe, olasz komédia. Az olasz fegyverszünet napján játszódik, hőse egy katona, aki boldogan fogadja a fegyvernynyugvást, a hadsereg szétzüllesztését, a *mindenki haza!* jelszavát. Esze ágába se jutna még egyszer fegyvert fogni. S mennyi mulatságos, morbid humorú epizód tarkítja ezt a hazafelé vezető utat! Csakhogy a néző ajkán egyre kevesebb a kacagás. Mert a film logikája végülis az, hogy *vannak idők, amikor fegyvert kell fogni* s a gyáva hős a film utolsó jelenetében *önként fegyvert is ragad*: beáll a partizánok közé. Vigjáték? Nem: *meggyőző agitáció*.

A felelősség filmjei gyakran élnek ilyen műfaji

„trükkal”, hogy mélyebb, maradandóbb legyen hatásuk. Nem könnyű feladat ez, vigyázni kell, nehogy a példa visszájára forduljon, antipéldává váljon, agresszív hajlamokat ébresszen, amint számos film teszi is (hogy csak egyetlen példát idézzünk, a televízió *Tell Vilmos* sorozatát). De a felelősségtől nem szabadulhatunk, a felelősségnek csak egyféle-képp tehetünk eleget.

Ha vállaljuk.

Zay László

## KÖNYVÉSZETI ADALÉK A HEIDELBERGI KÁTÉ 1793. ÉVI NAGYSZEBENI KIADÁSÁHOZ

1. A Heidelbergi Káté számos hazai fordítása és kiadása között egyik jellegzetes változat az, amelyik Nagy—Szebenben 1793-ban jelent meg. Teljes címe:

Heidelbergai keresztyén kátékézés, az-az a' keresztyén hitnek, fővebb agazataira kérdések és feleletek által való rövid tanítás. Melly a' könynyebben lehető tanulhatásnak, és taníthatásnak módjához alkalmaztatva, a' széleken lévő kérdéseknek és az azokra tartozó feleleteknek, a' magok helyekre lett bé-irattatásokkal; a' bizonyításra szükséges Sz. Írásbeli helyeknek a' magok rendekbe lett jegyeztetésekkel; némelly hasznos erköltsi tudományokkal, világsító kérdésekkel és feleletekkel meg-bővítve, a' kegyes ifjúságnak lelki épületére, ez ujj formában, kibotsáttott. — Nagy Szeben, 1793. Hochmeister Márton ny. 4 sztanlev., 231 l.—22 cm.

Eléggé ismert, hogy a káté üldözése idején 1771-től kezdve a káték magyar nyelvű kiadásai a 30, 57. és 80. kérdésében módosított, csonkított szöveggel jelentek meg egy századon keresztül. Ez a nagyszebeni káté volt az egyetlen, mely a káté teljes és hiteles szövegével jelent meg — *Eperjesi Zsigmond* erdélyi püspök jóváhagyásával.

Hogy ki volt ennek a nagyszebeni kiadásnak a fordítója, elrendezője és gondozója, sem magában a kátében nem szerepel, sem más forrásból nem ismeri a könyvészet és egyházi irodalomtörténet. A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának egyik példánya, mely *Lugossy József* ajándékaként került a könyvtár tulajdonába és jelzete C 1251, fedőlapjának belső oldalán ezt a kézírásos bejegyzést őrizi:

„Tiszteletes tudós *Kerekes János* Uramnak, a Tordasi Ref. Ekklesia nagy érdemű Lelki Pásztorának, mint régi különös Attyjafiának az Úrban és kedves Szólga Társának ajándékuul küldi 's ajánlja az Író és ujj rendbe szedő

Csehi András  
Boljai Ref. Pap.”

Eszerint kétségtelen, hogy a káté fordítója és gondozója Csehi András bolyai lelképásztor volt. Bolya kis község Nagyszében közelében, s így az is érthető, hogy miért Nagyszébenben jelent meg a káté.

Csehi András életére nézve id. dr. Nagy Géza kolozsvári ny. professzor az alábbi adatokat közli.<sup>1</sup> 1745 körül született Felsőfehér megye valamelyik községében. Tanult Kolozsváron, ahol 1764-ben és 1765-ben üdvözlő verseket is írt, majd 1770-ben Bernbe ment, ahol két évig folytatta tanulmányait.<sup>2</sup> 1774-ben a kolozsvári közsinaton szentelték fel. Az igeni egyházmegyében Gyulafehérváron segédlelkész, majd innen kerül Bolyába rendes lelkészé. Itt megnősül, gyermekei lesznek. Minden valószínűség szerint az ő fia az a Csehi András, aki 1793-ban az enyedi kollégiumban subscribál.<sup>3</sup> 1794-ben a főkonzistoriumhoz fordul segítségért, hogy *Du Bosc* „nagy prédikátornak” a munkáit magyar nyelven kiadhassa. Ez a mű azonban nem jelent meg. Ugyanezen körülményben panaszkodik, hogy az ifjabb prédikátorok toladódása, erőszakoskodása miatt népesebb ekklesiába nem kerülhetett és háza népével együtt sok szükségét lát.

2. Másik érdekessége a káténak, amit a könyvészet szintén nem tart számon, hogy ugyanazon évben két kiadásban jelent meg. Ez könnyen megállapítható az alábbi tényekből. Az első kiadás vagy változat 229 lapra terjed és utána még két oldalon hiba jegyzéket találunk ezzel a felírással — ami a kiadásra nézve is tájékoztató jellegű — „A' Ki-adónak távol léte miatt esett nyomtatásbéli hibákat így igazítsd.” — A második kiadás vagy változat viszont 228 lapra terjed, hiba jegyzéket nem tartalmaz, mert a szövegben már elvégezték a jelzett javításokat. A két kiadás vagy változat tipográfiailag is eltér egymástól elég sok helyen. Így pl. már a kötet elején a 3. számozatlan levél végén elhelyezett záródás.

Ezeket a könyvészeti vonatkozásokat fontosnak tartottuk közreadni a Heidelbergi Káté e jellegzetes kiadásáról és ezzel mintegy felhívni a figyelmet arra is, hogy a káténak ezzel a magyar változatával érdemes lenne más vonatkozásokban is behatóbban foglalkozni.

Dr. Módis László

#### Jegyzetek

<sup>1</sup> A Dr. Incze Gábor útján közölt értékes adatokat ezúton is köszönöm.

<sup>2</sup> *Meyrat*, Walter: Die Unterstützung der Glaubensgenossen im Ausland. Bern, 1941. 279—283. l. — Egyháztörténet 1943: 461—466. l. Nagy Géza prof. közléséből.)

<sup>3</sup> Dr. Musnai László ny. prof. szíves levélbeli közlése.

### A TARCAL—TORDAI HITVALLÁS EGYIK ELFELEJTETT SZAVÁRÓL

A tiszáninneni református egyházkerület egyházközségei az idén emléktáblát helyeznek el a tarcali templomban. Számukra Tarcal volt a Fons; ott tartották — *Kopácsi* István reformátor elnöklete és *Németi* Ferenc tokaji várkapitány védelme alatt — 1561-ben előkészítő zsinatukat, majd 1562-ben a második zsinatot, melyen elfogadták a tarcali hitvallást. Ezt aztán 1563-ban az erdélyi helvét irányúak is szóról szóra elfogadták s így az nagy területnek, a Bükkötől az erdélyi határhavasokig terjedő országrészekben lakó helvét irányúaknak lett a hitvallása, tarcal—tordai hitvallás néven.

Ez a hitvallás nem Tarcalon keletkezett, hanem Genfben. Ott írta és ott adta ki 1560-ban *Beza* Tódor. Tarcalon csak módosították, alakították, magyar viszonyokra átirták ezt a hitvallást, egy egész részt teljesen ki is hagytak belőle, ámde úgy, hogy mégis érintetlenül és teljesen átvették a bezai hitvallás dogmatikai tanításait s ezért ez a hitvallás valóban „a kálvini hitrendszer első szerves összefoglalása” a magyarok számára.<sup>1</sup>

Ezt a hitvallást 1563-ban Kolozsvárt ki is nyomatták, ilyen cím alatt: *Compendium doctrinae Christianae, quam omnes pastores et ministri ecclesiarum Dei in tota Hungaria & Transylvania, quae incorruptum Jesu Christi Evangelium amplexae sunt, docent ac profitentur*. Ez a kiadás hamar elfogyott. *Tóth* Ferenc szerint már a könyvtárakban is „igen ritka tsak egy Exemplárt látni”.<sup>2</sup> Az első kiadás után több mint nyolc évtizeddel, az első magyar református ébredés vezetői felismerték azt a hitépítő szolgálatot, amit ez a hitvallás a magyar református hívők számára tehet s talán *Medgyesiék* azt is bizonyítani akarták vele, hogy a presbitérium nem valami puritanus novum Magyarországon, hiszen már a tarcal—tordai hitvallás is foglalkozik vele egy századdal előbb. Ezért aztán *Lorántffy* Zsuzsánna költségén 1655-ben a sárospataki nyomdában kinyomatták újra, mégpedig, hogy a köznép előtt is érthető legyen, a latin mellett magyar nyelven is.

A hitvallás magyar fordítója nincs megnevezve. *Bod* Péter szerint „úgy tartatik, hogy *Medgyesi* Pál, a *Lorándfi* Susánna *Papja* fordította Magyarra és bocsátotta Világra.”<sup>3</sup>

Ebből a kiadásból is kevés példány maradt meg mára. A hitvallás harmadik, csak magyar nyelvű kiadását 1881-ben *Kiss* Áron jelentette meg „A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései” című munkájában magvas előtanulmánnyal és ismertetéssel.<sup>4</sup> *Kiss* Áron többek közt ezt írta a hitvallás magyar fordításáról: „vannak benne oly elhagyott szók és kifejezések is, melyekre figyelmet fordítani s a fel-támasztás műtétét alkalmazni nem lenne haszontalan.”<sup>5</sup> Valóban igaza van *Kiss* Áronnak, mert a tarcal—tordai hitvallás 17. századi magyar fordításában több olyan szó van, mely azóta „elhagyott”, vagyis elfeledett lett. A hitvallás egyik ilyen szavával kívánunk most foglalkozni.

A hitvallás IV. részének X. artikulusában a 21-ik kikezdésben ezt írja a fordító: „...én egészszzen oly véghetetlen vétkekkel *posgok*, mellyek az örök halált meg-érdemlik.”<sup>6</sup> Ez a szó, hogy POSGOK, ma már ismeretlen a magyar nyelvhasználatban, noha a 17. században nyilván használták és azért használta *Medgyesi* is, hogy érthetően átadja vele a latin eredeti értelmét a magyar olvasónak.

Lehet, hogy nem volt ország szerint tova elterjedt gyakori szó, de nem említi sem a magyar nyelvtörténeti szótár, sem a magyar tájszótárak, sem a magyar oklevélszótár, sem a magyar nyelv értelmező szótára. Mindazonáltal a 17. század derekán nyilván élő és használt szó volt a *Bodrog* mentén, ahol *Medgyesi* akkor lakott s a *Tiszáninnen*, amelynek számára írta, illetve fordításában használta a fordító ezt a szót.

Mit is jelenthetett ez a szó, hogy „posgok”, vagy *posgok*? Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy nem kell találgatnunk, mert a latin eredetiből meg tudjuk mondani. A *compendium doctrinae Christianae*... 1655-i sárospataki kiadásában ezt olvassuk: „...in finitibus peccatis totum *scatere*, quibus mors aeterna debeatur.”<sup>7</sup>

E szerint a „posgok” szónak a latinban a „*scatere*” szó felel meg, amelynek magyar jelentése: bugyog, hemzseg,<sup>8</sup> bőven és nagy mennyiségben előjön, gyakori, gyakran fordul elő, valamivel telve van, bővelkedik.<sup>9</sup>

Ezek szerint a *posgok* szó használója azt akarta kifejezni, hogy: bugyognak bennem a bűnök, hemzsegnek, nyüzögnek bennem a bűnök, tömegesen, sűrűn, tolongva, összezsúfolva, „úgy hemzsegnek, mint a pondró”<sup>10</sup> bennem a bűnök. Vagyis tiltve vagyok bűnnek.

A vétkekkel *posgó* embernek a tarcal—tordai hitvallás azt „commendálta” egykoron: „menjen mi bennünk véghez az igaz megtérés, avagy poenitentia tartás, avagy inkább a megjobbulás: úgy mint melly kezdődik a bűnnek derék érzésén (mellyet töredelmességnek neveznek) és végződjék az belső és külső embernek valóságos megjobbulásán.”<sup>11</sup>

Mi az, hogy: „véghetetlen vétkekkel *posgok*!”? Nem egyéb, mint: „a bűnnek derék érzése”.

Dr. Szabó Lajos

#### Jegyzetek:

<sup>1</sup> *Pokoly* József: Az erdélyi református egyház története. Budapest 1904. I. kötet 125. lap. — <sup>2</sup> *Tóth* Ferenc: A magyar- és erdélyországi protestáns ekleziák története. Győr 1808. I. kötet 364. lap. — <sup>3</sup> *Bod* Péter: Magyar Athenas 196. lap. — <sup>4</sup> Megemlítjük, hogy a hitvallás latin szövegét utoljára 1903-ban adta ki *Müller* Frigyes *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirchen* című munkájában. — <sup>5</sup> *Kiss* Áron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Budapest 1881. 295. lap. — <sup>6</sup> Uo. 317. lap. — <sup>7</sup> *Compendium doctrinae Christianae*... Sárospatak 1655. 114. lap. — <sup>8</sup> *Győr-kössy* Lajos: Latin—magyar szótár Budapest 1956. — <sup>9</sup> *Finály* Henrik: Latin—magyar iskolai szótár Kolozsvár 1858. — <sup>10</sup> *Szarvas* Gábor: Magyar nyelvtörténeti szótár Budapest 1890. I. kötet 1404. lap. — <sup>11</sup> *Kiss* Áron; I. m. 355. lap.

## Luther teológiája

— Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*. Megjelent a Gütersloher Verlagshaus kiadásában, 1962-ben; 392 lap —

Luther teológiájáról éppen most száz éve tette Theodosius Harnack azt a híressé vált, prófétikus kiemelni, melyek egyházi atyánknak nagy jövőt bizto- teológiai, termékeny gondolatok kincsét lehet még kiemelni) melyek egyházi atyánknak nagy jövőt bizto- sítanak még a teológiában" (*Luthers Theologie, Vorrede*).

Th. Harnack próféciája a vártnál nagyobb mértékben igazolódott — ha fél évszázadnak kellett is közben eltelnie! Az első világháborút követő teológiai megújulás a reformátorok — elsősorban Luther — teológiájának kincsesházából merítette legmélyebb gondolatait, bárhova nézzünk is a protestáns teológia területén. Barth Károly éppoly sokat tanult tőle, mint Brunner Emil. És Bultmann is gyakran hivatkozik rá, nemcsak Elert, Nygren vagy Wingren, ezek a kifejezetten lutheri teológusok. Való igaz, amit Erich Seeberg mond: a négyszáz éve halott Luther a XX. század első felének szisztematikus teológiájára gyakran nagyobb hatással volt, mint a kortárs-teológusok legnagyobbjai.

Seeberg megállapításához ma azt tehetjük hozzá, hogy a legutóbbi másfél évtizedben a Luther teológiáját részleteiben is feldolgozó kutatás nemcsak az evangélikus teológia területén szélesedett ki még inkább (Beintker, H. Bornkamm, Bring, Hillerdal, Lau, Löfgren, Loewenich, Lohse, Pelikan, Peters, Prenter, E. Roth, Siirala, Wingren stb. munkái), hanem átsapott távolabbi területekre is, mint pl. a meto- dista teológiára (Philip S. Watson); sőt még a római katolikus teológia is egyre növekvő figyelemmel — és több tárgyilagossággal — fordult a reformátor tanítása felé.

Ehhez a legutóbbi évtizedekben olyan gazdaggá és terjedelmessé vált teológiai Luther-irodalomhoz most nagyszerű új könyvet sorolhatunk oda. Az egyik legismertebb evangélikus szisztematikus egy életen keresztül végzett Luther-kutató munkásságának összegezése, érett gyümölcse ez a testes kötet; méltán kér helyet ezeken a hasábokon, és indokoltta teszi, hogy a szokottnál valamivel részletesebb ismertetést adjunk róla.

Ez a könyv arra az egyáltalán nem könnyű feladatra vállalkozik, hogy Luther egész teológiájáról nyújtson áttekintést. Hogyan teszi ezt? „Az volt a célom, hogy... a forrással magával való mindig új és egyre szélesebb körű foglalkozásból nyerjem Luther teológiájának életelevení képét, s ezt úgy adjam tovább, hogy termékenyítővé legyen a mi időnk teológiai gondolkodása, ezen keresztül az evangélium hirdetése számára" (7.). Nem történeti-genetikus alakulásában, hanem szisztematikus áttekintéssel tárja tehát eléink a szerző Luther tanítását. A lutheri „teológiai óceán” méretei miatt ez csak úgy vált lehetségessé, hogy teljességre nem törekedve súlypontokat alakított ki; ezek köré csoportosította Luther legjelentősebb teológiai felismeréseit.

Ezek a súlypontok — egyúttal az egész mű váza — a következők: (a) *Ami adva van: Az Írás és a hitvallásuk autoritása.* — A teológia témája. — (b) *Isten megismerése. Isten ígéje és a hit: Isten általános és igazi megismerése.* — Isten önmagában és Isten a kinyilatkoztatásban. — A „teológia crucis”. — Ige és Isten Lelke. — A hit. — Az értelem. — A Szentírás. — (c) *Isten műve: Isten istensége.* — Isten akarata és emberre vonatkozóan. — Az ember a bűnben. — Az ember Isten és a Sátán között. — Az ember Isten haragja alatt, — Isten a Jézus Krisz-

tusban. — A Háromság. — Jézus Krisztus mint Kiengesztelő és Megváltó. — A hitből való igazság. — Törvény és evangélium. — Isten kegyelmének szabadsága. — Isten népe. — Az egyház mint *communio sanctorum*. — Az egyházi szolgálat. — Az igazi és az empirikus egyház. — A szentség. — A keresztség. — Az úrvacsora. — A végső dolgok. — A könyv függeléke Luther viaskodását mutatja be két nehéz újszövetségi textussal („...és ha egész hitem volna is” 1 K 13:2 szeretet és üdvbizonyosság, 1. Jn 4:17a), s ezen keresztül bepillantást enged a reformátor teológiai műhely-titkaiba Luther etikájának csupán alapjai és kiindulópontja kerül tárgyalásra. Hiányzik részletes etikája, benne a Hegyi Beszéd lutheri értelmezése és az Isten kettős kormányzásáról szóló, sokat vitatott tanítás. Nem szerepelnek különösebben Luthernek a történelemre és Isten történetformáló munkájára vonatkozó teológiai felismerései sem. „Szeretném Luther etikáját még egyszer feldolgozni és mint kiegészítést majd ehhez a könyvhöz csatlatva kiadni” (9).

Még sem kísérelhetjük, hogy a felsorolt valamennyi, szinte az egész teológia területét átölelő, témakörön végighaladjunk ismertetésünkkel. Althaus súlypontképző módszerét követve ezért három témát választunk ki ebből a „teológiai óceánból”, hogy valami ízelítőt mégis kapjunk a reformátor életelevení, termékenyítő gondolataiból és avatott interpretátorának közvetítő szolgálatából. Ez a három témakör azonban — a „teológia crucis”, Isten istensége és a törvény-evangélium kérdései — nem valamilyen mellékes részletek, hanem az egész lutheri tanítás fő tartópillérei.

1. Közismertek Luthernek a téves és az igazi teológiáról, a „kereszt teológiájáról” és a „dicsőség teológiájáról”, tett megállapításai. De kevésbé ismert, mit ért ezeken a reformátor.

A „*theologia gloriae*” Isten téves megismerési módja és az ember hamis erkölcsi magatartása egyszerre: Istent közvetlenül, a teremtés műveiből akarja megismerni, tehát a „*theologia naturalis*” és a metafizika útján, de ezek soha nem vezetnek el igazán Istenhez; a másik oldalon ez a teológiai magatartás az ember önteltsége, önigazsága, saját cselekedeteiből megigazulni akarása, — de ez az út épp oly kevésbé vezet el Istenhez, mint az előbbi. Ezzel a téves teológiával (megtestesítője elsősorban a pápaság tana) Luther a „kereszt teológiáját” állítja szembe. Istent csak Krisztusban, mégpedig az emberré lett, megfeszített Krisztusban ismerhetjük meg igazán! Az ennek megfelelő, helyes emberi magatartás pedig Krisztus halálának átélése önző énünk halálraadásában és a bűnbocsánatból való megújulásban. „Luther teológiájának a legmélyebb részéhez tartozik, hogy a vallásos intellektualizmus és a moralizmus belső rokonságát, sőt azonosságát ismerte fel, s mindkettővel a keresztet állítja szembe. A kereszt egyszerre törí szét a természeteti teológiát és a természetes éthosz öntudatát” (36). Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Istent sohasem lehet csupán teoretikus módon megismerni, hanem csak egész egzisztenciánkkal, együtt meghalva és együtt feltámadva Krisztussal a bűnbánat és a hit eseményében.

Így adja meg a „*sapientia crucis*” a helyes mértéket Isten valóságának, kegyelmének, üdvözítésének, a keresztyén új életnek és az egyháznak igazi megismeréséhez. Ezek — a keresztfeszített Krisztus isteni dicsőségéhez hasonlóan — mind el vannak

rejtve szemünk látása elől, egyedül csak hitben ismerhetők meg. Isten hatalma Isten „gyengesége” alá van rejtve; kegyelme érzéketlen „távolságának” és haragjának átélése alá; Krisztus uralma megalázottsága alá; Isten gyermekeinek megváltottsága, új élete gyarlóságai, elbotlásaik alá; s végül az anyaszentegyház maga is bűnök, szakadások és tévtanok takarója alá. E mögé a látható külső takaró mögé csak a hit „lát”. Az egész földi keresztyén életet, egész teológiánkat és keresztyén egzisztenciánkat szemünk külső látásának és hitünk mélyebb, igazi látásának ez a megmaradó, állandóan kísértést jelentő „magasfeszültsége” jellemzi. A hit ez: mindig újra „ráállni” Isten ígéjére és az ígére épülő hit mélyebb megismerésére, szemünk és értelmünk másféle látásával szemben; Krisztus keresztyén felismerni Isten nagyságát, irgalmát, bűneink bocsánatát és új, örök életünket. A „nem” alatt Isten mély, titkos „igenjét”. A „theologia crucis” tehát lényegében a hitigazság és a megigazultság paradoxitásának teológiája.

2. Miért éppen így, Krisztus emberségében, ismereti meg Isten magát velünk? És miért csak természetesen élünk halálán keresztül vezet új életre? Mert ez a cselekvési mód következik Isten lényegéből, ebben más, ebben rejlik „Isten istensége”.

Isten Isten-volta azt jelenti, hogy Ő a Teremtő, mi pedig a világgal együtt teremtményei vagyunk. Isten kezdetben és azóta is szüntelenül teremt: mindenütt és mindenben egyedül Ő munkálkodik, — még a Sátánban és gonoszokban is. A hitetlenség számára Istennek ez a kikerülhetetlensége a legfélelmesebb, a hit „lát”. Az egész földi keresztyén életet, egész Egy ponton azonban megtörik Luther következetes gondolatmenete: magát a bűnt és a Sátán gonosz-ságát sohasem vezethetjük vissza Istenre!

„Luther tehát egyszerűen meghagyja az ellentmondást Isten mindent-munkálásáról szóló meggyőződése és az embernek a bűnért való felelőssége között, s ezzel minden teológiai logicizmussal szemben Isten és a mi egzisztenciánk titkáról tesz tanúságot” (107).

Isten Isten-volta az emberre nézve csupa adakozó szeretet. Isten lényének igazi titka az, hogy *közi magát* teremtményeivel, a sajátját adja nekik. „Tulajdonságai” teremtő jellegűek: szeretete, szentsége és igazsága ugyanezeket az emberben is megteremti. Isten tehát nemcsak testi-szellemi javainkat adja; szeretetének igazi cselekedete az, hogy *Jézus Krisztusban önmagát, a saját isteni lénye igazságát, szentségét és szeretetét adja nekünk*. A második és harmadik hitágazat szorosan odatartozik tehát Isten teremtő — más módon, de ugyancsak teremtő — isteni lényegéhez. *A kegyelemből, hit által való megigazulásban* szintén Isten teremtő cselekvése megy végbe, mégpedig a teremtés mindkét jellemző vonásával: Isten a „semmitől” (*ex nihilo*) teremt itt is; és Isten a halálból teremt életet, tehát az „ellenkező látszat alatt” (*sub contraria specie*) cselekszik itt is. Isten a megigazításban „a semmitől teremt”: az érdemtelen bűnöst teljes egészében Ő igazítja meg ítéletében, és teremt ezáltal újjá is. S miközben a törvény ítéletével összetöri, a bűnbánat belső halálába küldi a bűnöst, evangéliumával mégis új életre támasztja fel; tehát valóban az „ellentét látszata alatt” teremt. „Luther a megigazulást kifejezetten a paradox isteni teremtés vonásai közé sorolta be. A bűnös megigazítása Isten eme stílusának különleges eseteként szerepel. A teremtés-gondolatban van a döntő végső oka annak, ahogyan Luther a megigazulást, a *sola fide-t* érti” (111). Aki a saját erkölcsi erőfeszítésével akar igazza lenni Isten előtt, az tehát a Teremtő helyére tolakszik fel. „Igaz-voltunkat megteremteni, a bűnt elpusztítani, életet adni — ez egyszegedül a Teremtő műve” (115).

Luther megigazulástanának végső nyitja tehát ez: egyedül Isten a Teremtő! „Csak a megigazulásnak ez az értelmezése vet igazán számot az ember teremtmény-voltával. A bűnös megigazítása az „*ex nihilo*”, „*sub contraria specie*” isteni teremtésnek magasztos, különleges esete” (118).

3. Hogyan megy végbe az emberi életnek a bűnös elvesztéséből, a „lelki halálból” való újjáteremtése?

Erre a kérdésre felel Luther teológiájának egyik leg-döntőbb része: *tanítása a törvényről és az evangéliumról*.

Isten az *ige* felhasználásával végzi el művét az emberben (mert lényegében a keresztség és az úrvacsora is „*verbum visibile*”). Az *ige* pedig a törvény és evangélium kétféle alakjában jön hozzánk,

A *törvény* igazi mivolta szerint Isten szeretetének a kifejeződése, ugyanúgy, mint az evangélium; protológiai és eszhatológiai értelemben az ember kezdeti és végső, tökéletes életállapotát állítja elénk. Ebben a formájában nincs sem lényeges különbség, sem feszültség a törvény és evangélium között, hiszen mindkettő Isten kegyelmes akaratának kifejeződése. A törvény és evangélium *feszültsége*, ellentétes funkciója abban a pillanatban lép elénk, amikor a *bűnös emberrel* kerülnek kapcsolatba. Itt — tehát a bűnbeesés és a végső ítélet közötti üdvösségtörténeti időszakban — a törvény szava a bűnös ellen forduló isteni követeléssé és egyúttal elítéléssé, kárhozzátássá is válik. Az *evangélium* viszont „*áttöri*” a törvény ítéletét, Isten megbocsátó szeretetét hirdeti Krisztusért az érdem nélküli, elvesztett bűnösnek. Ilyen vonatkozásban tehát „a bűnös megigazítása a törvény ellenére, *contra legem* történik; s az evangéliumot *contra legem* kell hinnünk” (223). Az evangélium kegyelmének hirdetése feltételezi, de egyidejűleg át is töri a törvénynek kárhozzátó, emberi öngazságunkat és önteltségünket összezúzó ítéletét. Felelem és hitre indít, viszonszeretetre ébreszt Isten irtánt — ezzel végzi el az egzisztenciális újjáteremtés művét a szívünk mélyén, emberségünk végső alapjainál.

Törvény és evangélium *nem az ige elkülöníthető két része*, ahogyan ezt — Luther tanításának félre-ismerésével — általában érteni szokták (pl. „*Öszö-vetség — törvény, Újszövetség — evangélium*”). Anynyira nem így áll a dolog, hogy az evangéliumi történet, sőt az ennek szívét alkotó golgothai kereszti ígéje maga is lehet egyszerre törvény és evangélium — a bűnös számára! Amennyiben a Jézusban megtestesült igazi embertől való távolságunkat és Isten végtelen szeretete iránti hálátlanságunkat leplezi le, maga az evangéliumi történet válik megítélő törvényvé, bűneink kárhozzátójává. De amennyiben Istennek hozzáánk, méltatlan és elveszett bűnösökhöz le-hajló irgalma nagyságát prédikálja, s ezzel bízó hitre indít, ekkor már az evangélium ígéje, megigazító és újjáteremtő evangélium! A teljesen és igazán hirdett *ige* maga gyakorolja szüntelenül — a Szentlélek jelenléte által — ezt a kettős funkciót.

Isten törvényének fő munkája — a bűnös emberre nézve — tehát az, hogy mindig újra előkészítsen az evangélium meghallására és befogadására, hogy „*paidagógos eis Christon*” legyen. A keresztyén élet „*transitus semper a Mose ad Christum*”: odamenekülés a bűntudatból, a törvénytől felkeltett bűnbánatból az evangélium vigasztalásához, a bűnbocsánathoz. Ez a törvény híres lutheri „*theologicus usus*”-a, igazi szolgálata.

Látunk kell azonban, milyen nagyra értékeli Luther a *törvény evlági szerepét* is (*usus civilis*). Isten törvénye rejtőzik a felsőbbség, a szülők, a nevelők és a világi törvények fegyelmező, rendteremtő szolgálatában is. Általuk őrzi Isten a világban, a társadalomban, a családban a békességet (220). Luther ugyanakkor tud még a törvény szolgálatáról a *megigazult ember életében* is. Az „új ember” ugyan alapvetően szabad a törvény követelő szavától és ítéletétől: szabadon és önként, belső indításra cselekszi Isten akaratát, szolgál minden embertársának szeretetben (ez a híres lutheri „*libertas Christiana*”). De az ő-ember jelenléte, meglévesztő és félrevezető hatalma miatt az új életben is rászorulunk halálunkig a Tízparancsolat és az apostoli imperatívusok útba-igazító, korrigáló szolgálatára. „A parancsolatok (*Ge-bote*) a Szentlelket elnyert keresztyén számára is végzik azt a szolgálatot, hogy a „jócselekedetek” helyes felismerésére segítik és cselekvésre indítják” (236). A Tízparancsolatnak ezért nemcsak a megigazítás „előtt”, hanem „utána” is megvan a szolgálata. Luther kátéinak is ez az értelme.

Althaus ezzel — a lutheri „evangéliumi szabadság etikájának” lényeges megőrzése mellett — korrigálni igyekszik azt az élességet, amellyel *Elert* és mások a törvény minden ilyesfajta szolgálatát tagadták Luther teológiájában. Ezen a ponton viszont — az alapvető etikai fejtegetések után — megszakad ennek a teológiának a *keresztyén életre* néző ismertetése. Éppen azokban a kérdésekben, melyek ma olyan fontosak, érdekesekek, sőt izgalmasak lennének számunkra: a keresztyén embernek a társadalomban, a munkában és földi hivatásban és a családi életben való szolgálata, továbbá az egyháznak a világban való helye, végzendő munkája és érte való felelőssége kérdéseiben. Ezt a hiányt csak sajnálhatjuk, mert hiszen így *Luther teljes teológiájának igen lényeges részei nem jutnak még szóhoz*; sőt ezen a módon nagyon könnyen egyoldalú képet is nyerhetnénk a reformátor teológiai gondolkodásáról. Ezért nagyon várjuk, és mint szükséges kiegészítést elengedhetetlennek tartjuk, a neves szerző által megígért, ezt a tételt folytató művét *Luther etikájáról*.

Ismertetésünk befejezéséül még annyit: ha a protestantizmus ma élő legnagyobb teológusai is megvallják, milyen sokat tanultak a wittenbergi reformátor ige-teológiájából, és látjuk Luther tanításának frissességét, termékenyítő hatását a XX. század teológiájának széles területein, akkor még a vele egyet nem értők vagy nem mindenben egyetértők számára is nagy nyereség és gazdagodás, közelebbről megismerkedni ennek a „teológiai óceánnak” távlatáival, mélységével, gazdagságával. Ebben avatott vezető, hasznos tanácsadó és a legtöbbször egyszerűen csak alázatos közvetítő ez a nagy munka: engedi, hogy Luther maga szóljon, és a reformátor szolgálatán keresztül szóljon hozzánk Isten ítéelő-kegyelmező igéje.

Dr. Nagy Gyula

Hermann Schuster:

*Das Problem der Sakramente, Taufe und Abendmahl.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960. 76. l. DM. 4.50. A „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte” című sorozat 229/30. sz. füzete.

Tárgyilagos, nyugodt, világos előadásban H. Schuster az utóbbi évek egyik legalaposabb dolgozatával ajándékozott meg bennünket a szentségek, különösen az úrvacsora sokat vitatott problémájáról, beleértve az úrvacsorai közösség kérdését is. A szerző a bibliai-exegetikai és a patrisztikai anyag igen gondos elemzésén keresztül érkezik el a reformátorokhoz, majd a kérdés legfrissebb teológiai irodalmához. Vallástörténeti adatok gondos kiértékelésére, különösen a misztériumvallások ide vonatkozó adatainak kezelésére *Heitmüllertől* tanulta a legtöbbet, akit szívesen idéz is. Alapfelfogását abban lehetne összefoglalni, hogy a sakramentumok teológiájának története egy évezredes szívós és nem eredménytelen harc története azért, hogy a sakramentumokban rejlő idegen vallási elemeket az Evangélium áthassa, feloldja, személyessé és lelkivé tegye, mintegy megkeresztelje.

Különösen a reformáció jelentett fontos lépést előre ezen az úton. Schuster úgy látja, hogy maga *Luther* éppen a szentségekről szóló tanításában sajnos nem tudott egyszer s mindenkorra elszakadni ókori és középkori képzetektől. Ennek egyik okát abban látja, hogy *Wittenberg*, az elmaradt, mezőgazdasági hátréru kisváros reformátori mozgalmának konzervatívabbnak kellett lennie, mint ugyanennek a mozgalomnak azokban az erősen polgárosult városokban, ahol *Zwingli*, *Bucer* és *Kálvin* tevékenykedtek. Másik okként említi Schuster azt a megriadást, amit *Lutherben Münzer* Tamás és a rajongók radikalizmusa keltett. *Luther* pl. megelégedett azzal, hogy a keresztség szentségére nézve egyszerűen lefordítsa a német nyelvű liturgia számára a régi latin liturgiát, meghagyva abban az *abrenuntiatio* és az *exorcizmus* masszív-mágikus részleteit is, valamint azt is, hogy a kereszttel lelkész kérdéseket tesz fel a keresztelésre odavitt

csecsemőnek, megtagadja-e az ördögöt, annak minden művét és egész lényét, hiszi-e az apostoli hitvallás főcikkelyeit és akar-e megkereszteltetni? Az igent persze a keresztszülő mondta a csecsemő nevében a sok-sok kérdésre. Ezen a ponton *Bucer* akkoriban elég merész újjítása abban állt, hogy mindössze a szülőkhöz és keresztszülőkhöz intézett egy kérdést: a keresztyén hitben akarják-e a gyermeket felnevelni? *Bucer*, *Zwingli* és *Kálvin* elhagyták az *abrenuntiatio*t és az *exorcizmust*. Átvették ezt az újítást a német evangélikus egyházak közül is néhányan, így *Württemberg*, *Hessen* és *Pfalz* egyházai.

*Luther* hasonló konzervativizmusa az úrvacsora terén még hátrányosabban éreztette hatását a reformáció előrehaladása és egysége szempontjából. Bár *Schuster* tudatában van, hogy „egy fiatal és egy idősebb *Luther* megkülönböztetése főbenjáró bűn az uralkodó *Luther-felfogás* szemében”, mégis bátran és rendkívül csattanósan mutatja fel a szövegekből ezt a különbséget. „Az egyház babiloni fogságáról” írt ifjúkori művében *Luther* megkülönböztette az úrvacsorában a testamentumot és a sakramentumot. Az előbbi az Isten ajándékát közlő ige, az utóbbi a külső jegy. A kettő közül akkor még annyira az ígét tartotta *Luther* a lényegesnek, hogy tanítása „szerint szükség esetén a külső jegyet az ember el is nélkülözheti. Hivatkozott itt *Luther Augustinusra*, aki szerint a hit az, ami számít: „Higyj és már ettől!” *Luther* ekkor még szívesen látta az úrvacsorában *Augustinussal* együtt a „látható ígét”. *Schuster* *Luthernek* ezt a felfogását tekinti „genuin reformátori-nak”, mert szerinte az szabadít meg mindenfajta sakramentális mágiától és babonáskodástól, ha az üdvözítő erőt a kegyelem evangéliumának tulajdonítjuk, amelynek a szentségek pusztán látható jegyei.

Szépen látja érvényesülni szerzőnk ezt a felfogást *Luthernek* „*Sermon von Beicht und Sakrament*” című 1524-ben írt művében is. *Luther* itt a szentséggel élés helyes módjáról szólva főleg kettőt emel ki, az úrvacsorázás előtt a bűnbánatot, utána pedig a tevékeny felebaráti szeretetet. „Vedd, egyél és igyál!” — fejtegeti *Luther* — „azt jelenti ez, hogy olyan komolyan odaadod magad egész életteddel, ahogy *Krisztus* tette veled ezekkel a szavakkal. Így kell hát szólnunk felebarátunkhoz: »Nézd, kedves testvérem, én vettem az én Uramat, ő az enyém és velem az enyém minden bőség és teljesség; nos vedd te is azt, ami az enyém, legyen mindenem a tiéd, azt akarom, hogy a tiéd legyen, és ha szükséges, hogy meghaljak érte, akkor meg akarom tenni azt is.«” A gyönyörű részletet, amelyből idézetünket vettük, *Schuster* és munkatársai felvették „*Quellenbuch zur Kirchengeschichte*” című gyűjteményükbe *Zwingli*, *Kálvin* és a *Heidelbergi Káté* egy-egy rövidebb úrvacsorai megnyilatkozásával együtt. A könyv megjelenése után a kiadó felháborodott levelet kapott a *Braunschweig-i Lutheránus egyház* egyik *Oberlandeskirchenrat-jától*, amelyben az a könyvet „alattomos támadásnak” bélyegzi ama *lutheránus tanítás* ellen, hogy *Krisztus* az úrvacsorában valósággal jelen van (holott ezt a református tanítás is vallja), és erősen rossznéven veszi, hogy a *Luthertől* vett részlet mellett három református idézet is helyet kapott a gyűjteményben.

Azt a lelki beállítottságot, amelyet ez a levél tükröz, nevezi *Schuster* „*túl-lutheránusnak*” (*Überlutheraner*) és ezt a nagyon elterjedt indulatot teszi felelőssé azért is, hogy a német evangélikus egyház hivatalos bizottsága által sok évi nagyon komoly munka árán kidolgozott ún. *Arnoldshaini Tétel*ek végül alighanem eredménytelenek maradnak, nem teremtik meg a *lutheránusok* és *reformátusok* közötti úrvacsorai közösséget. A „*túl-lutheránusok*” ui. az *Arnoldshaini Tételeket* a legélesebben elutasították.

Tanulmánya további részében *Schuster* gondosan elemzi az *Arnoldshaini Tételekkel* kapcsolatban megjelent, részben magvas, részben szenvedélyes vita-irodalmat. Megismerjük az olyan higgadt állásfoglalásokat, mint a *Hans Grass-é*, de a „*túl-lutheránusok*” érveit és vitatkozásuk modorát is.

Dr. Bucsay Mihály

Walter Birnbaum:

*Organisches Denken*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960. 43 l. DM. 2.40. A „Sammlung gemeinverständlichlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte” című sorozat 231. füzeté.

Walter Birnbaum fenti előadását Münchenben azon a díszgyűlésen tartotta, amelyet Albert Schweitzer tiszteletére rendeztek 85. születésnapja alkalmából. A szerző arra vállalkozik, hogy felmutassa Schweitzer gondolkodásmódjának, alapszemléletének elődeit. Evégből megkülönböztet egymástól egy „organikus-konjunktív”, továbbá egy „mechanikus-diszjunktív” gondolkodásmódot, az ún. mechanikus szemléletmódot csak mint az organikus szemlélet keretei között elhelyezkedő alkatrészt, alárendelt szerepben jöhet számításba. Az organikus szemléleti mód ismertebb képviselői között szerepelnek Schweitzer előtt Birnbaumnál *Goethe, Carus, Fichte, Shelley, Schleiermacher, Kierkegaard, Driesch, Spann*. Egyaránt megtalálja mind a két szemléleti módot a szerző a fiatal *Barth* Károlynál, és szerinte csak az idős *Barth* teológiai gondolkodásában vált egyre túlnyomóbbá a dialektika helyett a szintézis. Egészen organikus szemléletű teológusnak tartja Birnbaum a dogmatikában *Heinrich Vogelt*, a gyakorlati teológiában pedig *Otto Haendlert*. Nagyobbak mellett Birnbaum megpróbálja kiánsni a feledés porából olyan, szerinte organikus gondolkodókat is, mint *Ignaz Thanner, Theodor Albert Liebner* stb.

A másik oldalon, az ún. mechanikus szemléletmód teológusainak sorából Birnbaum főleg saját tudomány-szakjának, a gyakorlati teológiának, különösebben a homiletikának néhány ismertebb képviselőjét sorolja fel és jellemzi is őket egy-egy találó idézettel. Az az „exakt” módszer, amelynek kedvéért ezek feladták az „organikus” szemléletmódot, Birnbaum szerint a homiletikában mint „történeti-kritikai” és „lélektani” módszer ismeretes. Találkozunk az ily módon elmarasztalt gyakorlati és bibliai teológusok sorában *Achelis, Niebergall, Holtzmann, Dorner, Heinrici, Bernouilli* nevével, vagy a *Drews*-éval, aki azt vallotta, hogy a homiletika professzorához kizárólag az ígértetés történetének a kutatása és tanítása illik, míg a prédikálás megtanítására ott vannak a „Predigerseminar”-ok.

Birnbaum dolgozatának ez a része tanulságos és gondolatébresztő. Szerzőnknek erősebb oldala a bírálata, mint az ún. „organikus” szemléletnek a pontos jellemzése. A kép, amit erről az utóbbiról rajzolni próbál, meglehetősen elmosódott. Inkább sejteti, hogy mire gondol, mintsem plasztikusan ábrázolja. De míg ezekben a kritikai fejtegetésekben részben a jószándékú lelkesedés, részben a doktrinár köd elfedi az itt-ott mutatkozó túlzást és aránytalanságot, addig a sokkal gyengébben sikerült befejező részben a szerző ábrándos természetmisztikába csap át, *Rudolf Stirnert* emlegeti, és recepteket ad a természettel való egyesüléshez. Mintha Schweitzer emlegetése itt már pusztán ürügy lenne néhány kuriózus saját gondolat előadására. Birnbaum nem látja a megfelelő szoros összefüggésben a teológia egyházi és tudományos feladatát, talán éppen azért, mert a mód, ahogv súlyos témáiá-hoz hozzányúl, sem nem elég „exakt”, sem nem elég „organikus”.

Dr. Bucsay Mihály

Kurt Goldammer: *Der Mythos von Ost und West*

Eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1962, 111 l. Glauben und Wissen 23.

Goldammer tudatosan azt a célt tűzi maga elé, hogy egy politikai dogmává nőtt földrajzi mítosz megcáfoljon, amely a világtörténelem egyik nagy tragédiája lett.

A szerző a könyve első részében nyomon követi a Kelet—Nyugat ellentétének „történetelőtti, poli-

tikaelőtti, tudomány- és rációelőtti magatartását, élményét” és mítoszáat, amely később a racionális gondolkodás és argumentáció segítségével a történelmi valóságról egy pseudotudományos képet rajzolt. A Kelet—Nyugat ellentét mítoszára *Herodotos*nál bukkanunk rá első ízben. A „nyugati történetírás atyja” feljegyzi, hogy a perzsák szerint a görögök a főbűnösök az ellenségeskedés elkezdésében, mert egy asszony miatt háborút indítottak. A görögök viszont *Heléna* elrablásában az emberi személyiség és méltóság megsértését látják és a perzsákat okolják az ellentétért. Tény az, hogy *Herodotos* volt az első, aki klasszikusan megfogalmazta ezt az ellentétet, amely már előtte is régtől fogva kísértett. A történelmi valóság az, hogy a Kelet és Nyugat között kezdettől fogva kulturális, vallási és politikai kapcsolatok voltak, amelyek időnként mitikus és apokaliptikus méretű ellenségeskedésekké fajultak.

A könyv második részében a szerző lefejt a mítosz ruháját a Kelet—Nyugat történelmi kapcsolatairól. A Kelet és Nyugat közti különbség nem lényegi különbség, hanem a kultúra különböző formáinak és fokainak a különbsége. A Kelet másfélesége a mi európai múltunknak is egy része. A történelem folvamán a határok Kelet és Nyugat között sokszor változtak, amióta megcáfolhatatlan tény, hogy a földgolyónk gömbölyű, minden sematikus elhatárolása két valóságnak illuzórikussá válik. Keleten és Nyugaton egyaránt döntő valóság az ember, aki Isten előtt, a történelem Ura előtt egymásért felelős.

Dr. Kocsis Elemér

Az Akadémia Irodalomtörténeti Intézetének vállalkozása a XVII. századi magyar versek kiadásáért

Nagy jelentőségű vállalkozást indított meg a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet a Régi Magyar Költők Tára sorozat továbbfolytatásával XVII. századi magyar verseink kiadására. A Régi Magyar Költők Tára c. kezdeményezés 1877-ben indult meg és 1930-ig közreadta egy kötetben középkori és hét kötetben 1577-ig bezárólag XVI. századi magyar verseink jelentős részét, éspedig az I—VI. kötetet *Szilády Áron*, a VII. kötetet *Szilády Áron* és *Dézsi Lajos*, a VIII. kötetet *Dézsi Lajos* jegyzeteivel. Legcélzerűbb lett volna a kiadás a hiányzó XVI. századi rész pótlásával folytatni s csak ennek megtörténte után fogni hozzá a XVII. századi anyag közreadásához. Ez a megoldás azonban még számos évre előadta volna a XVII. századi anyag kiadását. Haladó hagyományaink kutatása során azonban egyre inkább előtérbe került a nemzeti függetlenségi küzdelmek, vezetesen a *Böcskay, Bethlen*, a *Rákócziak* korának, majd a kuruc korszaknak egymással összefüggő költészete s ez érlelte meg az elhatározást, hogy addig is, míg a sorozat XVI. századi része befejezhető lesz, a XVII. századi rész közreadásához kell haladéktalanul hozzáfogni.

A kiadás előkészítését 1952-ben *Klaniczay Tibor* kezdte el, majd 1953-tól ugyanő és *Stoll Béla* végezték jelentős kutató gárda segítségével. Az anyag összegyűjtésében részt vett *Angyal Andre. Bán Imre, Bárdos Lajos, Borzák István, Bisztray Gyula, Busa Margit, Csáji Pál, Csapodi Csaba, Csík Pál, Czeglé Imre, Esze Tamás, Fülöp Géza, Holl Béla, Jenei Ferenc, Kiss Sándor, Komlouszki Tibor, V. Kovács Sándor, Marek Zsuzsa, Pongrácz József, Varga Imre* és *Windisch Eva*. Sikerült is e munkaközösség közreműködésével a XVII. század költészeti anyagát három év alatt megközelítő pontossággal összegyűjteni. A kutatás kiterjedt a hazai és külföldi (Csehszlovákia és Erdély) nagy könyvtárakban található kéiratokra, daloskönyvekre, régi magyar nyomtatványokra, valamint a XVII. századi magyar versek összes publikációira. Az anyag-

gyűjtéssel párhuzamosan folyt az egyes énekek nyilvánartásba foglalása s ekként a XVII. századi magyar költészet megközelítőleg teljes kataszterének összeállítására, mely 1955 elejére készült el. Csak ezután indulhatott meg az anyag rendszerezése és kötetekbe való beosztása. Ekkor lett nyilvánvalóvá, hogy a XVII. század versanyaga a hozzá szükséges jegyzetapparátussal együtt mintegy 15 nyomtatásos kötetet fog kitenni olyformán, hogy a sorozatból ki fognak maradni a század legjelentősebb költői, mint *Rimay*, *Szenczi Molnár*, *Zrínyi* és *Gyöngyösi*. Az ő beillesztésük munkásságuk méretei folytán szétfeszítené a sorozat átlagköltőkre szabott kereteit. Különbözik is *Rimay* és *Gyöngyösi* költészete tudományos igényeket is kielégítő kiadásokban már megjelent, Zrínyi összes műveinek kritikai kiadása folyamatban van, Szenczi Molnár költői műveinek kiadása pedig nemcsak irodalomtörténeti, hanem nyelvészeti és zenetudományi szempontból is küszöbön álló feladat.

Az 1. kötet 1959-ben jelent meg. Tartalmazza a 15 éves háború, Bocskay és Báthory Gábor korának énekköltészetét 1613-ig. E kezdő kötet indulási időpontját nem lehetett 1600-ra fixírozni, mivel ez év egy összefüggő eseménysorozat, az 1593-ban megindult 15 éves háború korát vágná ketté, ezért a történeti énekek közlésénél e korszak kezdetéig, 1593-ig kellett visszanyúlni. A felölelt anyag változatos, visszatükröződnek benne a magyarság nagy élményei: a hosszú török háború pusztításai felett érzett fájdalom, a havasalföldi hadjárat győzelmei által támasztott optimizmus, Győr visszavételének öröme, *Báthory* Zsigmond fejedelem véres uralkodásának feszültségei, a Bocskay István tragikus halálán érzett igaz gyász s a *Kátai* kancellár személye körül gomolygó féktelen szenvedélyek. A szerzők is igen különbözőek. *Homonnay* István és *Bálint*, *Rákóczi* Zsigmond, *Báthory* Boldizsár, *Illésházy* István és *Ecsedi Báthory* István főnemesek, míg *Ádám* János tekintélyes városi polgár. A versek nagy tömege azonban pennaforogató prédikátoroktól való. Akad közöttük kiemelkedő személy, mint *Magyari* István. Mégis nagy részük, mint *Egri* Miklós, *Gyarmati* Imre, *Debreceni* S. János, *Bornemisza* Váncsi Menyhárt, *Detsi* István, *Földvári* Ambrus, *Besenczi* Imre, *Tolnai* István csak középszerű s alig ismert személyek. *Sárosi* Márton és *Budai* Péter deákok voltak. Jellegzetes csoportját képezik a szerzőknek a rabok. Ilyenek *Wathay* Ferenc végvári vitéz és *Daróczi Király* Imre prédikátor. Az előbbi írta a kötet leghosszabb és legjellegzetesebb költői művét. *Nagy* Péter és *Lakatos* Péter megszentenciázott rabok a siralomházban írták sajátos börtönénekeiket. Sok vers szerzője ismeretlen. Közös jellemzője e költészetnek, még a főrangúakénak és polgári helyzetűekénak is a mély istenfélelem. Az itt közreadott 117 darab versek szinte mindegyik darabja leheli magából a prédikátorok szemléletét és megtestesíti azok stílusát. E kötetet *Bisztray* Gyula, *Klanciczay* Tibor, *Nagy* Lajos és *Stoll* Béla rendezték sajtó alá. A dallamokat *Csomasz Tóth* Kálmán szerkesztette.

Időrendben másodikul a 3. kötet kiadása következett 1961-ben. E kötet a XVII. század összes névtelen vagy csak pusztán névről ismert szerelmi verseit tartalmazza. Kimaradtak e gyűjteményből a közismert szerzők ilyen tárgyú versei, melyek a később sorra következő kötetek anyagába kerülnek bele. A közreadott 282 ének műfaji határai szélesek, nemcsak a szűkebb értelemben vett szerelmi énekeket öleli fel, hanem a házase néneket, vénleánycsúfolókat és lakodalmas verseket is. A kötet alsó időhatárát itt sem lehetett 1600-ra merevíteni, mivel számos ének még a XVI. század utolsó két évtizedében keletkezett s a XVIII. századi forrásokból is közölni kellett azokat a költeményeket, melyek még az előző évszázadban szereztek. E változatos érzelmi hangoltságú, gyakorta sikamlós szövegű versek nyomtatásban soha sem jelentek meg, hanem kéziratok gyűjteményekben vagy másolatokban forogtak közkézen. Szerzőik ismeretlenek. Belőlük egy irodalom alatti külön világ bontakozik ki. Megismerhetjük a magyarság leghányatottabb évszázadának erkölcsi szemléletét, illemléfogását, társadalmi

szokásait, szerelmi érzésvilágát, erotikáját, izlését és gondolkodását az élet legszubjektívebb területén leplezetlen nyíltsággal és őszinteséggel. A kötet anyagának összegyűjtésében a fentebb már említettek mellett részt vettek még *Domokos* Pál Péter, *Kocziány* László, *Pesovár* Ferenc, *Újváry* Zoltán, *Pogány* Péter, *Csanádi* Imre, valamint a jegyzetapparátus kiegészítésében *Kiss* József. A sajtó alá rendező *Stoll* Béla volt.

A sorozat harmadik darabjaként a 2. kötet 1962-ben jelent meg. Benne a század első harmada három költőjének, *Pécseli Király* Imrének, *Miskolczi Csujak* Istvánnak és *Nyéki Vörös* Mátyásnak versei jelentek meg. Mindegyik költő egy sajátos irány képviselője. *Pécseli Király Imre* Szenczi Molnár Albert baráti köréhez tartozott. Kritikai szövegben közölt 15 költeménye nem éri el Szenczi Molnár művészi színvonalát, mégis azok a késő humanista kor legjellegzetesebb alkotásai közé tartoznak s közülük négy a református egyház énekeskönyvének keretében ma is él. *Pécseli Király* verseiről eddig is tudott az irodalomtörténetírás, azoknak kritikai kiadása azonban nem állott rendelkezésre. Elismeréssel kell adoznunk *Klanciczay* Tibornak, aki tisztázta *Pécseli Király* életrajzának néhány homályos részletét és rendet teremtett a neki tulajdonított énekek zavarában, kimutatván egyebek között, hogy a „Dicsőült helyeken” kezdetű ének nem *Pécseli Király*nak, hanem *Kanizsai Pálfi* Jánosnak a műve. *Miskolczi Csujak* István több mint háromszáz éves latens élet után e kötetben tűnik fel első ízben, mint magyar költő. Művei mind e ideig kéziratban lappangtak s nem tartotta azokat számon az irodalomtörténet. Az ortodox konfesszionalista és antipuritánus *Miskolczi Csujak* egyházkormányzati és közéleti szerepléséről eddig is ismerős volt, most azonban megismerjük magyar és latin nyelvű verseinek teljes gyűjteményéből a provinciális típusú alkalmi költőt is, valamint azt a szerepet, amelyet akkoriban a költészet a társadalom életében betöltött. A katolikus *Nyéki Vörös* Mátyás mind művei terjedelmét, mind azoknak színvonalát tekintve eléri, sőt meg is haladja két társát s ezen felül úttörő szerep is jut neki irodalmunkban. Ő a magyar barokk költészet első korai képviselője, e révön egy új nagy stílus kezdeményezője. E harmadik kötet sajtó alá rendezői *Jenei* Ferenc, *Klanciczay* Tibor, *Kovács* József és *Stoll* Béla voltak. A dallamokat *Papp* Géza állította össze.

Mindegyik kötethez gazdag kritikai-filológiai jegyzetanyag járul, mely részletesen kiterjeszkedik a szerző életrajzára, összekötéseire, levelezésére, teljes irodalmi működésére, versei lelőhelyeire, előéletére, esetleges variánsaira, verstechnikájára és filológiai jellegzetességeire. Az egyes énekek élén a dallam is megtalálható, már amelyik ilyenre rendelkezett. A kötetek végén gazdag illusztrációs anyag van, mely főként az énekek kéziratát és nyomtatásos emlékeit sorakoztatja fel. E sorozatban megjelenő versek tekintélyes része mind ez ideig sohasem, vagy csak ma már fellette ritka nyomtatványokban jelent meg. Ha némelyiket publikálták is, különféle folyóiratokban szétszórva igen körülményesen közelíthető meg. A sorozat most végre lehetővé teszi a kérdéses korszak teljes költészeti anyagának tudományos vizsgálatát. A Régi Magyar Költők Társasága XVII. századi kötetait nagy haszonnal forgathatja az irodalomtörténész, nyelvész, historikus, művelődéstörténet-kutató, de különösen kell, hogy érdekeljék azok egyháztörténészeinket s általában a művelt protestáns embereket, mert a XVII. század irodalmi és szellemi élete felett még uralkodó a vallásos szemlélet s ebben is vezér szerepet játszik a protestáns irányzat. Az énekek sora rengeteg adalékot szolgáltat a protestáns kegyesség és lelkeség tanulmányozásához is. Így illő megbecsülnünk irodalomtörténész gardánknak ezt az impozáns vállalkozását, mely egy irodalomtörténetileg eddig elhanyagolt korszak költészeti emlékeit tárja fel s teszi közzé. Természetesen azonban, hogy a sorozat legnagyobb hasznát mégis a magyar irodalomtörténeti analízis és szintézis fogja venni.

Dr. Kathona Géza

## Alapvető mű a XVI. századi magyar könyvdíszítésről

Soltész Zoltánné: *A magyarországi könyvdíszítés a XVI. században.* Akadémiai Kiadó. Budapest, 1961. Nagy 8° 195 lap + LXXII tábla.

Könyv- és művészettörténeti irodalmunkban ez az első mű, mely XVI. századi magyar könyveink díszéről rendszeres, mélységben és szélességben jól áttekinthető, egyszersmind teljességre törekvő képet nyújt. Mivel a könyvnyomatás Magyarországon a XVI. században a humanizmus és a reformáció eszméinek terjesztését, s ebből kiindulva egy haladó polgári műveltség megalapozását szolgálta, számunkra érdekfeszítők azok a művészi megoldások is, melyek alkalmazásával könyvnyomatóink és kiadóink az új eszmék terjesztését előmozdították. Soltészné műve részletesen ismerteti XVI. századi magyar könyveink illusztrációit, címlapkereteit, nyomdászjegyeit, fejléceit, záródíszzeit, valamint iniciáléit éspedig úgy, hogy előbb nyomdánként számol be azok elterjedéséről, mestereiről, másolóról, majd részletes táblázatokba foglalja az egyes nyomdák díszzeit, végül pedig nagyszámú illusztrációban mutatja be azok legjellemzőbb és legszebb darabjait.

Igen becsesek azok a megállapítások, amelyeket XVI. századi grafikáink külföldi függőségeiről és típusairól olvasunk. Fametszetes könyvdíszítésünk elindulására döntő befolyást gyakorolt a bécsi grafika. Ennek nyomai kimutathatók Sylvester újtestamentuma illusztrációjának egy nagyobb csoportján, a Bécsből érkezett Johannes Strutiustól származó metszeten. Hoffhalter Rafael debreceni, nagyváradai és gyulafehérvári nyomtatványaiiban bizonyos önállósággal a bécsi Singriener-nyomda metszeteit másolta. A nagyszombati jezsuita sajtó fametszetes díszének egy része is Bécsből való. A brassói Honterus-nyomda könyvdíszítményeinél viszont a német reneszánsz könyvdíszítés egyik legfontosabb központjának, a *baseli* nyomdászműhelyeknek hatása érvényesült. Nyomdai grafikánk fejlődésére döntően befolyt a *wittenbergi* Cranach-művészműhely is. Szembetűnő e függőség a legtöbb korai kolozsvári nyomtatvány címlapkereténél és iniciáléinál. De Melius Herbarium-ának ugyanitt készült címlapképén, valamint Heltai Gáspár Císiso-ja planétasorozatán, nemkülönben Mantskovit Bálint mesterjegyén és Ljubljánából hozott ószövetségi illusztrációján már *frankfurti* hatás észlelhető. Huszár Gál nyomdászjegye genfi eredetre mutat, az ő és Hoffhalter Rudolf reneszánsz stílusú iniciáléin pedig félreismerhetetlenül megfigyelhető a *francia* grafika befolyása. Mindezen megállapításoknál Soltészné igen gondosan figyelembe vette az eddigi könyv- és művészettörténeti kutatás részleteredményeit, sőt azokat saját szétágazó megfigyeléseivel még lényegesen ki is szélesítette.

A külföldi nyomdaközpontok mellett Soltészné figyelme kiterjedt a külföldi nagy grafikusok hatásának lemerésére is. Megállapítása szerint az *ifjabbik Hans Holbein* Honterus díszítéseire, az idősebbik *Lukas Cranach* Strutiustnak Sylvester újtestamentumában lévő kálváriaképére, majd *Jacobus Lucius* közvetítésével a kolozsvári könyvillusztrálásra gyakorolt befolyást. Kimutatja, hogy XVI. századi kalendárium-illusztrációink a nürnbergi *Hans Sebald Beham* metszetei nyomán készültek, *Heinrich Aldegrever* János evangélistát ábrázoló képének bécsi másolatát Hoffhalter Rudolf Alsólendván használta, *Heinrich Vogt-herr* egyik címlapkerete Manlius János útján jutott el hozzánk, *Jost Amman* hatása Manlius ljubljánai ószövetségi illusztrációin és Mantskovit Bálint egyik nyomdászjegyen érvényesült, viszont a sárvár-újszigei és a nagyszombati nyomda metszeteinek egy része *Hans Rebell* és *Richard Atzel* művészetét hozták közel a magyar olvasókhöz.

Szerző szerencsés kézzel összegezi a magyarországi fametszés eddig ismert úttörőre vonatkozó adatokat. Hazai fametszőink sorában első helyen említi *Honterus Jánost*, ki baseli reneszánsz hagyományokat követett. Az általa metszett kapuzatzerű, reneszánsz és népi elemekből összeállított címlapkeretek a magyarországi könyvdíszítés egyedülálló művészi teljesítményei. Honterus úttörő volt a térkép-metszésben is. Baselben megjelent *Cosmographia*ja megelőzte

Sebastian Münster hasonló világhírűvé vált művét. A legnagyobb hazai nyomdák egyikének, a kolozsvárinak könyvdíszítő tevékenységében kiemelkedő szerepet játszott az erdélyi származású, de később Németországba szakadt *Jacobus Lucius*. Mint kezdőmester a Hofgref—Heltai nyomda termékeit tette becsessé reneszánsz kompozíciójú díszítéseivel. Művészi tehetsége csak később Wittenbergben, Rostockban és Helmstedtben bontakozott ki egészen. Sorozatban gyártott könyvdísz kliséi Németországból is megtalálták útjukat hazai nyomdáinkhoz. A debreceni nyomdának *Hoffhalter Rafael* volt a legjelentősebb fametszeteje, az innen kikerült könyvek legszebb fametszetei, mint *Melius* Magyar prédikációinak a címlapja is, tőle származnak. Az 1570-es évek végén pedig *Hoffhalter Rudolf* vesz részt az itteni nyomda kiadványainak díszítésében.

A XVI. század második felében a könyvillusztrálásban a fametszetek mellett kezdenek tért nyerni a kliséről készített nyomatok. Szerző kimutatja, hogy a klisé legelőször a kolozsvári Heltai-nyomdában 1560-ban került alkalmazásra, egyelőre a fametszetek mellett szórványosan. Ezt követően Hoffhalter Rafael és Manlius János nyomdáiban is feltűntek a klisék. Nem így a felvidéki nyomdánál. Itt Gutgesell Dávid bártfai műhelyében, valamint a Bornemisza—Mantskovit-nyomdában már erősen tért foglaltak a kliséről készült könyvdíszek. A klisék meglepően korai alkalmazása mutatja, hogy nyomdászaink jól ismerték az európai könyvdíszítésben elterjedt új eljárásokat, s hazai viszonyaink között elég korán alkalmazták is azokat.

Igen találó és értékes Soltészné végmegállapítása XVI. századi könyvdíszítésünk és fametszetünk alakulásáról. A három részre szakadt ország egyik politikai egységében sem alakult ki azonos vonásokat mutató helyi stílus. Az egyes nyomdák könyvdíszítése közt nincs stílárius kapcsolat. Még kronológikus fejlődés sem jött létre. A könyvdíszítés és fametszés alakulása nem egységes, hanem sokrétű. Az egymást követő, különböző képességű külföldi és hazai mesterek közt gyakran jelentős színvonalkülönbség mutatkozik. A megszünt nyomdák könyvdíszeti más távolabb működő műhelyek eltérő díszanyagába vegyülve folytatják külön életüket. A sárvár-újszigei nyomda egyik duca Huszár Gál debreceni nyomdájában, R és O iniciáléja pedig Bornemisza Péter nyomdájában tűnik fel. A Manlius János ljubljánai sajtójában használt ducek egy része a nagyszombati jezsuita nyomda felszerelését gyarapítja.

Tudományos szempontból legbecsesebb része Soltészné könyvének a katalógus, melyben a feldolgozott XVI. századi könyvnyomtatvány illusztrációiról és díszítéseiről ad katasztert. Az elrendezés itt is nyomdánként történik kiterjeszkedve külön-külön csoportban az illusztrációkra, címlapkeretekre, nyomdászjegyekre, címerekre, fejlécekre, záródíszekre, valamint iniciálékra. Néhány kisebb, rövidéletű vagy a hazai könyvtárakban alig képviselt nyomdát mellőzni volt kénytelen, hazai nagy könyvtáraink könyvanyagát azonban teljes terjedelmében feldolgozta. Sajnálható, hogy szerző teljességre törekvő gyűjtőmunkáját nem jelezte ki az erdélyi könyvtárak. E többletfáradással szinte a teljes XVI. századi magyar könyvnyomdászati grafikai anyagának leltára lett volna elkészíthető. Munkája így is impozáns és szépen reprezentálja hazai bibliográfiai és művészettörténeti kutatásunk színvonalát. A könyvet LXXII. lapon XVI. századi könyvnyomdászati több száz illusztrációjának és díszének rajza teszi szemléletessé. Legtöbbjük most jelent meg először reprodukcióban.

Befejezésül még egy megjegyzést közlünk. Bár szerző elismeri, hogy Dürer Albert metszeteinek hatása a XVI. század több mint 80 magyarországi oltárképén jelentkezett, mégis annak nyomait a magyar könyvek fametszeteiben nem keresi. E sorok írója más helyen bővebben ki fogja fejteni, itt csak egyszerűen rámutat, hogy Dürer hatása a XVI. századi magyarországi grafikában is kimutatható. Sylvester János újtestamentuma végén a Jelenések könyvéhez mellékelt illusztrációkat egy gyengébb rajztechnológiájú, s kez-



detleges technikájú fametsző készítette mintaképek felhasználásával. E képek egy részén világosan felismerhető Dürer apocalypsis-lapjainak a hatása, amennyiben rajtuk a dürieri elrendezés és felfogás, ha primitív módon is, szintén nyomról-nyomra le van másolva. Ilyen a négy lovast, a huszonnégy vén hódolatát, a választottak elpecsételését, a napba öltözött asszonyt és sárkányt ábrázoló, valamint még több más kép és képrészlet, melyek a dürieri kompozíció nyomairól tanúskodnak annak kifejező ereje nélkül. Nyilvánvaló, hogy Dürer befolyását nemcsak a hazai oltárképfestészetre, hanem a kezdet nehézségeivel küzdő hazai grafikára is ki kell terjesztenünk. Éppen az volna különös, ha ifjabb Holbein, idősebb Cranach, Beham, Aldegrever, Vogtherr, Amman, Rebel és Atzel mellett a grafika oly egyedülálló alakjának hatása nem jutott volna el hozzánk, mint a Dürer Alberté.

Dr. Kathona Géza

Wolfgang Borchert:

„Az ajtón kívül”

Kicsi, kis példányszámú, megrendítő és felejthetetlen könyv. Nem lehet gondolataival „megbirkózni”, de lehet és szabad azokkal magunkban vitatkozni. A szerzővel már úgysem beszélhetünk, meghalt, fiatalon, 28 éve terhével. Ez a könyv szomorú gyermekkor, tragikus serdülőkor, észbontó ifjúkor zenéje, egy kötetben kiadható életmű. Meghatározhatatlan műfaj, próza és líra, dráma és epika egyszerre, feloldhatatlan egységben. Egyéni műfaj, különleges gondolatok és gondok hordozója és megörökítője. Mindenkinél olvasnia kellene, Keleten és Nyugaton, mindenkinek, akinek „emberhez méltó gondja van”...

Külső élettörténete néhány mondatban elfér. Negyvenhárom éves lenne ma, ha 1947-ben el nem ragadja a halál, a bázeli kórház betegágyán, ahová a második világháborúban szerzett sebesülése és a Gestapobörtönben elszenvedett sérülései sodorták. Katona volt a fasiszta német hadseregben és látta a háború esztelen embertelenségét, nem tudott hallgatni és ezért került kínzó kegyetlen kezébe. Felszabadulása után maradt két éve; tudta, sejtette, hogy nem több, nem sok, irt tehát lázas sietséggel. Volt közölnivalója és megáldott volt a kínos-gyönyörthozó képességgel: ki tudta fejezni érzéseit, gondolatait. *Új Magyar Lexikonunk* a Németország címszó szövegében így ír róla: „Egyes újabb nyugat-németországi írók is a haladó gondolat szolgálatába állítják tollukat (K. Opitz, W. Borchert...) A *Volks-Brockhaus* csak ennyit: „Borchert az ajtón kívül című művében megrajzolja a 2. világháborúból való hazatérés kétségbeesítő helyzetét.”

Pedig Borchert sokkal többet és mélyebbet „rajzolt meg”. Az ember kegyetlen árvaságát ott a háború frontjain, és ez sem leglényegesebb mondanivalója. A jövőről beszél, arról, hogy a békéért harcolni, küzdeni kell, szinte már-már eszelősen, mert esztelenekkel vagyunk egygyézárva ebben a világban. Mindezt 1945—46—47-ben mondta el, színpadon és novellákban, amelyekben „nincs politika” és éppen ezért a legélesebben megfogalmazott politika minden sora. Egyetlen színt használ, koromfeketét, a gyász, az irgalmatlan halál színét, de hát az ő élete, az ő életük ilyen is volt. Éppen erről van szó, erről a feketéről, ezt kellett kegyetlen könyörtelenséggel megmutatni, így lehet csak megéreztetni, mit kell elkerülnünk, mit nem szabad megengednünk az életért, az örökké élni akaró életért, a mi életünkért, gyermekeink életéért.

Az író-költő álmódott is az új városról — ezek az ő szavai —, amelyben „A bölcs emberek, a tanítók és a miniszterek nem hazudnak, ahol a költők semmi másra nem hallgatnak, csak értelmes szívük szavára... ahol nem halnak meg az anyák, és a lányok nem kapnak vérbajt, ahol nincsenek pincék, melyekben éjjel a patkányok megharapják a gyerekeket, és nincsenek padlások, ahol a családapák felakasztják magukat, mert az asszonyok nem tudnak kenyeret tenni az asztalukra.” Ne felejtjük, mindezekről azon-

nal a háború befejezése után írt, több mint tizenöt évvel ezelőtt, „azonnal”, amikor sokan még nem látták, „Fő-e új mérég” az imperialista boszorkánykonyha politikai-diplomáciai fazekában.

Többször nagybetűkkel írta le: MIÉRT? Miért hallgat az Isten? Miért hallgatnak az emberek? Művét olvasva megerősödik bennünk az érzés és elhatározás, tisztábban látjuk, miért harcolunk mi is, valahányszor a BÉKE szavát ajkunkra vesszük, valahányszor e szóval érvelünk, csatázunk. Bizonyára ezt akarta, ennyit akart és ezzel állítjuk a legszebb emléket Borchertnek is.

(Válogatott novelláit és egy színdarabját kiadta az Európa Könyvkiadó, *Gyurkó László és Szolcsányi Ferenc* mesteri fordításban, 3400 példányban. A válogatás Gyurkó munkája, valamint az utószó is, a szerzőről és életművéről.) k.

Lüthi Walter: *Die Seligpreisungen*. A boldogmondások gyűlekezeti magyarázata. Bázeli, 1961.

Az ígéhirdetők és a modern bibliamagyarázatok kedvelői számára egyaránt kedves ajándék Lüthi Walter legújabb kötete, a boldogmondások gyűlekezeti magyarázata. Ez az igeszakasz a homiléta számára igazi erőpróba. „Annak, hogy »rész szerint van bennünk a prófétálás«, még sosem ébredtem annyira tudatára, mint a boldogságmondásokkal való foglalkozás közben” — írja a szerző.

E kötetben is megragad bennünket a Lüthi mondanivalóinak közvetlensége. Ennek az az egyszerű titka, hogy ez a Lélektől áldott ígéhirdető nem rest minden eszközt az emberközelség elérésének szolgálatába állítani. Mintha a képes beszédű kelet, a Biblia tájairól lépett volna elénk egy „örömmondó”. Ezúttal Lüthi ígéhirdetéseinek ezt a szembeötlő vonását vizsgáljuk. Illusztrációinak *lelőhelye* három roppant terület: a *Szentírás*, a *világírodalom* és az *élet*.

1. Hogy mennyire meglevenedik a *Szentírás* a Lüthi magyarázata során, mutatja a bevezető ígéhirdetés, amely általában szól a boldogságról. Íme, a Jézus hallgatóságának rajza: „A kis és nagy keresztek hordozó nép nem a mennyet keresi rögvest, nem az Isten országát és a messiási végidő királyát, hanem csak egy cseppnyi boldogságot az életben, a kielégítetlen vágyódások egy kis csillapítását, az elnyomott kívánságok beteljesedését. Ha valaki, úgy Jézus észreveszi ezeket a fény és szabadulás után nyújtózkodó nyakakat” (14). Ezután a görög szöveget idézve egyszersmind könyve alaphangját is megüti a szerző, amikor a „boldogság” körülírását adja: „A »makarios« szó választásával az Úr mindenestre értésünkre adja, hogy O a nép boldogság-igényét sem meg nem veti, sem el nem ítéli. Boldogságot akar nekik hozni, amely nemcsak túlvilági, nemcsak keskeny vágányú boldogság lesz, nem, magában foglalja a túlvilági és az evilági boldogságot egyaránt” (18). Ilyen bibliai megalapozottsággal sikerül a szerzőnek elkerülni azt a veszélyt, hogy a boldogságot „platóni módon” csak a túlvilágra, a lélekre és a jövőre korlátozza. Erre ő azért is ügyelt különösképpen, mert a jeles zsidó vallásfilozófus, Buber Márton, jeruzsálemi professzor szerint az ÚJT „elgörögösítése” sehol sem hagyott oly pusztító nyomot, mint a boldogmondások magyarázatában.

A bibliai hivatkozásokban az Írás Írással való magyarázásának klasszikus szabálya órvényesül. Így a *lelki szegények* arcképcsarnokában ott látjuk a Jézus áldására érkező gyermekeket, az ósgyülekezet rab-szolga sorsú tagjait, az Úr lábát megmosó utcanót, az alázatos imádságú vámszedőt, a kapernaumi szápadost, a samaritánusokat. *Blumhardthoz* kapcsolódva megjegyzi a szerző: ma is „sokkal többen vannak a lelki szegények, mint gondolnók”. — A *sírókról* szóló ígéhirdetés végiglempi az Ó- és ÚJT gyászolóinak magatartását. — A *szelídek* örökségére vonatkozóan a 37. zsoltárból tizenegy verset idéz Lüthi. Nagyszerű illusztráció az Absolon históriája is. „A történet úgy végződik, hogy végül is a szelíd visszaül trónjára, míg az erőszakos fiú hajánál fogva a levegőben függ ég és föld között — egy talpalatnyi föld sincs többé Absolon lába

alatt!" Jézus életéből pedig kilenc esetet sorol föl, mint szelídsége bizonyosságát. Érdekes megjegyzése: „Itt egy félreértés még el kell kerülnünk: a szelídség a hit ügye és nem az emberi vérmérséklet következménye. Test szerint szelíd az öreg Éli pap, a gyenge apa mintapéldánya. Lélek szerint szelíd az Úr, Aki korbácsot vesz elő, amikor az imádság háza zsviványtanyává lesz.” — Az *igazságra éhezést* 11 OT-i és 11 ÚjT-i példa jeleníti meg. — Az „*irgalmas*” szóval kapcsolatban megjegyzi, hogy az antik igazságszolgáltatás területéről való. „Az irgalmas szónak ez az eredeti bírósági jellege figyelemre méltó az 5. boldogmondás megértésében. Így az 5. boldogmondás a Miatyánk 5. kérdésével vág össze: »Bocsásd meg a mi vétkeinket!«” E témánál az adós szolgáról és az utolsó ítéletről szóló példázat jut különösképpen szóhoz. — A *tisztaszívűség* fogalmát jórészt a *tiszta szemről* szóló igéknek át közelíti meg. — A *békeszerzőkről* szóló igehirdetésében így szól: „Az, hogy Isten Egy és Páratlan Fia az Ő minden név fölött való nevét odakölcsonzi a békeszerzőknek, azt mutatja, hogy az Úr mily nagyra értékeli a béke szolgálatát” (111. és 120). A békeszolgálat *harcias* jellegét pedig az Efézusi Levélből igazolja, aholis Pál a front-harcos lábbelijét is felsorolja a keresztyén ember fegyverzetében (6:15).

2. Nagyszerű tanítónk Lüthi a *világirodalomnak az igehirdetésben való fölhasználására* is. Mainapság, amikor mindenki olvas, igen alkalmas eszköz ez az Ige megértetésére, közel hozására, illusztrálására. A „*lelki szegények*” kifejezést Euber Márton elbeszélésével próbálja megértetni. A történet egy korlátolt fiúról szól, akit az apja egyszer el merészelt vinni az imaházba. Ám a fiú a legünnepélyesebb pillanatban elkezdte fújni pásztorsípját. Nyilván az analfabéta fiú is, „a maga módján” dicsőíteni akarta Istent. A szolgálattevő rabbinak volt annyi kegyelmi ajándéka, hogy az együgyű fiút nem űzte ki, mivel gyanította, hogy az Örökkévalónak tetszik ez a szent együgyűség (28). Lüthi szerint ez a fiú „szó szerinti értelemben” lelki szegény, míg az erkölcsileg elsüllyedtek és a vallásilag távolállók „vallás-erkölcsi értelemben” lelki szegények.

A hallgatással való vigasztalásra ad példát *Jung-Stilling*nek, Goethe és Schiller barátjának, elbeszélése. A hirtelenül és hamarosan özvegyen maradt ifjú férj magán kívül van a fájdalomtól. Testvérei és édesanyja mindent megtesznek megvigasztalódása érdekében. Az apa, egy öreg, hívó szénégető viszont hallgat. Felesége kérdésére megmagyarázza: a vigasztalás minden emberileg elgondolható lehetőségét átvizsgálta, de a komolyabb elmélkedés során mindig arra a következtetésre jutott: hiszen ez nem vigasz! S akkor arra gondolt: jobb hallgatni, mint hamisan és olcsón vigasztalni. „Ez az egyszerű ember többet tudott, mint szemet égetni” — fűzi hozzá Lüthi, majd a múlt század híres svájci elbeszélőjének, *Gotthelf* Jeremiásnak „Pénz és lélek” c. művéből idéz: „Ritkán tudja az ember, vajon vigasztalásával vizet vagy olajat önt-e a tűzre”. Bizony, még a jól átgondolt emberi vigasztalás is mélyebben sebezhet, mint a gúny! (43). A szenvedő küszöbének átlépésekor *Pestalozzi* legyen tanítómesterünk, aki a „Lénárt és Gertrud” c. népszerű könyvében a nagymama haláláról szóló fejezetet e szavakkal vezeti be: „Vegyétek le a sapkát, gyerekek!” (45). *Dosztojevszkij* is óv a hamis és gyors vigasztól. A „Karamazov testvérek” c. regényből idéz Lüthi, aholis a kegyes sztarec az egyetlen fiát sirató anyának e feltűnő szavakat mondja: „Ne vigasztalódj és ne vigasztaltasd magadat, hanem sírj! Csak azt ne feledd sírásod egyetlen percében sem, hogy fiad Isten angyalai közt van, onnét lát és örül könnyeidnek és Istennek mutatja azokat” (49).

A *tisztaszívűekről* szóló igehirdetésében utal a szerző az idevágó világi „szakirodalomra”: „*Freud* Zsigmondnak sokféle felismerést köszönhetünk; nem ő mondja ki azonban az emberi szexualitásról az utolsó szót, hanem Az, aki Mária Magdolnát hét ördögtől szabadította meg és itt teljhatalmúan a tisztaszívűeknek ígéri a mennyország boldogságát” (99). Egy külmisziói beszámolót is felhasznál Lüthi *béke-prédikációja* átütő

erejének növeléséhez. *Keysser* Keresztély misszionárius egy új-guineai pápua gyülekezetéről ír. Egy összejövetelen a törzsfőnök visszaemlékezik fiatalokra kannibál-ünnepségeire, majd így folytatja: „Ti ne úgy tekintsétek egymást, mint leléhető vadat! Egykor én is emberhúst ettem, embereket szúrtaam le nyárssal és ellenségem fejét bunkóval vertem be. Akkor jött országunkba Anutu (a nagy Isten) és a szívünket megfordította.” Lüthi előtt megképzik, hogy mit fognak majd *rólunk* beszélni Új-Guineában, „hiszen mi is, mégha nem is mint emberevők, de mint embervadászok, szintén teljesítettünk egyet s más. Isten azonban képes »a szívek megfordítására«. Ez a Sane törzsfőnök tapasztalása. Isten a vén Európában is embervadászokból — a szív megváltoztatásával — békeszerzőket formálhat. Ha hamarosan nem lép a békeszerzés lelkülete embervadász-érületünk helyébe, akkor olyan események várnak ránk, amelyek rosszabbak lesznek, mint az ún. vadak egykori kannibálizmusa” (118).

3. A közvetlenség oka végül az a tény, hogy az igehirdető mindkét lábával a valóság talaján áll. Szellemsen mondja a szelídekről szóló igehirdetésben: nem sajtóhiba, hogy ők a  *földet* öröklik. *Ez a föld* a Lüthi öröksége, ahol ő az Isten akarta boidogság boldog hír-őke és munkása.

Erről az elkötelezettségről beszél az *igazság éhezéséről* szóló beszédében. Kimondja, hogy a hit által való megigazulás nem zárja ki a földi igazságosságért való harcot, sőt inkább parancsolja. „Nekünk hűeknek kell maradnunk azokhoz, akik jogtalanság és erőszak miatt szenvednek. Nem tagíthatunk mellőlük. Ezt a jó harcot meg kell harcoljuk. Erről az egyház hosszú ideig furcsa módon megfélemedezett, miközben a jogfosztottak harcoltak az igazságosabb szociális állapotokért... Az olyan egyház, amely föladata a jog és igazságosság után érzett prófétai éhséget és szomjúságot, vétkessé lett a Törvény megrontásában és ízetlen sóvá vált” (76).

A világért való felelősségünk fő kérdése a *béke megőrzése*. Lüthi nem marad az általánosságoknál, hanem öt pontban le is szögezi a keresztyén ember békeharcának irányelveit. Ha meggondoljuk, hogy ezek a pontok egy nyugati főváros szöszékén hangzottak el, tisztelettel kell adoznunk az igehirdető tisztán látásának és prófétai bátorságának. Ezekben a pontokban a következőket mondja:

1. A népek háborús készülődése ellen folytatott harcból a keresztyén ember nincs szabadságolva, sőt a legelső sorokban kell álljon. 2. Bebizonyított tény, hogy minden időben a hadiipar a legköltségesebb, tehát minden háborús készülődés — nem ugyan az előtérben, de annál jelentősebben a háttérben — különösen kővér *mammoni* érdekekkel bír. 3. A keresztyén embernek nem szabad felednie, hogy a másik oldalon is emberek és keresztyének vannak. 4. A keresztyén ember sosem feledi, hogy egy nemzet és egy kontinens életében sem oszlik a jog és jogtalanság úgy ketté, mint a fekete és a fehér. 5. A keresztyén ember nem lehet keresztyén, ha közben elfeledi, hogy az Úr proklamálta az ellenség szeretetének parancsát, és hogy ugyanebben az értelemben a próféta azt az időt várja, amely karácsonnyal már elkezdődött, amikor is „fegyvereiket kapákká kovácsolják, dárdákat pedig sarlókká; nép a népre fegyvert nem emel és hadakozást többé nem tanulnak. Mindezekből az okokból a keresztyén ember támogatni fog minden törekvést, amely a népek közti igazságos békére és a fenyegető háború ellen irányul. Mindenekelőtt az atomfölgfegyverkezés kiszélesítése ellen folytatott harcban nem a fűtők és bujtogatók közt lesz, hanem a fékezők közt. Nem a vész semmibevevői, hanem az óvást emelők és vészkiáltók között” (122). — Különösen szokatlan hang a nyugati világban, amikor az *igazságért való szenvedés* kapcsán azt fejtegeti, hogy ez nem keresztyén privilégium; zsidók, pogányok, kommunisták és ateisták is vannak az igazság harc-csai között.

A könyv olvasása során mi magunk is föllelkese-dünk: észrevesszük Urunkat, mint útítársat, és a másik embert, akinek boldogításában teljesedik ki a mi boldogságunk.

Szénási Sándor

többé nem állíthatja. Protestáns teológus állíthatja ugyan, csak ezzel a háborús uszítók pellengérvé állítja önmagát.

2. Amit az elhunyt pápa a római katolikus egyház belső megújulása érdekében kezdeményezett, az sajátosan belügye ugyan a római egyháznak, de szorosan összefügg az egyház békeszolgálatával, másfelől pedig a nemrómai egyházakhoz való viszonyával. Kánonjogilag a zsinat a pápa halálával *ipso iure* félbeszakadt, a megválasztandó pápa elrendelheti folytatását, elnapolását vagy feloszlását. Halálos ágyán XXIII. János a hírügynökségek szerint a bíborosok lelkére kötötte a zsinat folytatását, a zsinat elé kerülő javaslatok tartalmát illetőleg azonban az utódnak szabad keze lesz.

Az új pápa fogja tehát eldönteni, hogy folytatódjék-e a római katolikus egyház „alkalmazkodása a mai kor szükségéhez”, vagy ellenkezőleg: a merev elzárkózás politikájához térjen vissza az egyház, a feudális korszak időszerűtlen, önmagát elszigetelő sündisznó-állását foglalja el ismét, azoknak az erőknak a társaságában, amelyek az emberiség haladásának, felemelkedésének kerékkötői. Rámutattunk már, hogy a zsinat második ülészaka elé kerülő témák közül sok majdnem azonos a nemrómai egyházakat is foglalkoztató kérdésekkel; köztük a lelkiismereti szabadság, a vegyes házasságok kánonjogi szabályozása számtalan protestáns nő, férfi, gyermek családi békességét közvetlenül is érinti.

E pillanatban senki sem tudhatja még, hogy XXIII. János milyen tartalmi utasításokat adott a tervezeteket előkészítő bizottságoknak; még kevésbé sejthetjük a megválasztandó pápa szándékait. Csak remélünk szabad, hogy a római egyházban az elhunyt pápa által felszabadított szellemi erőket nem kötik ismét gúzsba, nem állják útját az olyan reformoknak, amelyek hidat verhetnek a római és a nemrómai hívőket elválasztó szakadék felett.

3. XXIII. János ebben a vonatkozásban is sok mindent elkezdett; bár nyíltan tartozunk kimondani, hogy az ökumenikus egységről vallott felfogása szöges ellenében maradt a miénkkel. Az egységitikárság létrehozásával és megvédelmezésével, római katolikus megfigyelőknek az Egyházak Világtanácsa, legújabban a Lutheránus Világszövetség gyűléseire való kiküldésével, különösen pedig nemrómai „megfigyelő delegátusoknak” a vatikáni zsinatra való meghívásával a pápa kétségkívül megtörte elődeinek gögös elzárkózását a nemrómai keresztyének felé. A keleti egyházak irányában is elsőnek szakított azzal a hagyománnyal, hogy csak bíborosok lehetnek a római kongregációk tagjai: a keleti uniált egyházak öt pátriárkáját ki-nevezte a keleti kongregáció tagjává (Osservatore Romano, 1963. márc. 18.). Már két évvel ezelőtt, Misericordias domini szombatján bizánci rítus szerint celebrált misét, amit előtte évszázadok óta egyetlen pápa sem tett meg. Ezek a lépések valóban alkalmasak voltak „új klíma” előkészítésére a különböző keresztyén egyházak között.

Meg kell azonban állapítani azt is, hogy — akárcsak elődei — ő maga sem volt képes tenni egyetlen elhatározó lépést sem a nemrómai egyházak elismerése irá-

nyában. Soha, egyetlen egyszer sem használta velük kapcsolatban „az egyház” kifejezést; csak elszakadt „testvérekről”, „közösségekről” akart tudni. Többször, nyíltan kifejezésre juttatta: a római egyház „a megvalósult ökumenikus egység”, abba kell „visszatérni” az eltávolodottaknak, azt kell számukra „hívogatóbbá” tenni pásztori eszközökkel. „Az egyházat a zsinaton mi egész pompájában fogjuk bemutatni, szeplő és sömörögés nélkül és a tőlünk elszakadt ortodoxoknak és protestánsoknak azt mondjuk: jertek, jertek, ez az út nyílik a találkozásra, a visszatérésre” — mondotta az olasz Actio Catholica képviselői előtt már 1959-ben, elfeledve, hogy az általa idézett bibliai hely (Ezéus 5:27) szerint minden kétséget kizárólag *csak a visszatérő* Jézustól lehet remélni a „dicsőséges” egyházat. De legújabban is a római pápát minősítette XXIII. János „az ajtónak”: egyedül a pápán keresztül léphetnek be a juhok Krisztusnak abba az aklába, amelyet ő a római egyházzal azonosított (lásd e szám 134. lapján). Ha elismerte is, hogy „minden megkeresztelt ember” — „valamiképpen” — „hozzátartozik Krisztus misztikus testéhez”, és így a Szentlélek „bizonyos ajándékait” is fel lehet ismerni rajta, de azért a kegyelem „teljességét” csak a római egyházba visszatérő keresztyének kaphatják meg. E felfogás ismeretében lehet csak megérteni, hogy az „ökumenikus” XXIII. János hogyan emelhetette *Brindisi Lórcinet*, az ellenreformáció harsány hitszónokát „az egyház tanítójának” rangjára, hogyan avathatott szentté konvertitákat, hogyan nevezhette ki pápai titkos kamarássá *Hitlet* egyik hírheft szálláscsinálóját, *von Papent*, nem is beszélve az új Mária-dogmák előkészítéséről, amelyeket igyekezett ugyan a protestánsok számára tőle lehetőleg „megszépíteni”, de lényegükön mit sem változtathatott.

Így azután XXIII. Jánosnak, ennek a valóban nagy-szabású, tiszta szándékú, a szó legjobb értelmében igaz katolikus embernek a pápasága csak még világosabbá tette: a római és a nemrómai egyházak között valóban kívánatos a légkör messzemenő megjavítása, a jó ember ügyekben, elsősorban a világbéke ügyében az együttműködés kialakítása; ugyanakkor tisztán kell látni, hogy a római katolicizmus és a protestantizmus két, alapvetően eltérő és — legalábbis jelenleg — ki-egyenlíthetetlenül ellentétes áramlata a világkeresztyénségnek, annyira, hogy közöttük még egymás egyház-voltának kölcsönös elismerése is elintézetlen probléma. Pedig az igazi ökumenikus eszmecsere is csak ezzel az elismeréssel indulhatna meg közöttük. Hogy az ellentétes teológiai álláspontok megkerülésével, ezekre „fátyolt borítva”, csak belezuhannának a szakadékba: ez a felismerés XXIII. János működésével csak általánosabbá lett, és — sok minden mellett — ezért is mély halálával fogjuk megőrizni emlékezetét.

A római katolikus atyafiaknak pedig, akikkel való közösségünket a Krisztusban nem szűnünk meg ápolni, szívből kívánunk a XXIII. János jóságos és okos lényének elvesztése felett érzett mélyes gyászukban vigasztalódást, megválasztandó új pápájukban pedig az elődhöz méltó utódot a békességre, igazságra és szeretetre vezérlő úton.

## Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 6. — Mai—Juni 1963. No. 5—6.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

### INHALT

Gerhard Bassarak: *Die Friedfertigen* — „Gottes Söhne“. — Dr. Emerich Kádár: *Die „Friedenszyklis“ und „Der Stellvertreter“*. — Dr. Andreas Békési: *„Die grosse Kluft“ zwischen der protestantischen und der römisch-katholischen Theologie*. — Dr. Koloman Tóth: *Zur Frage des Verhältnisses zwischen den Alten und dem Neuen Testament*. — Andreas Szabó: *Neotestamentica et Patristica* (Oscar Cullmann 60 Jahre alt). — Dr. Elemér Kocsis: *Der Ost—West Gegensatz in den jüdischen Sibyllinischen Weissagungen*. — Ladislaus Kormos: *Über die neueren Aufgaben unserer Kirchengeschichtsschreibung*. — Ernst Imre: *Gottes Diener in Dienst seines Volkes*.

### WELTRUNDSCHAU

Emerich Jánossy: *Von der Kirche zur Welt* (Hanfried Müllers Buch über die theologische Wirksamkeit Dietrich Bonhoeffers). — *Im Ausland veröffentlichte Aufsätze ungarischer Theologen*

### HEIMATRUNDSCHAU

*Das Jubiläumsfest des Heidelberger Katechismus als ökumenische Feier* (Referate von Dr. Marcel Pradervand und Dr. Andreas Tóth, Beschlussantrag von Dr. Tibor Bartha). — *Kulturelle Kronik: Die Filme der Verantwortung* (Ladislaus Zay). — *Bibliographischer Beitrag zur Hermannstädter Ausgabe des Heidelberger Katechismus im Jahre 1793* (Dr. Ladislaus Módis). — *Über ein vergessenes Wort der Tarcal-Tordaer Konfession* (Dr. Ludwig Szabó).

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers* (Dr. Julius Nagy). — Hermann Schuster: *Das Problem der Sakramente, Taufe und Abendmahl* (Dr. Michael Bucsay). — Walter Birnbaum: *Organisches Denken* (Dr. Michael Bucsay). — Kurt Goldammer: *Der Mythos von Ost und West* (Dr. Elemér Kocsis). — *Das Unternehmen des Instituts für Literaturgeschichte der Akademie zur Ausgabe der ungarischen Gedichte des XVII. Jahrhunderts* (Dr. Géza Kathoná). — *Ein grundlegendes Werk über die Buchausstattung in Ungarn im XVI. Jahrhundert* (Dr. Géza Kathoná). — Wolfgang Borchert: *Draussen vor der Tür* (k). — Walter Lüthi: *Die Seligpreisungen* (Alexander Szénási).

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

„Vacantis Apostolicae Sedis“ (k. i.)

### Theological Review

Founded 1952 — New Series Vol. VI. May—June, 1963. Nos. 5—6. A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

Gerhard Bassarak: *The Peacemakers Are "the Children of God"*. — Dr. Emerich Kádár: *The "Peace Encyclical" and "The Vicar of Christ"*. — Dr. Andrew Békési: *"The Great Gulf" Between Protestant and Roman Catholic Theology*. — Dr. Koloman Tóth: *On the Relation of the Old and the New Testament*. — Andrew Szabó: *Neotestamentica et Patristica* (Oscar Cullmann 60 Years Old). — Dr. Elemér Kocsis: *Conflict Between East and West in the Sibylline Oracles of the Jews*. — Ladislaus Kormos: *On the New Tasks of Our Church Historiography*. — Ernst Imre: *A Servant of God in the Service of His People*.

### WORLD REVIEW

Emerich Jánossy: *Von der Kirche zur Welt* (Hanfried Müller's Book on the Theological Activity of Dietrich Bonhoeffer). — *Articles of Hungarian Theologians Published Abroad*.

### HOME REVIEW

*The Jubilee of the Heidelberg Catechism — an Ecumenical Festivity* (Articles of Dr. Marcel Pradervand and Dr. Andrew Tóth, the Motion by Dr. Tibor Bartha). — *Cultural Chronicle: The Films of Responsibility* (Ladislaus Zay). — *A Bibliographical Contribution to the Hermannstadt Edition of the Heidelberg Catechism in 1793* (Dr. Ladislaus Módis). — *On a Forgotten Word of the Tarcal-Torda Confession* (Dr. Louis Szabó).

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers* (Dr. Julius Nagy). — Hermann Schuster: *Das Problem der Sakramente, Taufe und Abendmahl* (Dr. Michael Bucsay). — Walter Birnbaum: *Organisches Denken* (Dr. Michael Bucsay). — Kurt Goldammer: *Der Mythos von Ost und West* (Dr. Elemér Kocsis). — *An Undertaking of the Institute for the History of Literature of the Academy of Sciences to Publish the Hungarian Poetry of the 17th Century* (Dr. Géza Kathoná). — *A Basic Work on Hungarian Book-Decoration in the 16th Century* (Dr. Géza Kathoná). — Wolfgang Borchert: *Outside the Door* (k). — Walter Lüthi: *Die Seligpreisungen* (Alexander Szénási).

### NOTES OF THE EDITOR

„Vacantis Apostolicae Sedis“ (k. i.)

D. BEREZKY ALBERT HETVENEDIK SZÜLETÉSNAJÁRA

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

DR. BARTHA TIBOR:

Bereczky Albert hetven éves (193)

BOROSS GÉZA:

Bereczky Albert „Hitben való engedelmesség” (199)

DR. GEORGES CASALIS:

A megbékélés Krisztus által, mint a másokkal és másokért élés alapja (205)

DR. SARKADI NAGY PÁL:

A római katolikus egyháztan az evangélium világosságában (212)

DR. BÉKESI ANDOR:

Az ökumenikus dialógus kulcskérdéseiről (218)

DR. GÁL LAJOS:

Az „átkozódó” zsoltárok új fordításának bírálata (228)

## VILÁGSZEMLE

A Prágai Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottságának ülése (231)

(A teológiai bizottság eszmecseréje (PLM) — Dr. J. L. Hromádka: A keresztyén béke-mozgalom soron levő feladatairól — L. N. Parijszkij professzor referátumából — J. N. Ondra főtitkár jelentéséből — A római katolikus küldött beszédéből — Nyikodim érsek és Kloppenburg főtanácsos díszdoktori székfoglalóiból)

FÜKŐ DEZSŐ

Könyv a mai német katolicizmusról (238)

RÁSKI SÁNDOR:

Magyar hozzájárulás a cseh nemzeti ébredéshez (241)

## HAZAI SZEMLE

ZAY LÁSZLÓ

Három könyvről (245)

Az új Világtörténet a keresztyénség megszületésének évezredéről (k-i) (247)

## KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Két újabb könyv Jézus peréről (Dr. Kocsis Elemér) (251)

Az orthodox egyház a „Stimme der Orthodoxie”

(A tartalom folytatása a birtólap belső oldalán)

ÚJ FOLYAM / VI

1963

7-8

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

# THEOLOGIAI SZEMLE

1963. július—augusztus

Szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József, dr. Czeglédy István, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társszerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J., Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, XIV. Abonyi u. 21. Református Egyetemes Konvent A kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9., IV. 14.) küldeni.

Előfizetési díj egész évre 140.—, félévre 70.— forint Kettős szám ára 24.— forint.

632655/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Felelős vezető: Bolgár Imre igazgató

A tartalom folytatása

1963. első negyedévi számainak tükrében (Kovács Attila (252)  
André Schwarz-Bart: Igazak ivadéka (Karasszon Dezső) (254)  
A reformáció fellegvára (Dr. Nagy Sándor Béla) (255)  
Antalfy György—Halász Pál: Társadalom, jog állam (Jánossy Imre) (230)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

## A szerkesztő megjegyzései

Ezzel a számunkkal, miként a borítólapon élén is jeleztük, Berezky Albertnek szeretnénk hetvenedik születésnapja alkalmából kifejezni tiszteletünket, hálánkat, köszönetünket. Történelmünknek talán legsötétebb esztendeiben — valóban kevesedmagával — ő jelentette Krisztus igaz egyházát Magyarországon a megtévedt és megtévesztő hivatalos egyházzal szemben; felszabadulásunk után az ő szava és magatartása törte a megújuló evangéliumi keresztyénység útját, alakította ki az „egyezményes lelkületet” az egyház és az állam-viszonyában a merőben új szocialista társadalmi rendszer addig ismeretlen feltételei között; az ellenforradalmi kísérlet idején, betegágyán is, első számú célpontja volt a bosszút lihegő egyházi lázadás dühének; ma is élenjáró teológusunk, tanítómesterünk, hazai és ökumenikus méretekben egyaránt kimagasló képviselőnk.

Egyházaink hetilapjai és havi folyóiratai beszámoltak a meghitt, bensőséges születésnapra ünneplésről, az itthoni és a nemzetközi protestáns közösségek üdvözléseiről, a Magyar Népköztársaság kitüntető megemlékezéséről. Lapunkban Bartha Tibor, ökumenikus tanácsunk elnöke, a református zsinat és konvent lelkes elnöke foglalja össze a lelkipásztorok és gyülekezetek hálaadását Berezky Albert életművéért és ad számot az üzenetről, amelynek megértéséhez a kortársat és tanítványt Berezky Albert élete és szolgálata segítette. Legutóbbi művének, „A hitben való engedelmesség” c. könyvének teológiai elemzésére pedig egy ifjú tanítvány, Boross Géza tesz — tegyük hozzá, hogy sikerült — kísérletet.

Szerkesztőségünk és olvasóink ünnepi örvendezését hadd fokozzuk még Berezky Albert ígéretének közlésével: közelebbről ismét megtisztelt a Theologiai Szemlét, most készülő tanulmányának átengedésével.

A prágai Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottságában legutóbb elhangzott előadások közül cikkeink sorában Georges Casalis francia professzor tanulságos referátumát közöljük teljes szövegében; Világszemle rovatunkban hozzuk J. L. Hromádka elnöki megnyitóját a mozgalom soron levő feladatairól és ismertetjük az elhangzott jelentések és felszólalások teológiai tartalmát.

A konferencia teológiai bizottságában lefolyt eszmecsere Pákozdy László summázza; utal arra az alapvető változásra, amely a római katolikus teológiában a legutóbbi időben végbement a háború és béke kérdésében, bizonyos értelemben utolérve és meghaladva a protestáns teológia derékhadának színvonalát, és rámutat a keresztyén teológiában általában bekövetkezett fejlődésre a békés együttélés kérdésében: ötven éve még rajongó utópistának minősítették a béke teológusait, ma pedig azt kell naiv utópistának tartani, aki az emberiség léfét el tudja képzelni a békés egymás mellett élés nélkül is, „együtt az atomfegyverrel”.

A jövő évben megtartandó második Keresztyén Béke-Világgyűlés főtémáját mindenestre így határozták meg: „Az én szövetségem béke és élet”; a világkeresztyéniség szinte egyöntetű felismerésének minősítették Prágában azt, hogy Isten kegyelmi szövetsége megajándékoz békességgel és étellel, de egyúttal el is kötelez ezeknek a szolgálatára.

A prágai megbeszélések során még elérendő központi feladatként szerepelt az atomkísérletek betiltásának kiharcolása; e sorok írásakor már parafálták Moszkvában a három atom-nagyhatalom erre vonatkozó megegyezését, sőt közel száz ország már csatlakozását is bejelentette ehhez a nagy jelentőségű egyez-

## Bereczky Albert 70 éves

Ezekben a napokban a magyar Ökumené egyházi bensőséges ünnepléssel emlékeznek meg Bereczky Albert születésnapjának hetvenedik évfordulójáról. Ószinte hálaadás teszi ünnepé ezt a megemlékezést. Lelkipásztorok és gyülekezetek Istennek adnak hálaát azért a segítségért, amelyet az egyház Ura Bereczky Albert szolgáló életében adott a magyar protestantizmus egyházainak. Ez a segítség: az Ige. Né-pünk történetének a legválságosabb időszakában, a két világháború között és a második világháború idején szólalt meg közöttünk Isten szava, amikor a nemzet oly közel állott a megsemmisüléshez és amikor egyházainkban az elesettség és tanácstalanság elérte a mélypontot. Ez a feddő és vigasztaló, ítéletet és kegyelmet hirdető szó — életet jelentett és utat mutatott. Hálaadásunk először és legmélyebben Istennek szól ezért az életet jelentő és életre mutató Igéért. De az Igéért való hála érzésétől elválaszthatatlanul hálaadás él szívünkben azok iránt, akik engedelmes és alkalmas eszközként tolmácsolják és tolmácsolják Isten beszédét. Ezek között az eszközök között kivételes felelősséget hordoz és mert engedelmesen hordozza, kivételesen áldott Bereczky Albert. Színes, a szolgálatok örömeiben és gyötrelmében gazdag élettel ajándékozta meg őt Isten és ehhez a rendkívüli szolgálatokkal megajándékozott életpályához mért nem mindennapi képességekkel ruházta fel.

### *Az igehirdető*

Nemzedékének egyik legműveltebb fia, tudós teológus, író, egyházkormányzó, népe életéért felelős szót hallató politikus is, ha küldetésének betöltése ezt tette szükségessé, de mindenek előtt és mindenek felett a gyülekezetek igehirdetője volt és ma is az. Tanulmányai befejezése után külföldi tanulmányútjáról hazatérve, megszakítás nélkül gyülekezeti igehirdetői szolgálatot végez. Ha egy gyülekezet körén túlmenő feladatokat vállal magára, azt is csak azért teszi, hogy szélesebb kör számára hirdethesse az Igét. A Sylvester nyomda egyik mértékadó munkatársaként igehirdetőknak és igehallgatóknak nyújt segédkezet a Bibliai Lexikon, a Sylvester bibliai kézikönyv sorozat, traktátusfüzetek kiadásával. 1922-ben a Keresztyén Család főmunkatársa, majd 1946-tól főszerkesztője lett. 1927—1929 között a Hit és Szolgálat című lap, 1928—1937 között a Református Figyelő felelős szerkesztője. 1928-tól húsz éven át szerkeszti a Református Igehirdetőt. Ebben a folyóiratban olyan szövegeket teremtett, amelyről igehirdetése egyházának minden lelkészét eléri. Ezenkívül is hatalmas arányú lapszerkesztői munkát folytat. Szerkesztő bizottsági tagja volt a Református Életnek (1934—1939), főszerkesztője a Nyírségi Virrasztó (1941—1943), a Magyar Református Ébredés (1943—1944) című lapoknak. 116 könyve, illetve

füzete, traktátusa jelent meg. Cikkeinek száma jóval több, mint 1200. Ez a hallatlan arányú irodalmi munkásság az üzenet továbbadásával megbízott igehirdető szent nyugtalanságából és kötelességtudatából fakadt. Egyházkormányzati tevékenységének gyakorlása során is az igehirdetést tartja legfontosabb feladatának. Püspöki szolgálatának kezdetén írta: „Adná Isten, hogy soha mast ne tegyek, csak prédikáljak, vagyis szavammal és életemmel Isten igéjét hirdessem, mint ahogy nem is akarok mást” (Ajtónyitás 9).

Aki életet jelentő üzenetet bízott rá, az élő szó használatának kivételes képességeivel ajándékozta meg őt. Bereczky Albertnek megadott a képesség, hogy a gyülekezet legegyszerűbb tagja számára is értetően, páratlan világossággal és szíveket megragadó melegséggel tudjon szólni. Nincs lelkipásztor egyházainkban, akinek az igeismeretét ne gazdagította volna, akinek a teológiai gondolkodását ne formálta volna Bereczky Albert igehirdetése. Ilyen módon nincs gyülekezet egyházainkban, amely közvetlenül vagy közvetve ne tartoznék a Bereczky Albert igehirdetését hallgató gyülekezetekhez. A Biblia új és mélyebb megértése felett örvendő egyházaink szívében ezért az Igéért való háládatossággal együtt él az igehirdető Bereczky Albertért való hála érzése. A hetvenedik születésnap alkalmat ad ahhoz, hogy ezt a hálát kifejezzük.

Az az üzenet, amelynek elmondását Isten Bereczky Albertre bízta, egyházunk és teológiai gondolkodásunk történetében fordulatot, új kezdetet jelent. Éppen ezért az üzenetet engedelmesen tolmácsoló igehirdető szolgálatnak lemerése és értékelése nemcsak a kortársak feladata és lehetősége. Anynyival inkább nem, mert Isten kegyelméből ez a szolgálat nem zárult le, folyamatban van. Az egyház- és teológiatörténet kell, hogy nyilvántartsa, lemérje és értékelje Bereczky Albert életművét. A kortárs és a tanítvány ez alkalommal csak arról az üzenetről szeretne számot adni, amelynek a megértéséhez Bereczky Albert élete és szolgálata segítséget nyújtott. Ezzel a számadással emlékezünk meg bizonyára a legillendőbbben és Bereczky Albert számára is a legelfogadhatóbb módon az évfordulóról.

### *Akikhez küldetett*

Annak, aki Bereczky Albert igehirdetését tanulmányozza, behatóan ismerni kell a gyülekezetet, amelyhez szólt. Ez a gyülekezet csak szűkebb körben a magyarországi református egyház, illetve evangéliumi egyházak népe. Tágabb körben a két világháborút átélő egész magyar nép az ő gyülekezte. Ezért mind a magyar nép, mind az evangéliumi egyházak helyzetének és történetének ismeretére szüksége van ma és szüksége lesz a jövőben a kutatóknak, ha Bereczky Albert igehirdetését meg akarja érteni. Ez szükségképpen van így. Az ige-

hirdetés, ha valóban az élet Fejedelmének az üzenetét tolmácsolja — az élőkhoz szól, az életről szól és az élet javát szolgálja.

Az a nemzedék, melynek Bereczky Albert hirdeti az Igét, a magyar nép történetének szinte egyedülálló időszakában él. Helyénvaló a felsőfok használata mindenekelőtt azért, mert ez a nemzedék a két világháború eseményeiben hihetetlen szenvedéseket hordoz el. Helyénvaló azért is, mert ennek a teljes megsemmisüléshez olyan közel állott nemzedéknek életében következik be az a fordulat, amely a társadalom új rendjét és az élet új reményességét teremti meg.

Az első világháború csapásaiból alig felocsúdó nemzet sorsát az ún. történelmi osztályok és a pénz hatalmasainak a szövetsége határozza meg. A magyar föld a kapitalizmussal szövetkezett feudalizmus egyik utolsó rezervátuma maradt Európában. Az ország lakosságának csaknem egyharmada teljesen nincstelen. A 20-as évek végén elharapódzott gazdasági világválság nyomán a nép nyomora egyre fokozódik. A magyar evangéliumi egyházak legtragikusabb vonása ebben az időszakban: a vakság! Az igehirdetők túlnyomó többsége a lelkipásztori javadalom biztonságát adó menedékében meghúzódva, szótlannul szemléli az országos pusztulást. Ezt a vakságot semmiképpen nem menti, csak magyarázza az a tény, hogy az egyházak életében — és különösen a református egyház életében — hangadó közéleti szerepet játszott a Habsburg—katolikus elnyomással szembeni küzdelemben. Az egyház népe az 1848—49-es függetlenségi harcok élvonalában látta azokat a Tisza Kálmánokat, akik később a Habsburg—elnyomóval történt kiegyezés után is (1867) hangadói maradtak az egyházak életének. Az osztályérdekek védelmében kiegyező urak befolyását az igehirdetők nem tudták és nem akarták ellensúlyozni. Így az igehirdetés néma maradt akkor, amikor a nincstelenek védelmében éppen az úri renddel szemben kellett volna szót emelni.

A harmincas évek során kibontakozó faszizmus nacionalista és sovinszta jelszavai súlyos konfúziót okoztak, általában a magyar társadalom, de elsősorban az értelmiség soraiban. Az igehirdetők többsége sem maradt mentes ettől a fertőzéstől. A magyar közélet faszizálódása úgy fokozódott, az ország úgy tántorgott egyre feltartóztatatlanabbul a háború örvénye felé, hogy az evangéliumi igehirdetés néma szemlélője, ha nem egyenesen helyeslője volt ennek a folyamatnak.

A vakság az egyház életében következmény volt. Az Ige meghallásában és az Ige iránti engedelmességben való megerőtelenedés következménye. A magyar protestáns teológiai gondolkodás — mint korábban, úgy századunkban is — a kontinens és főként a német protestáns teológia függvénye volt. Minden teológiai irányzat talált követőket egyházainkban, el egészen a modern liberális teológiáig, mely a századforduló idején volt uralkodó irányzat. A modern liberális teológia csődje messzemenően éreztette hatásait egyházaink életében is. A Kijelentés új megértése alapján tájékozódó ige-teológia kezdetei — Barth Károly „Römerbrief”-jének magyarországi hatása ellenére is — vontatottan bontakoztak ki. Tény az, hogy a teológiai tudományosság nem tudott látást adni. (Érvényes ez a megállapítás olyan értelemben is, hogy a teológiai főiskolák, illetve fakultások tanító-nevelő munkájában is megdőbentő a látáshiány.)

Az egyházi életben a húszas és harmincas évek

folyamán két irányzat érvényesülését lehet megfigyelni. Az egyik irányzat a hivatalos állammivallásnak tekintett római katolicizmussal akarja felvenni a versenyt és a protestantizmus egyházainak társadalmi súlyát, befolyását kívánja növelni. A másik irányzat mozgalmi jellegű, ébredést igénylő törekvés. Különböző lelkipásztorok, közösségek és körök hangoztatják a megújulás szükségét. Ezeknek a törekvéseknek közös jellemvonásává vált a világtól egyre inkább elforduló szubjektív és individualista pietizmus. Nem annyira az Ige mélyebb megértése, mint a megüresedett egyházi élet kritikája és valamilyen megújulás utáni körülvonalazatlan vágy motiválja ezt az irányzatot.

#### Az üzenet

1. *Profétai szó, mely bűnbánatra hív.* Elnagyolt vonásokkal így lehet jellemezni azt a társadalmi és egyházi helyzetet, melyben Bereczky Albert megkezdte igehirdetői munkásságát. Első szolgálati helyét munkásvárosban találja meg (1916 Salgótarján). Ezekben az években megismerkedik a munkások világával, problémáival. Az itt szerzett benyomások mély nyomokat hagynak további szolgálatain. Egyre valóságosabban és tisztábban látja az országos pusztulást. 1924-ben írja: „Ezer oka van az elégedetlenségnek: mérhetetlenül nehéz külső viszonyok, a kenyér gondjai, az átélt évek szenvedéseinek nyomai a lelkünkben, hazánk boldogtalan jelene és bizonytalan jövője, a belső erkölcsi romlás, mely lehetővé teszi a hitványok gazdagodását és a tisztességes munka értékének lesüllyedését” (Református Igehirdető 145). Ezzel együtt egyre világosabban felismeri az egyház és a keresztyén ember felelősségét. „Az egyház az Ige szolgája és ami rábízott, az nem lehet egyetlen ponton sem megcsonkított, vagy megkevesebített, vagy felvizezett igehirdetés. Az igazság profétai megvallása és a nyomorultak mellett való bátor helytállás a gazdagok bűneivel, és szívtelenségével szemben éppen olyan világos parancsa az Istennek, mint a sírók megvigasztalása vagy a bűnbánó bűnösök megbékeltetése. A teljes Írásból nem lehet kiszakítani azokat a lapokat, melyekből az ítélet szava hangzik a hatalmasok felé, a gazdagok felé, a beérkezettek s általában a gyengékért felelősek felé. Az egyház helye mindig inkább a gyengék oldalán van, mint az erősekén” (Református Élet 1937. 426.). „Mit érne az Ige, ha nem volna szava a mi életünkhöz? Nem azért vesztené el hitelét a szó, mert távol marad a mi kérdéseinktől és üres kövedés csupán? Az Igének hozzánk kell szólni, a mi bajainkra kell orvosság, a mi éhségünkre kenyér, a mi nyomorúságunkban tanács és vigasztalás” (Két ítélet között 18). A világért, a népért való felelősség felismerése az Ige Krisztusának új és mélyebb megértéséből fakad. Száz és száz igehirdetésben, előadásban fejti ki az egyház küldetésének teljesebb megértésére vonatkozó gondolatait. „Felismertük Isten kijelentéséből a Bibliában előttünk álló Isten embereinek és különösen éppen a mi megváltó Urunknak, a Jézus Krisztusnak példájából... az egyház és tagjai felelősségét népünk iránt” (Két ítélet között 267). „A keresztyéneknek végre egyszer tudomásul kell venni, hogy nem a világ adósa az egyháznak, hanem pontosan fordítva, mi vagyunk adósek a világnak. Eljött az ideje, hogy komolyan vegyük... Jézus Krisztusnak önmaga életéről tett nagy valómását: »Az embernek Fia nem azért jött...« (A keskeny út 28).



Minél világosabban látja népe nyomorúságát és mivel teljesebben érti meg az egyházat szolgálatra, teljességre ekkor kezdő bírálat tanítást, annál erőteljesebben szólal meg igehirdetésében a bűnbánatra nívó profetai üzenet. „Nem az Ur az oka annak, hogy a mi népünk... helyzete sötét. Ő leszált a földre, peket és szeretetet hozott... ki hallja meg az Ő szavat? Ki siet úgy tenni, ahogy Ő parancsolja?” (Református Igehirdető 1921 június). „... a mi egyházunk is beteg. A mi egyházunknak sem a római katolicizmussal kell harcolni, hanem a közöttünk élő bűnnel” (Református Igehirdető 1921 június). A reformáció egyházait sokszor emlékezteti arra, hogy a tizenhatodik században, a monacsi vesz után, milyen valóságos segítséget jelentett a magyar népnek az evangélium szerint reformált egyházak hitre, szolgálata. Annál rajtammasabb tény — mondja —, hogy a mi „gondolatai és gondolatlan nemzedekünk két kezével pazarolta azt az örökséget, melyet apáink olyan drágán szereztek meg és nagyra értékelték.” „Teljesítette-e a református társadalom azt a feladatot, amit multjában, szellemi erővel, Istentől nyert evangéliumi világosságával fogva éppen csak neki lehetett és kellett volna teljesíteni? Segítette-e a nemzet lelkiismeretének eleredését? Korútpogatta-e a honmenteket, mi van a tarsolyukban? Tisztogatta-e a latasat a tomegeknek, hogy különbséget tudjanak tenni a jó és rossz között olyankor is, amikor a rossz *latszük* jonak?” (Református Figyelo 1930). Határozott nem-mel válaszol a feltett kérdésre. Majd más helyen így folytatja ezt a gondolatot: „... nem nekünk kellene-e szegény, nyomorgó fajtánk minden jalkiáltását felerősíteni és tovább harsogni úgy, hogy meghallják többszörösen párnázott ajtókon es gondosan eltömött füleken keresztül is? Nem hiszem, hogy hitünk tart vissza ettől. Attól tartok, hogy inkább a kishitűségünk. Es attól tartok, hogy a magyar református egyház a régi frázisokat tovább zörgetve, későn fogja észrevenni, hogy az élő Isten ítélete meg akkor, amikor sokan hátat fordítanak neki, mert valamit elmulasztott, ami éppen neki világos és határozott kötelessége lett volna” (Református Élet 1937). Három évtized távlatából látjuk csak igazán szavainak igazságát és érezzük kijelentésének súlyát. Bátor és határozott kritikát gyakorol egyházának vezetése felett. „Szánalmasan kevés — mondja —, amit az egyházi felsőbbség, az ORLE, az egyházi lapok együttvéve nyújtanak a látást, vezetést nélkülöző lelkipásztornak.”

A harmincas évek végéhez közeledve az események egyre gyorsabb ütemben rohantak. A második világháború katasztrófája egyre inkább közeledett, majd rászakadt Európa népeire. „A jeleket látom és tudom, hogy ítélet következik” — mondja Bereczky Albert. Hirdeti, hogy az ítélet igazságos. Kendőzetlenül beszél a bűnökről, amelyek Isten haragját kihívták. „Valljuk, hogy a magyar életre és reánk is nehezedő súlyos ítéletet azért hozta ránk Isten, mivel népünk és vezetőink magatartásukkal megsértették Isten örök törvényeit és így beleütköztünk az Ő világrendjébe.” A bűnt nevének nevezi. Pontokba szedve felsorolja:

a) Istenszabta történelmi hivatásunkat és úntunkat nem kerestük, így lettünk idegen szellem prédájává (fajimádat, fajgyűlölet).

b) Sajátos magyar kultúránkat, szellemiségünket elhagytuk és ennek következtében idegen szellemű kultúra gyarmatává lettünk...

c) Istentől szép bőségben kapott földi javaink

megosztása igazságtalan volt és ezt eltűrtük, sőt sokszor jónak tartottuk...

d) Mivel ilyen nemzeti és társadalmi bűnös esetségekben eltűntünk, a közöttünk élő más nemzetiségekkel nem találtuk meg a békés együttélést, nem tudván megadni nekik azt, amit saját népünk sem kapott meg...

e) Az ítéletre vezető gondolataink és utaink között végül, de talán eisorsban kell említenünk a magyar közösségi életben megmutatkozó erkölcsi színvonalasüllyedést, gyakori esetben zülleszt. Ennek az erkölcsi fertőződésnek átható tünetei, a káromkodás, a részegeskedés, a duhajkodás, a kettős erkölcsiség, a paráznság, el egészen addig az aljasságig, ami pl. a magukra maradt szegény leányokat olcsó prédává tette, továbbá az egykéig, és a gyermektelenségig; a magára maradt nincstelen parasztság, uradalmi cselédség, az ipari és közlekedési munkásság, alkalmi napszámások égbekiáltó nyomorba taszítása” (Két ítélet között 267—269).

Megrázó erővel bűnbánatra hívja fel egyházát és az egyházakat.

„Az elmúlt 20 évet — írja — arra adta Isten, hogy a Nehémiás imádságot szívből — igazán megtanuljuk: »Könyörgök most előtted nappal és éjjel Izrael fiaieről és vallást tesztek az Izrael fiainak bűneiről, melyekkel vétkeztünk te ellened, én is és az én atyámnak háza, vétkeztünk«. Es ez a 20 év elmúlt, jól-rosszul, dologgal és dologtalanul, reformokkal és reformok nélkül, csak az a mély porbaroskadás az Isten hatalmas keze alatt a magyar szívekben eláradó bűnbánat — elmaradt. Sokkal, sokkal többet beszéltünk az »igazságról«, mint arról, amit Dániel imádkozott: »Tied Uram az igazság, mienk pedig orcánk pirulása«. Hallom az ellenvetéseket — a saját szívem is mondogatja —, hogy »ez túlzás«, volt itt szó »a bűnbánatról is«, prédikáltak erről is. Igen, de nem úgy, ahogyan Károli Gáspár a Két könyv-ben s a többi magyar reformátorok, akik szinte egyoldalú szenvedéllyel hirdették, hogy a magyar tragédia *igazi* forrása a magyar bűnök, pontosan úgy, mint Izrael életében...

Még mindig, még most is lehet valamit jót tenni. A tizenhatodik század prédikátorainak az Ószövetség prófétái lelkétől ihletett igehirdetésére nagyobb szükség van, mint valaha. Van egy maroknyi hívó sereg, határokon innen és túl, akiknek az a nagy missziója, hogy a nemzeti bűnbánat zoltáira megtanítsák a magyar népet. Acélfürdő lesz. És hálaének lesz belőle” (Két ítélet között 89).

Bűnbánatra és könyörgésre hívó igehirdetését az teszi hitelessé, hogy Bereczky Albert maga is cselekszik és cselekvésre szólít fel. 1939-ben írja: „Senki sem kapcsolódhat ki a nagy egésznek a szolgálatából és senki sem lehet felelőtlen a zsidókérdéssel, a német kérdéssel, éhező magyar tömegek nyomorúságával, földreformmal, a háború és béke kérdésével szemben. Mindegyikünknek rá kell hogy nehezedjék ezeknek és más egyéb nehéz kérdéseknek a komoly terhe” (Református Élet 1939, 50). Az események könyörtelen sodrában — mint mondja — meglátta, hogy az egész népért, a magyarság megmaradásaért harcolva az egyházaknak közvetlenül bele kellene kapcsolódnok abba az ellenállási frontba, mely a föld alá kényszerülve küzdött a kegyetlen elnyomás és üldöztetés ellen (A keskeny út 267). Így számol be erről az időről:

„Összeköttetésben voltam az ellenállási mozgalommal s vállaltam olyan szolgálatokat, melyekre éppen az tett alkalmassá, hogy mindenki jámbor papnak gondolt, akinek most az a bogara, hogy minden aron a zsidókat akarja megmenteni. Táskámban zsidókat mentesítő iratokkal együtt hordoztam az illegálisban dolgozó Magyar Frontnak különböző terveit és akcióit s derűten néztem a Várban a német Gestapo embereit, akik lenéző mosollyal nézték járás-kelésemet, és arra gondoltam, hogy ha tudnak, miket hordozok ebben a táskában!” (A keskeny út 262—268). Időközben a mindent behalózó kémiszolgálat felderítette Bereczky Albert ellenálló tevékenységét és kénytelen volt otthonát elhagyni, hogy elkerülje a letartoztatást. Csak 1944 karácsonyán jöhetett haza gyülekezetéhez prédikálni, amikor a szovjet hadsereg dél felől és Hűvösvölgy felől már megközelítette Budapestet.

2. *Az eligazító szó, mely utat mutat.* A háború legutolsó szakaszában a német és magyar fasizmus versenyzett az ország értékeinek elpusztításában. Ertelmetlen utóvéd-harcok színterévé tették az országot és a főváros területét és ezzel mondhatatlanul súlyos szenvedést okoztak. Amikor a nagy vihar hullámai elvonultak, az ország a teljes pusztulás képét mutatta. A marxista munkásság önfeláldozóan látott hozzá a romok eltakarításához és céltudatosan, a jövőbe vetett bizodalommal elkezdte a romok felett az új élet felépítésének munkáját. Az egyházak népe, az igehirdetők többsége a megpróbáltatásoktól még ájtultan és lelkiileg kaotikus állapotban inkább csak szemlélője volt az új világ születésének. Az antikommunista propaganda hatása alatt nevelt egyházi emberre ránehezedett a kérdés: van-e az egyházaknak helye és jövője az új társadalmi rendben? A kenyér igazságos elosztására, a munka megbecsülésére törekvő társadalomban a születés és vagyon kiváltságosai elveszítették előjogaikat. A gyülekezetekben tegnap még patrónusként szereplő kiváltságosak ma támaszt szerettek volna találni az egyházban előjogaik védelmezésére.

Ezért sokan úgy vélték, hogy a keresztyéneknek szembe kell fordulni az új társadalmi renddel. Mások viszont kezdték felismerni, hogy az új rend humanista törekvéseinek akadályozása erkölcsileg egyszerűen lehetetlen az egyház számára, ha saját hitelvei alapjait komolyan veszi. Megint mások a háborús szenvedésektől megsanyargatott szívvel a világtól való elfordulás és elmenekülés helyét keresték az egyházban. A gondolatoknak és érzéseknek ebben a kusza összevisszaságában Isten igéje adott eligazítást a gyülekezeteknek. Az eligazító, útmutató Ige egyik legáldottabb hirdetője ebben az időszakban is Bereczky Albert.

A háború elvesztése és pusztításai miatt lázadóknak továbbra is hirdeti, hogy a pusztulás Isten igazságos ítélete volt. 1946-ban írja: „A magyar református egyház, a magyar keresztyénség rettenetes mulasztásokat követett el. Gyáva volt, amikor sötét ördögi erőkkal szemben a vérig helyt kellett volna állni. A szava halk és csendes volt, amikor a háztetőkről kellett volna ordítani. És az Isten ítélete ránk szakadt” (Református Igehirdető 1946. dec.) „Kárhoztatjuk azt a végzetes vakságot, amellyel népünk egy számára idegen szellem és érdekek szolgálatában részt vett a háborúban, súlyos szellemi fertőzésnek szolgáltatva ki magát. Ennek következményeképpen saját népünk elhanyagolt és elhagyatott tömegei mérhetetlenül sokat szenvedtek és ezért éppen úgy terhel a felelősség bennünket,

mint azokért a bűnökért, melyeket ugyané szellemi fertőzésnek a következtében a felebaráti szeretet nagy törvénye ellen követtünk el” (Két ítélet között 277—278).

Az ítélet hirdetése mellett azonban már a leg-súlyosabb szenvedések óraiban is megszólal Bereczky Albert igenrűdeteseben a vigasztalás üzenete. Egyre hallhatóbban tanítja, hogy Isten ítéletének a célja nem a megsemmisítés, hanem a gyógyítás. Tanítja, hogy Isten igazságos ítéletének a megismerése és ellogadása már kegyelem. A bűnbánat — már kegyelem. A bűnbánat könnyeiben megmosódott szem láthatja meg és ismerheti tel az ítéletben is jelenévo irgalmas kegyelmet. Isten kegyelmének a jeleire irányítja az egyházak tekintetét. A kegyelem legvilágosabb jele az a tény, hogy a magyar nép megmenekült a nemzethaláltól. Műnél világosabban látjuk azokat a bűnöket, melyek-keg Isten haragját kihívtuk, annál világosabb es-hálára indítóbba a megkegyelemzés ténye. A kegyelem másik világos jele az, hogy az egyház útja tovább vezet.

A kegyelem nemcsak a nép megtartásában megnyilvánuló kegyelem. Az ország nemcsak a fasizmus rémtetteitől és a háború szenvedéseitől szabadult meg. Felszabadult azoknak a bűnöknek és társadalmi igazságtalanságoknak a kötelékeiből is, melyek nyomoruságban tartották és pusztulásba vezettek. Új, emberibb élet felépítésére nyert a magyar nép lehetőséget. A csak romokat és pusztulást látó keresztyén emberek szemeit először Bereczky Albert igehirdetése kezdte nyitogatni, hogy felismerjék: Isten ítéletesen kemény keze kegyelme-sen, a nép javára formálja a történelmet. Az egyházak sem azért nyertek kegyelmet, hogy tovább járjanak azon az úton, amely az ítélet kiadására vezetett. Az egyház felszabadult attól a megkötözöttségtől, amely felelőssé és bűnrészessé tette az országos pusztulásban. „Az egyház számára is új utat nyitott meg Isten. Ez az út keskeny út. Az Isten akarátának engedelmeskedni akaró ember útja. Azért keskeny út, mert nem kényelmes út, egyetlen alaptörvénye: a *szolgálat*. Akinek az uralkodó egyházzal vannak ábrándjai, jó lesz, ha gyorsan felébred. Az egyháznak valóban csak egy hivatása van, a szolgálat: betölteni a maga szolgálatát, szelidséggel és félelemmel adni számot a bennünk lévő reménységről...” (A keskeny út 323).

A magyar protestáns egyházak történetében új korszakot nyit meg Isten: a Krisztussal közösségben élni és ezért szolgálni vágyó egyház időszakát. Ezt a korszakfordulót ismeri fel, hirdeti meg és szolgálja Bereczky Albert. Ebben van munkásságának, igehirdetésének egyháztörténeti és teológia-történeti jelentősége. „Felragyogott előttem most a képe egy bűnbánatban, hitben és hálaadásban megújult magyar református egyháznak, melynek boldog kiváltsága, hogy ezen a magyar földön szolgálhat, dolgozhat és építhet vidám szívvel a földi nép, a földi haza javáért lelki és anyagi dolgokban egyaránt és neki magának nincsen más igénye, csak annyi, hogy Urát követhesse, Aki nem azért jött, hogy Neki szolgáljanak, hanem hogy Ő szolgáljon és adja az Ő életét váltságul sokakért.” „Isten tegye ilyenné a mi gyülekezetünket. Isten tegye ilyenné egész egyházunkat és fogadja el benne az én és a te hálás magunk felajánlását, ahogy személy szerint és szív szerint elrebegjük: Uram, te mindent tudsz, te tudod, hogy én szeretlek téged” (Ajtónyítás 19).

3. *Pásztori szó — amely az új úton való járásra*

tanít. „Halálos veszedelem, ha most utat tévesztünk” — mondja egy helyen. (A keskeny út 323). Ebből a meggyőződéséből fakad az a felelősségteljes tanító szolgálat, mellyel — valóban mint a jó pásztor — a helyes út felismerésére és az úton járásra tanítgatja egyházát.

A felszabadulás után igehirdetésének kiindulópontja, alapmotívuma annak a felmutatása, hogy az egyház útja csak Krisztus útja lehet. Krisztus útja pedig a viláért, az emberért való irgalmas szeretetből fakadó felelősség. Az egyház vakságának oka abban volt, hogy Istennek a Krisztusban kijelentett akaratát nem értette: ti, az Ő emberek iránt való szeretetét! A bűnbánatban való megújulás Isten akaratának a teljesebb megértésére kötelez. Isten akaratának a megismerése pedig nem könnyű dolog. „Esedezve kérek hát mindenkit, aki ma keresztyén akar lenni Magyarországon, hogy a legalázatosabb elmélyedéssel a Szentírásban... keressük azt, hogy mi most az Isten akaratát” (A keskeny út 322).

Az Isten akaratát szerinte való út, a szolgáló Krisztus keskeny útja olyan idegen, olyan új ennek az egyházi nemzedéknek. Valóban újra fel kell fedeznie a Bibliát és újból kell kezdenie a keresztyénség leckéjének a megtanulását ahhoz, hogy igehirdetők és igehallgatók Krisztushoz méltóan, Krisztus szempontjai szerint vélekedjenek, szóljanak és cselekedjenek. Az első lépések a szolgáló szeretet útján olyan esetlenek és tétovázók. Az a tanító szolgálat, melynek felelősségét elsősorban Bereczky Albert érzi és hordozza, az igehirdetés és imádság fegyverével súlyos küzdelmet folytat ezért a látásért, döntésért az egyházon belül. Sainálatos módon az ország határain belül és kívül sokan ezt a benső küzdelmet úgy szimplifikálták, hogy egyszerűen politikai skémákba szorították, a politika nyelvére fordították le. Sokan nem ismerték fel, hogy ebben a benső küzdelemben a szolgáló Krisztus útjának elfogadásáról vagy elutasításáról, tehát Krisztus elfogadásáról vagy elutasításáról van szó. Még kevésbé ismerték fel, hogy ez a benső küzdelem nemcsak a magyar protestantizmus ügye. Hiszen az egyház Ura nemcsak a magyar egyházak életében mond ítéletet az Igével szemben engedetlen keresztyének felett. Ebben az időben sokan álltak körül a magyar evangéliumi egyházak életének arénáját, mégpedig úgy, mint ahogy az arénák nézői szokták: izgoló és biztató „drukkereként”. Bizonyára sokan felismerték a külföldi testvéreink közül is, hogy rossz oldalon, az óember pártján „drukkoltak” akkor, amikor a Bereczky Alberték küzdelmében a Krisztus útjáról hallani sem akaró óember mellé állottak. A gyülekezet megtéréséért, a gyülekezet útjáért való pásztori felelősség és szeretet megható dokumentumai azok az igehirdetések, melyeket ebben az időszakban mond el Bereczky Albert. Néhány mondatot idézek: „Látod, a keresztyén élet lényege az önmagunk megtagadása. Anyyra elég a kegyelem, hogy az életünkéből, a szegény, nyomorult, erőtelen életünkéből valóban jut másoknak. Az egyház egészen új szellemben tudna gondolkodni, ha ezt megértené. Az egyháznak meg kell értenie, hogy az ő ereje az erőtelenségben van. Hov' nincsenek jogai, mert lemondott minden jogáról. Nem vehetnek el tőle semmit, mert mindent szívesen odaad. És ha egy mérföld útra kényszerítik, szívesen elmegy kettőre, és ha az egyik orcáját megütik, azonnal odatartja a másikat. Azt mondod, hogy ez lehetetlen. Persze hogy az. Ehhez keresztyénnek kell lenni, ehhez a te

óembered nem jó. Ehhez teljes belső megváltozás kell, ehhez még az ún. megtérés sem elég. Nem elég az üdvösségre való megtérés. Bizony, meg kell térni a földi élet számára is” (Ajtónyítás 34). Péter vallomására jön Krisztus megbízó parancsa. „Azt mondja, hogy most már ne magaddal törődj, hanem másokkal. »Legeltesd az én juhaimat.« Veled majd én törődöm. »Vesd rám minden gondodat, mert nekem gondom van rád.« Ne bíbelődj a bűneiddel, ne emészd magad a múlttal, ne gyötörd magad hitetlenkedve a jövő aggodalmaival, hanem ezekután fogadd el az Ő szeretetét, mert ez a szeretet csupa kegyelem, irgalmasság és békesség. Most már állj háládatosan munkába” (Ajtónyítás 18). „Ez a világ kétfelé oszlik: olyan emberekre, akiknek szeretetre... van szükségük és olyanokra, akik ezt az igényt kiszolgálják, tehát akik tudnak szeretni. Ha meg akarsz maradni keresztyénnek, Jézus Krisztus tanítványának, ne várd a világtól és az egyháztól, hogy szeressenek, hanem azok közé kell tartoznod, akik tudnak szeretni” (Ajtónyítás 65). „Itt van egy szeretni való óriási tömeg ezen a világon, melyet át kell ölelni és nagyon kevesen tudják átölelni. Nagyon kevés az olyan isteni szeretettel szeretni tudó ember, aki tudja szeretni a szerethetlent. Ezek a kevesek az Ő tanítványai. Akik ezt cselekszik, azok az Ő tanítványai. Azok, akik a szolgáló szeretet, a magamegáldozó szeretet útján szeretik ezt a világot, az embereket és amennyire Isten kitérítette a szívüket, annyira tudják átölelni a szeretetre szomias, békességre vágyó világot” (Ajtónyítás 66). Csak az tud így prédikálni, aki imádkozni tud azokért, akiket pásztorol.

A következő lényeges eleme Bereczky Albert tanításainak: a világ iránti felelősség és szeretet leckéje. Bereczky Albert látta, hogy az egyházban volt egy táglelkű, sőt — mint mondja — tág lelkiismeretű többség, mely a viláért, a népért való felelősség kérdésében könnyen megalkudott a lelkiismeretével, mert nem volt szívügye az evangélium és volt egy szűk látókörű kegyesség, mely le tudott mondani a világról, a magyar népről, mert nem volt szívügye a világ és a magyar nép. Megállapítja, hogy fájdalmas módon a magyar evangéliumi misszió munkáiban ennek az önmagát ápoló kegyességnek a szűkkeblűsége uralkodott (Két ítélet között 230). „Előttem mindig érthetetlen volt az olyan ún. keresztyénség, amelyik úgy fordult Istenhez, hogy elfordult az embertől. Mindig beteg az olyanfajta hit, amelyik úgy örül az égnek, hogy elveszti lába alól a földet” (Ajtónyítás 44). Az ítéletben megtanított egyháznak újból meg kell értenie, hogy Jézus Krisztus nemcsak a mi bűneinkért, hanem az egész viláért adta vérért és megtanulja szeretni a világot, érette felelősséget hordozni. „Hittel valljuk, hogy az egyház semmi körülmenvek között soha nem élhet rosszindulatú elkülönülésben a világtól, mert az egész megromlott világot Isten hatalmas alatt lévőnek tudja és mert vállalnia kell Istentől rendelt szolgálatát a világgal szemben” (Két ítélet között 264).

Tisztázza a világ iránti felelős szeretet tartalmát: „A szeretet nem szó, nem múlt érzélem, nem elágyuló hangulat, hanem életet odaadó áldozat. Isten áldozatos szeretettel, önmagát átadó szeretettel szerette ezt a világot. Ez történt karácsonykor. És ez történik az egyházban, így szereti Jézus Krisztus minden tanítványa a világot” (A keskeny út 61). És tisztázza a felelős szeretet gyakorlásának a módját. „Miért vagyok felelős és mi az, amire

az én felelősségem már nem terjed ki? Az egész világ terhét nem vehetem magamra. Sokkal több feladatot látok, mint amennyire erőm van. Hol van az a határ, ameddig a felelősséget nekem kell vállalnom és amin túl olyanok következnek, amelyek már nem az én dolgom? Elmélet és gyakorlat között nem lehet különbség. Elméletileg pedig a felelősség határtalan. A hívő ember — Istennel szövetségben élő embert értek alatta — az egész világért felelős. Az is nyilvánvaló, hogy a felelősségünk gyűrűző körökben terjed tovább, a legszűkebb körről a folyton táguló tágabb körökre. A felelősség gyakorlati megvalósulása tehát sohasem vesztet el elmosódó általánosságban” (Két ítélet között 247). A keresztyén felelősség gyakorlásának két kiváltképpen való lehetőségére irányítja a figyelmet: a magyar népért és a világ békeességéért való szolgálatra. Újból és újból hangoztatja, hogy éppen a népünk sorsával szembeni közönyben vált nyilvánvalóvá az a tény, hogy Krisztustól elszakadtunk. Ha a megújító kegyelem iránt nem akarunk engedetlenek lenni, akkor megértjük, hogy szeretetünkkel, szolgálatunkkal elsősorban népünknek tartozunk. „Vallom és valljuk, hogy egyházunk a magyar nép életével szorosan összeforrott. Nemcsak évszázados, legiobb történelmi hagyományai szerint, hanem sokkal inkább a megújító Ige parancsai és ígéretei szerint. Isten nem valahová a felhők közé hozta egyházunkat, hanem erre a földre, e közé a nép közé. Itt élünk és itt akarunk szolgálni, szeretjük népünket és népünkben önmagunkat... Az a feladatunk, hogy terheit könnyítsük. örömeit növeljük a mi szolgálatunk által is” (X. Püspöki jelentés 12—13).

A történelmi átalakulással kapcsolatban világos és határozott tanítást ad a gyülekezetnek. „A totálisan elvesztett háborúban összeomlott az egész múlt magyar állam társadalmi és gazdasági rendszere. Ebben a tényben az egyház Isten ítéletét ismeri fel. És ezt az ítéletet igazságosnak ismeri el... A rajtunk végbemenő nagy ítéletben bűnbánattal és hálaadással fogadjuk el Istentől rendelt új alkalomnak azt, amit Ő kínált nekünk az új magyar társadalomban. Ezt a magyar államot a Róma 13. 1 Péter 2:2—17, 1 Tim 2:1—4 szerint Istentől rendelt felsőbbiségnek ismerjük el.” (Magyar keresztyénség az új magyar államban 34—35). Az új magyar állam nem keresztyén vallás-erkölcsi alapon épül fel. Ez a tény semmiképpen nem csökkentheti az új társadalmi rend iránti szeretetünket és felelősségünket. A világ és az egyház sohasem volt és sohasem lesz azonos. A magyarországi keresztyén egyházak szempontjából, túl a világ iránt elkötelező szeretet parancsán, döntő az a tény, hogy az új társadalmi rend népünk számára jótétemény. „A szolgaságból való felszabadulást, az emberi társadalomnak valóságos társadalommá átalakulását — ahogyan ma mondjuk — a szocializmus igazságát hitünkben fakadó engedelmisséggel együtt szolgáljuk mindenkivel, akinek az emberi társadalom és benne a magyar nép jövője felől ugyanez a látomása van” (A keskeny út 32).

Szolgálatunk másik területe Bereczky Albert tanítása szerint az emberiség békéjének a biztosításáért való felelősség vállalása. Ez a két szolgálat: népünk és a világ jövőjéért való szolgálat Bereczky Albert tanításaival szorosan összefügg: „A szocializmus nem eszmeileg és a vágyak birodalmában él csupán, hanem nálunk keleten már győzelmesen, a világ más részein kemény küzdelmek között, valóságosan itt van. És a béke ügye egy a

szociális igazságosság ügyével és ez a kettő együtt — meggyőződés szerint — keresztyén ügy. Ezt a feladatát csak egy esetben tudja az egyház teljesíteni, ha ő maga szabad és mentes minden evilági megkötöttségtől és nem vállalja azt a szerepet, hogy egy félelem és lelkiismeretlenség által megszállt társadalmi rend védelmezője vagy szövetségese legyen. Minden emberre nézve, de elsősorban a kicsinyek, a küzdők, a sokat szenvedettek, a milliók és százmilliók mellett szóljon az egyház hangja és vallja, hirdesse a háztetőkön is, hogy a milliók alkotó munkára, igazságos és szabad életre és ezek érdekében egy dologra vágyunk: a békére.” (A keskeny út 276—277. l.)

#### Az életbe vágó szó

Íme, ebben a három pontban próbáltam összefoglalni Bereczky Albert közel fél évszázados ige-hirdetői szolgálatának a tartalmát. Vázlatos, nem teljes, de — meggyőződés szerint — hűséges ez az összefoglalás: bűnbánatra hívó, Krisztus útját felmutató és Krisztus útján járnai tanító üzenetet bízott Bereczky Albertre az egyház Ura. A bevezetőben elmondottam, hogy a magyarországi református egyház és a magyar protestantizmus egyházai hálások ezért az ige-hirdetésért. A hála nyilvánvalóan annak a bizonyosságra, hogy közel két emberöltő egyházi nemzedéke hasznát vette prédikációinak. Erőt, vigasztalást merített belőle — tanácsot és útmutatást nyert általa. A gyülekezetek Bereczky prédikációit életbevágó beszédnek érezték és tudják ma is, ahol belenyúlt és belenyúl a keresztyén ember életébe, hogy formálja és vezesse azt. Tanítása a reformátorok életés ige-hirdetésének jó ízét idézi fel, akik az örök életre vezető utat úgy mutatták meg, hogy szavuk ennek az útnak a földi életre vezető szakaszát is megvilágította. Igen! Ilyen életbe vágó, életre utat mutató beszéd számunkra Bereczky Albert ige-hirdetése. Mégis felteszem a kérdést: Isten milyen gyümölcsökkel ajándékozta meg ezt a gazdag magvetést? Annyiival is inkább fel kell tegyem ezt a kérdést, mert sokszor, sokan vitatták az elhittet magvak értékét. Egyházainkban ma már senki nem vitatja, ma már csak háládatosak vagyunk. De volt idő, amikor úgy látszott, hogy Bereczky Albert magvetése nem ver gyökeret és egyetlen elemi erejű katasztrófában érvénytelenné, semmissé válik mindaz, amit évtizedeken át hirdetett és tanított. Az ellenforradalom idejére, 1956-ra gondolok. Próbátétel volt ez az idő Bereczky Albert számára, amikor mérlegre tétetett egész életműve és annyival súlyosabb volt a próbátétel, mert napokig, hetekig abban a félelemben élt mindenki, aki őt szereti, hogy az élete is elvétetik tőle. Jól emlékszünk arra, hogy milyen megrendítő volt számunkra életének ez a kettős megpróbáltatása. Azóta nagyon is nyilvánvaló lett előttünk az Ige igazsága: „Boldogok vagytok, ha Krisztus nevéért gyaláznak titeket; mert megnyugszik rajtatok a dicsőségnek és az Istennek a Lelke...” (1 Péter 4). Bereczky Albert ilyen boldog lelkű ember, mert a tűzben, mely a próbáltatás végett támadt, Istennek a Lelke hatalmasan hitelesítette ige-hirdetését és mintha csak jelt akart volna adni hitelesítő szava mellett, életét is visszaajándékozta övének. A legteljesebben és legmaradandóbban a gyümölcsök tesznek bizonyosságot a magvetés mellett. A próbátétel után a megpróbált igazságról teszünk bizonyosságot, ha elmondjuk, hogy Isten gazdag természettel ajándékozta

meg Berezky Albert életművét. Az Úrban dicsekedve tudunk ezekről a gyümölcsökről beszélni:

Hálát adunk Istennek a bűnbánatért. A bűnt bánó és bűnbánatra hívó igehirdetőnek ajándékozta Isten az igehirdetők és gyülekezetek sokaságának őszinte bűnbánatát. A mi egyházi nemzedékünk megtapasztalta, hogy valóban ez az első lépés Krisztus útján, mely első lépés után lehet csak tovább lépni.

Hálát adunk Istennek azért, hogy igehirdetők és gyülekezetek elfogadták a keskeny utat: a szolgáló Krisztus útját. Örvendezve mondhatjuk el, hogy egyházaink megindultak a szolgáló egyházzá növekedés útján. A gyülekezeti igehirdetés, a teológiai gondolkodás középpontjában Krisztus szolgálatának és a Krisztussal közösségben szolgáló egyház küldetésének a kérdései állanak.

És hálát adunk Istennek azért, hogy a gyülekezetek a felismert és elfogadott úton járnak kezdnek. Az egyház nemcsak beszél a szolgálatról és szeretetről, hanem egyre inkább a szolgálat végzésének, a Krisztus akarata szerint való jó cselekvésének az örömeiben él. Hallatlan arányú változás ez gyülekezeteink életében. A magának élő, vagy befelé forduló gyülekezeteket egyre inkább az a gond foglalkoztatja, hogyan lehetnek áldássá a környezetük, a magyar nép és az egész embervilág

számára. Berezky Albert igehirdetése gyümölcsöt termelt, mert a rábízott üzenetet sokan meghallották, örvendezve befogadták és az üzenetet küldő Istennek sok keresztyén ember engedelmeskedik egyházainkban.

Az elmúlt fél évszázad nagy fordulót hozott a magyar protestantizmus életében. A hosszan tűró Isten ebben az időszakban lezárta az intézménnyé merevült, Krisztus szeretetében meggyengült egyház útját és kegyelmesen felnyitotta az egyházak szemét az egyetlen út meglátására: ez pedig a szolgáló Krisztus útja. Az ítélet meghirdetésében és a kegyelem gyakorlásában engedelmes és ezért áldott eszköz Isten kezében Berezky Albert. Ez az ő egyháztörténeti és teológiatörténeti jelentősége a magyar protestantizmus egyházaiban.

Berezky Albert megbízata nem ért véget. A keskeny úton megindult egyházaink nem nélkülözhetik — milyen megnyugtató és megörvendeztető tudat, hogy nem nélkülözik — igehirdetését és imádságát. Az eligazodás válságaiban küzdő világkeresztyénség nem nélkülözheti a reá bízott üzenetet. Ma már tanítása egyre szélesebb és szélesebb körben talál hallgatókra az Ökumené világában. A kegyelmes Isten ajándékozzon neki eddigi szolgálatai után további szolgálathoz erőt adó testi, lelki ajándékokat.

Dr. Bartha Tibor

## Berezky Albert: „Hitben való engedelmesség”

Mint ismeretes, Prágában a keresztyén békemozgalom problémáival foglalkozó szaktudósok többek között arra a nagyjelentőségű felismerésre jutottak, hogy a keresztyén hit az idők folyamán „keresztyén ideológiává” torzult. Az ideológiává torzult hit azért tarthatatlan az egyházban, mert az ilyen hit már nem is hit, hanem „visszaélés” a Jézus Krisztus nevével. Az evangélium hirdetése szempontjából nincs fontosabb kérdés a mi generációkban, sikerül-e megszabadítani az evangéliumot az évszázados ideológiai megkötöttségekből? Sikerül-e az evangélium üzenetét úgy megragadni és megszólaltatni, hogy azt ne befolyásolja — ahogyan Prágában mondták —, ne „szennyezze be” valamilyen keresztyén ideológia? A Krisztus evangéliumának a mi korunkban csak az a hirdetése „evangéliumszerű”, amelyik nem valami keresztyén ideológiát sugároz, vagy népszerűsít, hanem az evangéliumot a maga sui generis mivoltában. Ez az egyik legnagyobb jelentőségű prágai felkiáltójel.

Hogy pedig ez a felkiáltójel mennyire hiteles, hogy csakugyan van olyan teológia és igehirdetés, amelyiket nem szennyezett be a keresztyén ideológia, annak máris van előttünk döntő dokumentuma. Kezünkben van a közel négyszázoldalas könyv, melyben konkrét prédikációkban, egyházi és világi fórumok előtt elhangzott előadásokban nagytekintélyű szerzője, Ökumenikus Tanácsunk tiszteletbeli elnöke, a magyarországi protestantizmus, sőt ma már joggal mondhatjuk, a világkeresztyénség egyik tanítója, D. Berezky Albert az ideológiátlan evangéliumról tesz bizonyosságot. Mégpedig azokban az időkben, amikor erről a kérdéstről a prágai megfogalmazásban még nem is volt szó a tudományos teológiai gondolkodásban. Lapunk egyik előző számában már tettünk egy szerény kísérletet a „Hitben való engedelmesség” homiletikai szempontból

való értékelésére. Hadd tegyek most az előbbinél is merészebb kísérletet arra, hogy e rövid stúdium keretében próbáljam összefoglalni, milyen *teológiai értékei* vannak a tekintélyes műnek éppen az ideológiátlan keresztyén hit és evangéliumhirdetés szempontjából?

### A teológia értelmének kiszélesítése

A manapság különösen Amerikában és Angliában felkapott divatos német teológus, Paul Tillich tömör megfogalmazása szerint: „A teológia a keresztyén hit tartalmának módszeres kifejtése”.<sup>1</sup> Az öreg dialektikus, Barth Károly megfogalmazásában pedig: „Fogalmi számotadás az egyház tetteinek döntő fordulójáról.”<sup>2</sup> A korán elhunyt magyar Tavasz „a kijelentés fogalmi formákban történő feldolgozásának és módszeres előterjesztésének”<sup>3</sup> nevezi. A humoros Cullmann pedig azt mondja, hogy valami olyan tevékenység a teológia, ami az egyszerű laikus hívő emberben azt az érzést kelti, hogy az egyház teológusai az írástudók és rabbik utódjai.<sup>4</sup> Summa summárum, a teológia az egyház Istenre vonatkozó értelmi erőfeszítése. A teológiának ilyen értelmezése mögött pedig végsősoron Aquinói Tamás ismert tézise rejlik: „Inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor.”<sup>5</sup>

Berezky Albert könyve az első teológiai novumot ezen a ponton nyújtja. Ezt a novumot ő úgy fogalmazza meg, hogy a teológiát nem lehet „szűk” értelemben venni és benne csak, vagy elsőrendűen értelmi munkát látni. Noha értelmünket is igénybe veszi Isten az ő igéje megértésében, a teológiának azonban van egy mélyebb, tágabb és szélesebb értelme, mint a pusztán értelmi munka. A teológia a maga széles értelmében a teológus-ember egész

lényét, egész életét igénybevevő fáradozás. Az igazi teológia nemcsak értelmi, hanem egzisztenciális erőfeszítése az embernek.<sup>6</sup> A széles értelemben vett teológiát elsősorban ez az egzisztenciális érdekelt-ség és részvétel jellemzi.

A másik jellemvonása a széles értelemben vett teológiának az, hogy nemcsak Istenre irányuló egzisztenciális erőfeszítése az egyháznak, tehát nemcsak ún. „istentudatos” teológia, hanem „világtudatos” teológia is. Olyan mint Mott János és Victor János teológiája.<sup>7</sup> A teológia értelmének a kiszélesítése azt jelenti ugyanis, hogy az egyház számára semmi sem lehet idegen, ami emberi probléma. Azt jelenti, hogy az egyház szolgálatának a körébe minden beletartozik, ami Istent érdekli.<sup>8</sup> A széles értelemben vett teológia számára azért nincs közömbös emberi ügy, mert *mindent* az ige világosságában szemlél. Az egész emberi életet, annak minden területét, az emberi élet különféle összefüggéseit úgy tekint, mint ami — úgy ahogyan van — a Jézus Krisztus uralma alatt áll. A széles értelemben vett teológiát tehát nemcsak az Isten vertikális, hanem az Isten horizontális uralma is foglalkoztatja.<sup>9</sup>

A teológia értelmének ilyen értelmű kiszélesítése kihat elsősorban magára a teológiai munkára. Kihat, mert a széles értelemben vett teológia szükségszerűen felszabadul a filozófia varázsa alól az Isten igéje számára. A filozófia varázsa alól való felszabadulás azt jelenti konkrétan, hogy a teológia fel mer tenni egy bátor kérdőjelet: csakugyan úgy vannak-e a dolgok, ahogyan azt az antik vagy modern filozófiában tanultuk? Bereczky Albertnek ez a tanítása azért olyan nagy jelentőségű, mert ez tulajdonképpen a prágai gondolat! A teológiának a filozófia alól való felszabadulása egyenlő a keresztyén hitnek a „keresztyén ideológia” alól való felszabadulásával. Az így megtisztult teológiai munka lényege többé nem az lesz, hogy mindenáron óvjuk magunkat a félreértésektől, mert ez az óvakodás könnyen eredményezheti azt, hogy egészen érthetatlenné válunk.<sup>11</sup> Az így megszabadult teológiában a mondanivaló nem „redukálható” többé semmiféle logiára, még a krisztológiára sem, az így megszabadult teológia mondanivalójának a lényege ugyanis az, hogy Krisztus feltámadott és él, s nekünk Őt kell követnünk.<sup>12</sup> Az így megszabadult teológia az egyháznak sohasem enged valamilyen „kegyes nyugalmat”, hanem állandó mozgató, hajtó, lendítő erő az egyház életében.<sup>13</sup>

A teológia értelmének kiszélesedése azonban nem csak magára a teológiai munkára van hatással, hanem a gyakorlati egyházi szolgálat, a gyülekezeti szolgálat szempontjából is jelentős. Jelentősége legfőképpen abban van, hogy világossá teszi a „pszichikus munka” csalóka voltát a pneumatikus munkával szemben. Tévedések elkerülése végett hadd hangsúlyozzuk, hogy Bereczky Albert nem anti-pszichológus. Erre nézve még fogunk találni meggyőző bizonyítékot a Hitben való engedelmesség kutatása során. Azt sem vonja kétségbe, hogy ügyesen alkalmazott pszichikai erőfeszítések tudnak életjelenségeket létrehozni az egyházban. Elismeri, hogy a pszichológia mozgásba tudja hozni az embereket, esetleg még a perselypénz is ömlik, ámde — s ez az, amitől mint az ige teológusa szorongva fél — ilyenkor könnyen bekövetkezhet az a veszedelem, hogy a farsang után következik a böjt!<sup>14</sup> Nos, a széles értelemben vett teológia ettől a veszedelemtől óvja az egyházat akkor, amikor újra meg újra figyelmeztet arra, hogy Isten Szentlelkét sem-

mivel sem lehet pótolni az egyházban, hogy a Szentlélek által született életjelenségek, ha szerényebbeknek látszanak is, valójában többek, mint az ügyes pszichikai erőfeszítések által létrehozott eredmények. A széles értelemben vett teológia az ige teológiája, s mint ilyen krízise az egyházban minden önmagát fontosnak tartó emberi erőfeszítésnek, elsősorban a magát legfontosabbnak tartó, s a hit ruhájába öltözködő keresztyén ideológiának. Ehhez a következtetéshez szükségszerűen vezet el a teológia értelmének az a kiszélesítése, amelyről a Hitben való engedelmesség beszél.

#### Antropológiánk újraátgondolása

„Milyen nagy az én bűnöm és nyomorúságom” — jajdul fel a Heidelbergi Káté és ezzel a jajjal tulajdonképpen a klasszikus református antropológiát hozza in nuce. Éspedig azt a gondolatot, hogy a reális ember totálisan romlott ember. A Káté e jajkiáltásában arról van szó, amit *Thurneysen* úgy mond a Lelkigondozásban a reformátori antropológiát ismertetve, hogy a reformátorok „a bűn szót és mindazt, amit ez jelent, egészen a gyökereikig nyúló, illúziótlan komolysággal értelmezik, minden ajtó becsukódik előttük s nem marad más, csak az Istentől való megmásíthatatlan, örök elszakítotttság borzalmas éjszakája. Semmiféle híd, képesség, bennünk levő kapcsolódási pont nincsen, ami tőlünk Istenhez vezetne” (58. l.). A reformátoroknak ez az antropológiája természetes visszahatása a katolikus antropológiai optimizmusnak, melynek kicsúcsosodása a jólismert „*analogia entis*” elve. Az ember totális romlottságának a a hangsúlyozása éppen az *analogia entis*nek az igei kritikája.

Így látja ezt a Hitben való engedelmesség is! Csakhogy mást is észrevesz. Észreveszi azt, milyen kísértése van a református antropológiának. Észreveszi, ahogyan a református antropológiai realizmus egy sajátos antropológiai pesszimizmusnak, sőt antropológiai cinizmusnak a melegágyává válik az egyházban. Ez a cinizmus mindig abban jut kifejezésre, amikor „legyintünk” egy-egy emberre. Nos, Bereczky Albert antropológiája a Hitben való engedelmesség tükrében ennek az antropológiai pesszimizma cinizmusnak a visszautasításával kezdődik. A fundamentális antropológiai tétel ez: az egyházban nemcsak hogy legyinteni nem szabad az emberre, ellenkezőleg — s itt a meglepő novum — reménykedni kell az emberben!<sup>15</sup> Az emberben való reménység annak ellenére kötelezi az egyházat, hogy az emberi bűn a legkomolyabb realitások egyike. Szó sincs itt valami hamartológiai relativizmusról. Bereczky Albert ismeri az emberi életnek azt a nagy „szakadékát”, ami elválasztja az emberben az új embert és a reális embert. Saját élete legbensőbb küzdelmeiből ismeri azt a fájdalmat, ami az erkölcsi törvény ismeretének és a magunk tehetetlenségének feszültségéből származik.<sup>16</sup> Mégis hirdeti a totálisan romlott emberben szükséges reménységet.

Dehát milyen teológiai alapon? Noshát nem a katolikus teológia *analogia entis*e alapján, hanem — és ez a döntő itt — Jézus Krisztusnak a bűnös emberrel szemben tanúsított magatartása alapján. Igehirdetéseiben nem győzi csodálni és csodálatolni azt a reménységet, amivel Jézus Krisztus ránéz egy-egy bűnös emberre. Ennek a reménységnek a lényege annyi, hogy nincs olyan bűnös ember ezen a földön, akiből ne lehetne új ember, hogyha ráárad

Jézus megváltó szeretete. A Zákheus életében végbement nagy változás is azért volt lehetséges, mert Jézus meglátta benne és csak Jézus látta meg benne, hogy ő is Abrahám fia.<sup>17</sup> Ami nyilván azt jelenti, hogy Jézus őt is hozzászámította bűnei ellenére az Abrahámmal kötött szövetséghez, szemben Jerikó lakosaival, akik Zákheust a vámszedők és bűnösök társaságához számítottak. Jézus reménysége az emberrel kapcsolatban arra irányul, hogy minden emberből lehet új ember!

Az emberi élet pedig akkor lesz ujja a Hitben való engedelmisség tanítása szerint, amikor a szeretet szolgálatába áll be, amikor egy ember a szeretet embere lesz. Bereczky Albert antropológiája itt emelkedik meg igazán. Úgy látja ugyanis, hogy az ember csak a többi emberhez való pozitív viszonyában lesz igazán emberré. Az emberi élet teljessége az, amikor már közösséget tudunk vállalni másokkal. Ennek a gondolatnak az elmélyítésére igehirdetői szolgálatában még azt az eszközt is igénybe veszi Bereczky Albert, ami új könyvében már a legnagyobb kuriózum számba megy, ti. story-t mond. *Carlyle* következő elbeszélését idézi. Kis városka szélén, karján gyermekével, késő este beteg asszony jelenik meg. Hely nincs. Végigvonszolja magát a városon, aztán a város másik szélén összeesik és meghal. Amikor a városban néhány hét múlva megkezdődik a tifuszbajrány és az emberek százai halnak meg benne, akkor döbbennek rá, hogy a szegény asszony mégiscsak testvérük volt.<sup>18</sup> Az ember, mint testvér! Ez a gondolat Bereczky Albert antropológiájának a scopusa. Reménységben nézni az emberre anyyi, mint elhinni, hogy belőle is lehet testvér. Még az inkarnáció is ezért történt, hogy az ember ilyen ember lehessen. Az ember mint testvér, ez a Bereczky-féle „ecce homo”. Erre az antropológiai magaslatra pedig nem holmi keresztyén „ideológia”, hanem az élő hit látása és engedelmissége emeli fel Szerzőnket.

#### A teológiai dualizmus felszámolása

Egyháztörténetírók, mint pl. a sokat kritizált, de mégiscsak egyik legalaposabb szakembernek mondható teológus, az ún. tübingai iskola atyamestere, az öreg *Baur* Christian, többször is rámutat ezeroldalas egyháztörténetében a platoni dualizmusnak a keresztyén teológiai gondolkodásra gyakorolt erős hatására.<sup>19</sup> Hitünk ideológizálódásának gyökerei erre a hatásra vezethetők vissza, hiszen a keresztyénségnek, mint világnézetnek ma már közismerten sok tekintetben aléptítménye a platoni idealista filozófia. Amikor tehát Bereczky Albert a Hitben való engedelmisségben szembefordul az ún. teológiai dualizmussal, lényegében a platoni filozófiával veszi fel a harcot, ezen keresztül pedig azzal a keresztyénséggel, amelynek a hite ideológiává lett. Éppen ezért hallatlanul érdekes az a szellemi küzdelem, amelyet a Hitben való engedelmisségben folytat a teológiai dualizmus ellen, nem is egy okból ítéli ezt tarthatatlannak az egyházban.

Az egyik nyomós ok, amiért a teológiai dualizmus tarthatatlan, az, hogy a dualista gondolkodás kétfelé választja az evangéliumot. Különbséget tesz ugyanis quietivumok és motívumok között, s a maga vágyainak és egyéni szempontjainak megfelelően vagy az egyiket, vagy a másikat tartja „tisztá” evangéliumnak.<sup>20</sup> A másik ok, amiért a teológiai dualizmus tarthatatlan, az, hogy benne az ember már nem ember többé, hanem csak „lélek”.<sup>21</sup> Nyilvánvaló meghamisítása ez a bibliai antropológiá-

nak, amely úgy állítja elénk az embert, mint testlélek-szellem működésbeli egységét. De tarthatatlan a teológiai dualizmus azért is, mert amint Bereczky rámutat, e dualizmus a melegágya annak a farizeusi szemléletnek, amelyik azért ad hálát, hogy ő nem olyan, mint egyéb emberek.<sup>22</sup> És tarthatatlan azért is, mert az Isten—sátán, egyház—világ, hívő—hitetlen, lélek—test ellentétpárokkal kihúzza a biztos talajt a gyülekezet lába alól.<sup>23</sup> Kihúzza mégpedig azáltal, hogy kettéosztja az emberi életet szent és profán részre. S ezzel a kettéosztással organikusan beteggé teszi az embert. A teológiai dualizmus felszámolására az egyházban az élet gyógyulása miatt van tehát szükség. Ez a gyógyulás abban van, ha az élet eggyé lesz. Ennek az egységnek az érdekében kell a leghatározottabban felszámolni ezt a dualizmust.

Ebben a harcban a Hitben való engedelmisség első fegyvere: Jézus Krisztus mindenekre kiterjedő uralmának a hirdetése. Jézus Krisztus uralma ugyanis az a nagy központi rendező gondolat, amelynek szívszerinti elfogadása megszabadíthat a dualista kovástól.<sup>24</sup> Az ő uralma alatt az élet nem bomlik fel összefüggéstelen részekre, szent és profán dolgokra, mert Neki szentelt engedelmisségben mindent az Ő dicsőségére végzünk. Az emberi élet csak a Jézus Krisztus uralma alatt lesz igazán egy.

Egy másik fegyver, amellyel Bereczky a teológiai dualizmus ellen harcol, annak az eltorzult keresztyénségnek a leleplezése, amelyik azt hiszi, hogy az emberi élet két egyenrangú hatalom között hánykolódik, ti. Isten és a sátán között. Holott az ige világosságában Isten az egyetlen hatalom, aki mindenknek ura és akinek kezében még a kísértő is csak eszköz.<sup>25</sup>

Ugyancsak a teológiai dualizmus ellen irányuló fegyver az a gondolat, hogy az ember egy és oszthatatlan. Az ember — mondja pl. a kelenföldi lelkipásztor-beiktató igehirdetésében — csak a halálban oszlik kétfelé. Amíg a földön él, addig nem két részből, testből és lélekből áll, hanem testben élő lélek, egy egész ember. S ennek a tételnek homi letikai konzekvenciája is van. Éspedig az, hogy az egészséges igehirdetés sohasem beszél csak a lélekről, vagy csak a testről, hanem beszél az embernek, az egész embernek, akinek a mennyben üdvösséget, a földön pedig békességet szerzett az Isten.<sup>26</sup>

További lépés a teológiai dualizmus felszámolásában az emberiség egységének hirdetése. Konkrétan annak a bibliai titoknak a megelevenítése, mely szerint keresztyén ember számára nincs zsidó és görög, nincs férfi és nő, nincs szóla és szabad, hanem egyek vagyunk a Krisztusban. Ez az egység a mi időnkben azt jelenti, hogy — pl. ahogyan Bereczky a kolozsvári farkasutcai templomban prédikálja — nincs román s nincs magyar! Jézus Krisztusban eltűnnek a faji megkülönböztetések is. A keresztyén ember együttél minden emberrel, földi sorsa összefügg, azonos a többi ember sorsával.<sup>27</sup> A Hitben való engedelmisségnek ez az egyik legfontosabb gondolata. Ez a gondolat nemcsak a platoni dualizmus felszámolása, hanem a dualizmus elfajulásának, a nietschei Über- és Untermensch komplexumnak a legmélyebb teológiai krízise. Bereczky Albert tanítói szolgálata a magyarországi protestantizmus legújabb történetében többek között azért is korszakalkotó, mert a Szentírásnak a tanítása az emberiség Krisztusban adott egységéről az ő igehirdetésében elevenedik meg figyelemre méltó módon.

A teológiai dualizmus felszámolásának útján egy

még további lépés a dogmatika és etika egységének hangsúlyozása. „Dogmatika nem lehet etika nélkül” mondja egyik előadásában<sup>28</sup> és mindjárt szemlélteti is ezt az egységet a Filippi 2,12–13 magyarázatával. A köztudatban ez az ige úgy él, mint ami arról beszél, mi a szerepe Istennek és mi az embernek az üdvösség dolgában? Pedig itt, mondja Bereczky Albert, a hit és jócselekedetek, dogmatika és etika összefüggéséről és viszonyáról van szó. A kettő viszonyát éppen az ember üdvössége szempontjából világítja meg ez az ige.

A dogmatika és etika egysége konkrétan a keresztyén élet egységét jelenti Bereczky Albert számára. Tulajdonképpen ennek az egységnek a hangsúlyozásával is a teológiai dualizmus ellen küzd. Ezért nem véletlen, hogy egyik pünkösti beszédének a felosztása így szól: a keresztyén életben láthatóvá válik: 1. a hit és szeretet egysége, 2. a templom és a hétköznapi egysége, 3. az Isten iránti és az emberek iránti szeretet egysége. Az emberek előtt a világban ez az egység adja meg a hit hiteletét.<sup>29</sup>

Végül a teológiai dualizmus ellen harcol akkor is, amikor felismeri és hirdeti az idő egységének a gondolatát, azaz a tegnapi és a holnapnak az összefüggését. A holnap mindig a tegnapi születik — tanítja —, mert az idő egy, s nem darabolható egymástól független részekre, éppenúgy, ahogyan a világ is egy s az egész emberiség sorsából nem szakítható ki egy népek, vagy egy embernek a sorsa.<sup>30</sup>

#### *Az ecclesia kozmocentrizmusának meghirdetése*

A tárgy természeténél fogva a Hitben való engedelmség újra meg újra visszatérő nagy témája az egyház problémája. Ha logikai sorrendbe állítjuk a könyv négyszáz oldalán szétszórta tanításokat az egyházzal kapcsolatban, akkor alaptételnek azt a gondolatát vehetjük, mely szerint a kiegészítés utáni évtizedekben csaknem teljesen elhomályosodott az egyház igei értelme és ennek következtében az is, hogy mit jelent az egyház szolgálata a világban?<sup>31</sup> Ez a homály lett a szülőanyja annak a teljesen hamis, evangéliumellenes „egyháztannak”, hogy az egyház végső fokon önmaga minél teljesebb kibontásáért van a világban, vagy más szavakkal, a benne élő kegyes lelkek ápolásáért. A keresztyén ideológia nagy jelszaváról van szó, az egyház: önmaga célja. A Hitben való engedelmség nem győzi hangsúlyozni, milyen nagy, talán az egyik legnagyobb teológiai tévedése ez az egyháznak. Mégpedig Isten miatt.

Az igéből ugvanis azt olvashatjuk ki, hogy Isten e világ felé forduló Isten. Ő nem háttal van a világ felé, hanem a Jézus Krisztus arcával és szeretetével az egész világot magához ölelte. Ebből az isteni magatartásból nyilván következik az a folytatás, hogy a *communio sanctorum* sem élhet öncélú életet a világban. Az egyház a világért van a világban. Az ecclesia viszonya a világhoz akkor igeszerű, ha meggyőződéssel vallja, hogy igenis köze van a világban történő mindenféle politikai, gazdasági és társadalmi változáshoz. Éspedig köze van azért, mert köze van az emberhez.<sup>32</sup> Az az ember ugyanis, aki az ecclesia tagja, teljes egzisztenciájában benne él a világban végbemenő változásokban. Az ecclesia a világban tehát nem valami eszmei dolog. S ez azért fontos gondolata a könyvnek, mert ez krízise minden olyan kegyes képzelgésnek, mely szerint az egyház holmi „spirituális

absztrakció”; vagy valami tömjénszagú „Ding an sich”; valami a valóságos emberi léttel párhuzamosan mögötte, alatta, vagy fölötte végbemenő misztikus életfolyamat. Az egyház életére mindez nem áll. Hanem inkább az áll, s itt pontosan idézzük könyvünket: „Az egyház folyamatos élete valóságos emberek e földön történő életéből tevődik össze.”<sup>33</sup> Hogy pedig az egyháznak milyen fontos ez a valóságos emberi oldala, azt semmi sem mutatja jobban, mint maga az inkarnáció ténye, amely által maga Isten is résztvesz a valóságos emberi életben.

Az ecclesia számára a kozmoszban való ilyen organikus viszonyulás azt a kérdést veti fel most már, hogyan él az egyház helyesen a világért? Bereczky Albert válasza rövid és világos: nem akkor, ha szekularizálódik, hanem ha minél inkább egyház az egyház.<sup>34</sup> Az egyház pedig akkor egyre jobban egyház, ha egyre teljesebben él az ige uralma alatt. Dehát mikor él az egyház az ige uralma alatt? Akkor — kapjuk a választ —, ha szüntelenül tudja kérdezni, mit akarsz Uram, hogy cselekedjem? Ez a kérdés Bereczky Albert szerint azért fontos, mert az ecclesiát a maga kozmoszhoz való viszonyulásában könnyen meg tudja ejteni a „farizeizmus kísértése”. Ez a kísértés abban van, hogy az ecclesia készen van szép, jó és nemes elveket hangsúlyozni — a gyakorlati konzekvenciák levonása nélkül.<sup>35</sup> Ezt a kísértést azonban feltétlenül el kell kerülni, mert az, hogy az ecclesia a kozmoszban a kozmoszért él, mindig konkrét feladatokat jelent. Így pl. az egyház számára azt jelenti, hogy életét nem lehet elválasztani a magyar nép életétől, s hogy ennek a népek az életében a jelenlegi történelmi korszakban egyházunknak a Krisztus keresztyénjéről való prédikálásával összefüggően három konkrét feladata van, melyek a következők: 1. a közösségi lelkület munkálása, 2. a munkaerőköles ápolása, 3. a békességszerzés szolgálata.<sup>36</sup> Éppen csak megemlítem, milyen érdekes, hasznos, sürgető és teológusaink legjavához méltó feladat volna e három téma homiletikumának a kidolgozása.

Íme, a megszokott keresztyén doktrínával, nyugodtan mondhatjuk, ideológiával szemben, amelyik csak a világ és egyház szembenállásáról, örök és kibékíthetetlen ellentétéről tud, Bereczky Albert „fentideologizált” teológiai novuma az ecclesia kozmocentrizmusának felismerése az igéből és meghirdetése az egyházban. Éspedig Isten minden értelmet felül haladó szeretetében gyökerező belső összefüggés alapján. Ennek a belső összefüggésnek a meglátása pedig azért nagy dolog, mert ennek függvénye az egyház valóságos szolgálata a világban. S hogy mit kell értenünk ezen a bizonyos „összefüggésen”, kiderül, ha szemügyre vesszük pl. azt az érdekes analízist, melyet a Hitben való engedelmség végez az egyház és a magyar nép életének összefüggését illetően. Íme az analízis: a) amikor egyházunk lelki erőit építjük, akkor népünket és a béke ügyét is szolgáljuk. b) amikor a körülöttünk levő világ nagy eredményeket ér el önmaga építésében, ez egyúttal lehetőség egyházunk szolgálatának elmélyülésére is, c) amikor igent mondunk a békére, akkor egyházunkat is, népünket is védjük.<sup>37</sup> Erre az utolsó pontra azonban még külön is visszatérünk. Itt csak szögezzünk le annyit, hogy ennek az összefüggésnek a meglátásához csakugyan a hit szemére van szükség a keresztyén ideológia szemüvege helyett. S a hit szemének ez az egyházlátása a Hitben való engedelmség egyik legnagyobb teológiai pozitívuma.



## *Az eschatologikus reménység előtérbe állítása*

Mégcsak különösebben éles szem sem szükséges annak meglátásához, hogy Bereczky Albert tanítói szolgálatára a Hitben való engedelmisség tükrében mennyire jellemző az eschatologikus reménység hirdetés. Eschatologikus reménység alatt szerzőnk az Úr Jézus Krisztus visszajövetelének a bizonyosságát érti. Meggyőződése szerint a keresztyén élet akkor egészséges, ha mindent, ami van és mindent, ami lesz, ebből a szempontból néz. Jézus Krisztus dicsőséges visszajövetele a hívő életben az a döntő szempont, ami mindent átfog, elrendez és megmagyaráz. Ez a reménység nem más, mint a második ádvent várása. Ez a várás több okból is előtérben áll Bereczky Albert tanítói szolgálatában.

Az első döntő ok az, hogy az eschatologikus reménység az egyház számára életforrás. Isten egyháza abból a végső eseményből él, amit a Jelenések Könyve az egyház mindenkor forró imádságában így fejez ki: Jövel, Uram Jézus! Az egyház csak addig él, amíg ki nem hül benne az a forró reménység, hogy Jézus Krisztus visszajövetelével úgy jó el Isten Országá, hogy Isten uralmának nem lesz sem akadályja többé, se bűn, se szenvedés, se gond, se félelem.<sup>39</sup> Az első ádvent népe akkor él, ha a második ádvent várásában él. Már pedig abban él, ha az ige uralma alatt él, mert a Biblia minden lapja, a teremtéstől a Jelenések Könyvéig sugárzik a reménység fényétől, mégpedig a Jézus Krisztusra vonatkozó reménység fényétől.<sup>40</sup> Bereczky Albert hite számára ez a reménység az egyház életforrása. Ha pedig ez, akkor az egyház megelevenedésének egyik döntő feltétele is. Szükséges tehát minél inkább előtérbe állítani.

De szükséges továbbá azért is, mert — amint rámutat — az egyháznak mindenkor örök nagy kísértése a „hamis reménység”. Mit értsünk hamis reménységen? Értünk kell mindazokat az álnok és áltató reménységeket, amelyeknek a megszegylenése már számos esetben megtörtént és pedig a szemünk láttára. Azoknak az embereknek a reménysége leselkedik mint nagy kísértés az egyház életére, akik ahelyett, hogy vállalnák a szolgálatot, a munkát, a szeretetet és engedelmisséget, kiváltképpen pedig a békességszerzés reményteljes ösvényét, inkább a hamis próféták bolond álmaikat szövögetik.<sup>41</sup> Bereczky Albert tanítása szerint ez ellen a hamis reménykedés ellen az egyetlen biztos védekezés az eschatologikus reménység minél határozottabb hirdetése. Szükséges tehát előtérbe állítani.

A következő szempont, ami a második ádvent hirdetését szükségessé teszi: a megszentelődés problémája a hívők életében. Bereczky Albert, a gyakorló hívő ember és élesszemű pásztor tudja, hogy minden komoly keresztyén embernek milyen problémát okoznak a saját nyomorúságai, s hogyan szeretne mielőbb teljes keresztyén lenni. Csakhogy, s itt jön a fontos felismerés, a keresztyén élet megszentelődése is *eschatologikus ritmusban* történik. Mutatja ezt a Fil 1,6, aholis Pál apostol azzal biztatja a gyülekezetet, hogy Isten, aki elkezdette bennük a jó dolgot, el is végzi, s a dátumot is megmondja, a Jézus Krisztus napjára. Megszentelődésünk problémáit ebben a távlatban kell látni.<sup>42</sup> Ezért szükséges az eschatologikus távlatok előtérbe állítása.

Egy még további indok, amiért Bereczky Albert tanítói szolgálatában előtérben áll az eschatologikus reménység, az, hogy a gyülekezetet fenyegeti az „ölbetett kezek” kísértése. Érti pedig ezen azt a

gondolkodást, hogy „majd jön az Úr és mindent elintéz”. Ez igaz, mondja szerzőnk, ámde az is igaz, hogy a haszontalan szolga felett pedig ez lesz a döntés: Vessétek a külső sötétségre. Ebből pedig azt a konzekvenciát vonja le, hogy tehát nem lehet hitből élni — erkölcstelenül! Az Urát váró egyház akkor él erkölcstelenül, amikor hite ugyan van, de szeretete nincs. Ha azt hiszi, hogy a holdban él, vagy a Marson, de nem a mai Magyarországon. Az egyház krisztusvárása akkor áll meg a hitből való engedelmisség mérlegén, ha az eljövendő világnak az erői már most beleáradnak rajta keresztül a világi életébe. Ez azt jelenti, hogy az egyház eschatologikus reménysége és az egyház mai élete organikus összefüggésben van, mert az eljövendő Úr jelenvaló Úr is. Uralkodásának misztériuma abban van, hogy ő nem csak lesz Úr, hanem ő Úr volt, ma is Úr, és Úr marad örökké.<sup>42</sup>

És végül egy igen komoly lélektani szempont az, ami miatt a második ádvent reménysége ilyen nagy hangsúlyt kap Bereczky Albert tanítói szolgálatában. Ideggyógyász barátjára hivatkozva azt mondja, hogy a modern ember idegrendszere a közeli és bizonytalan célok hajszolásában örlődik fel. Ha távoli és biztos céljai lennének, egész idegrendszere helyreállna.<sup>43</sup> Nos hát, van egy ilyen távoli és biztos cél, a második ádvent. A második ádvent azt jelenti ugyanis, hogy nem bizonytalan jövő felé megyünk, vagy tántorgunk aggodalmaskodó szívvel, hanem a jövőben elkészített üdvösség felé megyünk. Az üdvbizonyosság így válik ideggyógyító erővé. Mindez pedig azt jelenti, hogy Bereczky Albert szemében a második ádventnek pszichológiai értéke is van, s ige hirdetésében tekintettel is van erre az értékre, mégpedig anélkül, hogy beleessenék a pszichológizáló ige hirdetés csapdájába. Tanítói szolgálatának e vonása ékesszólón szemlélteti, mennyire nem lehet az antipszichologizmus vádjával sem illetni tanítását akkor, amikor a gyakorlati egyházi munkában a pszichológiai erőfeszítésekkel szembeállítja a pneumatikus munkát. Mindenesetre a második ádvent pszichológiai értéke azt jelenti, hogy a legteljesebb etikai és teológiai felelősséggel hirdethetjük minden ádventben gyülekezeteink felé a boldog hírt: „Emeljük Jézushoz szemünk, Jón már királyi győztesünk!”

## *Az egyházi békeszolgálat teológiai elmélyítése*

A Hitben való engedelmisség tanítása szerint az egyház békeszolgálatát az egyház *legfőbb* szolgálatát a világban.<sup>44</sup> Ez a felismerés pedig akkor lesz világos, amikor az egyház teológusai ráeszmélnek az egyház valóságára.<sup>45</sup> Az egyház valósága azonban Bereczky Albert számára nem azt jelenti, hogy van egyház, hanem azt, hogy az egyház „emberekből” áll. Az egyházat látni annyi mint az egyházban, az egyes gyülekezetekben élő embert látni és pedig a maga egész sorsával, egész életével magunk előtt látni. Úgy nézni a gyülekezetben élő emberre, mint akinek nemcsak égi hazája van, hanem földi hazája is, mint aki együtt él minden emberrel és akinek földi sorsa szorosan egybetartozik minden ember sorsával, aki csak a földön él. Az egyház békeszolgálatát ennek az embernek az érdekében történik. Ez a szolgálat azt jelenti, hogy minden erőnkkel fáradoznunk kell az egyszerű és közönséges és gyilkolmánymentes békéért, amelyikben nincs pusztulás. Azt jelenti, hogy féligazságnak kell minősíteni a béke minden „fémjelzését”, mint amilyen pl. az ún. „igazságos béke”.<sup>46</sup> Az egyház békeszolgálatát erő-

feszítés azért a teljes harmóniáért, amikor az ember Istennel és embertársaival, önmagával és földi sorsával békességben van. Erre a szolgálatra való elkötelezettségünk Isten ígéjének a szeretetről szóló parancsból következik. Abból a parancsból, melyet Bereczky Albert az első, a döntő, a mindennél előbbrevaló parancsnak tart az anyaszentegyház számára.<sup>47</sup> Ez a parancs azért ilyen döntő az egyház életében, mert van egy csodálatos előzménye. Ez pedig az, hogy Isten megbékélt velünk. Megbékélt úgy, hogy személy szerint hozzánk hajolt, megbocsátott, gyermekévé fogadott, örök életet és üdvösséget nyújtott felénk. „Te mivel válaszolhatsz rá”, teszi fel a kérdést Bereczky Albert, és így válaszol: „Azzal, hogy ezt a békességet tovább árasztod, minél szélesebb körben, úgy, ahogyan az apostol mondja: minden emberre.”<sup>48</sup> Ha pedig az egyházi békeszolgálat ilyen szerves összefüggésben van Isten megbékélésével, ebből logikusan következik az a felismerés, amit Bereczky Albert úgy fogalmaz meg, hogy Istennel és emberekkel békességre jutott életünkkel a békeszolgálat az egyház elsődrendű tartozása Isten iránt, akkor nincs igaza annak az érvelésnek, amelyik azzal bújik ki a békeszolgálat alól, hogy — ez nem üdvösség kérdése. Ez igaz, mondja szerzőnk: „De mit szólnátok egy olyan keresztyénhez, aki egy édesanyának, amikor beteg gyermeke sikoltását hallja, azt mondaná: Ne törődj a gyógyulással, hanem a gyermek lelki üdvösségével?”<sup>50</sup> Íme ezért nem érv az, hogy — ez nem üdvösség kérdése. Az, hogy a békeszolgálat az egyház elsődrendű tartozása Isten iránt, azt is jelenti, hogy azoknak sincs igazuk, akik a maguk kicsiségének és jelentéktelenségének hangoztatásával háritják el maguktól az egyház legfőbb szolgálatát. Ezekhez az emberekhez így szól a tanítás: „Nincs olyan kicsiny kör, ahol ne lehetnél a békesség szolgálója, s nincs olyan széles mező az emberiség egyetemes életében, ahol hasznát ne vehetnék szolgálodnak... Nem tekintheted akadálnak hívó voltodat én nem rejtőzködhetsz el kicsiséged hangoztatásának álszerűsége mögé. A mérhetetlen tenger is apró vízcseppekből áll.”<sup>51</sup> Hogy a békeszolgálat az egyház tartozása, azt jelenti, hogy nem szabad előhozni azt az ígét, mely szerint „Háborúk mindig lesznek”. Ezen a ponton Bereczky az ökumenikus mozgalom lánglelkű szerelmesét, *Söderblom* Náthán upsalai érseket idézi: „Ha valaki közületek azt mondja, hogy a háború elkerülhetetlen, annak azt felelem, hogy a paráznság is elkerülhetetlen. Azért egyforma erővel lehet prédikálni a háború és paráznság ellen.”<sup>52</sup> A békeszolgálat mint egyházi tartozás végül is azt jelenti, hogy elsődrendű teológiai problémaként kell kezelni a háború és béke kérdését, s nem lehet valami képzelt egyházi fölényrel másodrendű ügynek tekinteni.<sup>53</sup> S itt már a Prágai Keresztyén Békekonferencia talaján járunk. Ami azt jelenti, hogy könyvünkre azzal a különös tisztelettel kell tekinteni, amelyet azok az alkotások érdemelnek, amelyeknek szellemi előkészítés tekintetében nagy szerepük van a Prágai Keresztyén Békekonferencia megszűlésében. Amit még jobban alátámaszt csak az a tény, ahogyan a világi békemozgalmat értékeli könyvünk. Hangsúlyozza ugyanis hogy a békemozgalomban Isten rendelése és világkormányzó akarata szerint megszületett, megerősödött és folyton erősebbé válik az emberi-

ségnek az a meggyőződése, hogy nem lehet többé a hatalmasabb és erősebb államnak vagy rétegnek, amely a kezében tartja a hozzávaló eszközöket, milliók és százmilliók sorsa felett rendelkezni. Hangsúlyozza, hogy a hit engedelmisségében nézve a békemozgalom: jel. Éspedig Isten életet, holnapot, jövődőt készítgető akaratának a jele. Az egyháznak éppen ezért nemcsak helye van a békemozgalomban, hanem roppant felelőssége is, hogy ti. az egyházakat a közös felelősségre hívja és az együttes szolgálatra imádsággal, bizonyágtétellel, intő és kérő szóval rávezesse.<sup>54</sup> Ezek a szavak tíz esztendővel ezelőtt hangoztak el. Igazságuk fölülről való pecsétjeként azóta megvalósult az egyházak együttes szolgálata a Prágai Keresztyén Békekonferenciában.

És most hajtsuk be a könyvet. Úgy érzem, amikor itt e tekintélyes folyóirat hasábjain a magyarországi protestáns egyházak ökumenikus közösségébe tömörült olvasók azért fordulunk fehérhajú és halkszavú tanítónk, Bereczky Albert felé, hogy köszönetet mondjunk a Hitben való engedelmisségért, úgyis mint könyvért, de úgyis mint példamutató életért, nincsenek méltóbb szavak, amivel tanítói szolgálatát jellemzhetjük, mint amit ő maga mond egyik hűséges szolgatársáról: „Történelmünknek abban az óriási méretű változásában, amit a mi nemzedékünk átél, s amelyben egyházunk a bűnbánat, a hálaadás, a megújulás, a hűség és a szolgálat útját megtalálta, az ő tiszta szelleme, hű krisztuskövetése, szerető szíve és bölcs elméje — emberileg szólva — a legszilárdabb pont, a legbiztosabb teológiai iránytű.”<sup>55</sup>

Boross Géza

#### JEGYZETEK:

1. P. *Tillich*, Systematische Theologie, Band I. S. 22. Theologie und Christentum. 2. Idézi *László Dezső* „Az anyaszentegyház élete és szolgálata” 51. lap „Az egyházi kritika” c. alatt. 3. *Tavaszy* Sándor Dogmatika 3. lap. 1. §. 4. O. *Cullmann*, Necessita della teologia. Protestantesimo. 1958. 1. sz. 5. idézi *Baur*, A közéokori keresztyén egyház. Bp. 1882. Ford.: Dr. *Kovács* Odón. 238. lap. 1. sz. jegyzet. A teljes latinnyelvű idézet így hangzik: „Inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor. Voluntas igitur, secundum id, quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet.” 6. Dr. *Bereczky* Albert, Teológiai megújulásunk útján, Hitben való engedelmisség, 319. lap. 7. uő. Két nagy misszionáriusunk, i. m. 302. l. 8. uő. Kik vagyunk és miért vagyunk itt? i. m. 231. lap. 3. bek. 9. uő. Szeretetlen való szolgálat, i. m. 325. l. 10. uő. Allhatatosan az új események között, i. m. 252. lap. 11. uő. Ökumenikus szolgálataink az evanstoni nagygyűlés előtt, 300. l. 12. uő. Köszöntés *Barth* Károly 70. születésnapjára, i. m. 310. l. 13. uő. 14. uő. A magyar református egyház helyzete, i. m. 241. l. 15. uő. A reménység öröme, i. m. 210. l. 16. uő. A Szentlélek Isten uralma, i. m. 172. l. 17. uő. A meg nem szégyenítő reménység, i. m. 30. l. 18. uő. A Szentlélek és az ébredés, i. m. 132. l. 19. *Baur*, Az öskeresztyénység történelme, 125 kk. uő. A keresztyénség a IV., V. és VI. századokban. 20. Dr. *Bereczky* Albert, Szeretetlen való szolgálat, VIII. Püspöki Jelentés, i. m. 327. l. 21. uő. 22. uő. Imádkozik-e az élet? i. m. 157. l. 23. uő. Szeretetlen való szolgálat, i. m. 327. l. 24. uő. 25. uő. Ne vígy minket a kísértésbe! i. m. 121. l. 26. uő. Egészséges tudomány, i. m. 65. l. 27. uő. Kegyelem — szeretet — közösség, i. m. 181. l. 28. uő. A magyar Ref. Egyház helyzete, i. m. 237. l. 29. uő. Van-e hitele a hitnek? i. m. 60 kk. 30. uő. Honnan jöttünk, merre megyünk? i. m. 267. l. 31. uő. 270. l. 32. uő. A hit szép harca, i. m. 205. 33. uő. Honnan jöttünk, merre me-

gyünk? i. m. 267. l. 34. uő. Elő örökség. i. m. 85. l. 35. uő. Az egyház helye és feladata a békemozgalomban. i. m. 274. l. 36. uő. Az egyház örök és időszzerű szolgálata. i. m. 254—255. l. 37. uő. Honnan jöttünk, merre megyünk? i. m. 271. l. 38. uő. Jézus Krisztus adventje. i. m. 175. l. 39. uő. Jöjjön el a te országod. i. m. 101. l. 40. uő. A meg nem szégyenülő reménység. i. m. 30. l. 41. uott. 42. Jöjjön el a te országod. i. m. 103. l. 43. uő. A reménység öröme. i. m. 208. l. 44. uő. Az értelmes szeretet leckéje. i. m. 19. l. 45. uő. Az egyház helye

és feladata a békemozgalomban. i. m. 273. l. 46. uő. Imé az egész föld vesztegel és nyugodt. i. m. 76. l. 47. uő. Legyen meg a te akaratod. i. m. 107. l. 48. uő. uott. 49. uő. Jöjjön el a te országod. i. m. 102. l. 50. uő. Az értelmes szeretet leckéje. i. m. 19. l. 51. uő. Igazság, béke és öröm. i. m. 10. l. 52. uő. A hit szép harca. i. m. 205. l. 53. Visszatekintés és előrenézés. i. m. 263. l. 54. uő. Az egyház helye és feladata a békemozgalomban. i. m. 279. l. 55. uő. Victor János temetése. i. m. 69. l.

## A megbékélés Krisztus által, mint a másokkal és a másokért élés alapja

### *Előzetes megjegyzések*

Legyen szabad annak egyszerű és komoly hangsúlyozásával kezdenem, mennyire hálásak vagyunk azért, hogy itt lehetünk. Ezek a meg-megújuló csehszlovákiai találkozások életünk legfontosabb mozzanatai közé tartoznak. Ami engem illet, én mindig érzem Prága távolságát vagy közelségét: a különlet néhány hónapja után szinte még a lélegzetvétel is nehezebben esik, s minél közelebb jutunk évi találkozóinkhoz, annál vidámabbnak érzem magam, még akkor is, ha — miként most — olyan előadással bíztak meg, amelyre alig tudtam előkészülni. Az a tárgyalási alap, amely itt megteremtődött, valóban megelevenítő, és az itt minden alkalommal nyert gazdagságon mérhetjük le, mennyire szegények lennénk, ha megszűnnék ez a lehetőség. Ezért szeretném nyilvánosan kifejezésre juttatni személyes köszönetemet mindazoknak, akik eredményesen megszervezték és tovább viszik ezt a Konferenciát. Ugyanakkor és elsősorban Istennek adunk hálát, a szentséges Istennek, aki adta a kezdeményezők szívébe ezt a jó gondolatot, ezt a valóban pünkösdi eszmét, amely közelebb hozott, hoz és fog is hozni bennünket egymáshoz.

De vigyáznunk kell arra, hogy itt nem egymás kölcsönös dicséretésére, hanem feladatunk betöltésére gyűltünk egybe. Ezt a feladatot kétféleképpen szeretném megjelölni:

1. Adja Isten, hogy ne valamilyen magasabbrendű keresztyén klub legyünk, amely a mi különleges, közös, de mégis magánügyünket akarja előbbre vinni. Adja meg nekünk, hogy ebben a mai világban élve, újból és újból meglássuk: sokkal mélyebb és sokkal tágabb ügyben vagyunk itt együtt, mint ahogy azt akár magunk is fel tudjuk fogni. Fenyeget ugyanis az a kísértés, hogy néhányunk számára — magamat sem kivéve — valamilyen keresztyén mentséggé váljék ez a Konferencia: pusztán ittlétünk által megnyugtatjuk lelkiismeretünket azzal, hogy Isten nevében valami jó dolgot végzünk a békéért. Pedig talán koránt sincs így, mert az, hogy itt együtt imádkoztunk és tárgyaltunk, még nem kötelez el bennünket feltétlenül ez ínséges világ, a mindennapi szükségekben szenvedő emberek komolyanvételére, egyszóval Isten jelenvalóságának komolyanvételére annak minden következményével együtt. Fenyeget az a veszély is, hogy talán jó, vagy éppenséggel kitűnő szervezési munkát végzünk, anélkül azonban, hogy

az változtatna valamit személyes életünkön, vagy az általunk képviselt gyülekezetek konkrét életén. Ezért ne legyünk magunkkal túl gyorsan és túl könnyen megelegedettek, s ne felejtjük el, hogy hosszú út van meg odáig, amíg e világ valamennyi gyülekezte felismeri és a gyakorlatban is megvalósítja az Urunk által adott feladatot és ígéretet, hogy ti, a világban, a világgal együtt és a világgért éljünk.

2. Az is megtörténhetik, hogy gyűlésünk mintegy két front között, valamilyen senki földjén való találkozássá válik. Tudjuk, hogy közvetlenül a második világháború után gyakran hangoztatták ezt a jelszót: „Az egyházak Kelet és Nyugat között állnak”. Ez helyesen ezt jelentette: az egyházak helye sem nem Keleten, sem nem Nyugaton van, hanem Isten szeretetében és hűségében. De éppen ezért ezeknek az egyházaknak, melyeket Isten az első pünkösdkor egybehívott és azóta is fenntart és gyarapít, megvan a helyük Keleten is meg Nyugaton is, életük és igehirdetésük itt is és ott is folyik, s mindnyájan tudjuk, hogy egyéni keresztyén és egyházi életünket milyen különbözőképpen színezi az, hogy hol élünk, s ezt nem szabad elfelejtenünk. De ezért azzal sem szabad megelegednünk, hogy csupán megfigyeljük és tanulmányozzuk egymást, hogy megismerkedünk egymással és megértjük egymás lélektani és emberi természetét, valamint politikai és teológiai gondolkodását. Ehelyett keresztyénekként keil összejönnünk Keletről és Nyugatról, felismerve, hogy az az ügy, amely összehozott bennünket, minden ember ügye. Akár tudják, akár nem, akár elismerik, akár nem, akár elhiszik, akár nem, amikor mi kimondjuk a „megbékélés” szót, az az egész emberi világot érinti. Egy évvel ezelőtt azzal a kétes dicsérettel illettük egymást, hogy akár óhajtjuk, akár nem, egyoldalú keresztyének vagyunk. Ugyanakkor azonban világossá vált, hogy minden bennünket elválasztó egyoldalúságon túl Istennek az evangéliumban meghirdetett egyoldalúsága azt az egyoldalú következtetést vonja maga után, amelyet ő maga vont le és érvényesített, hogy minden embernek az ő szeretete által kell megbékélnie. Valóban kérdés, hogy komolyabban tudjuk-e venni a Szentlélek által ezt az isteni egyoldalúságot, mint minden egyéb e világon tapasztalható egyoldalúságot, hogy komolyan tudunk-e törekedni arra, hogy az egyház, azaz minden gyülekezet, minden keresztyén ember szívből szeresse és a szívében hordozza az egész világot.

Tudjuk, hogy ez nem volt mindig így, hogy minduntalan elfordultunk az evangéliumnak ettől a páratlan egyszerűségétől, hogy újból és újból

\* Dr. Georges Casalis francia professzor főreferátuma a Prágai Keresztyén Békekonferencia munkabizottságának ülésén, 1963. június 5-én.

propagandistákká és pártharcosokká váltunk ahelyett, hogy testvérek és felebarátok, segítők és hidak, békesszerszerzők és megbékéltetők lettünk volna. Az evangélium és az életünk közötti eme távolság állandóan bűnbánatra hív bennünket, ezért úgy gondolom, jó lenne, ha itt közös bűnbánattal kezdenők a megbékéltetés ügyében vallott kudarainkért. S Isten bűnbocsánatát kérve nemcsak a népek, nemzetek és egyházak közötti ko-exisztenciára szabadulhatunk fel, hanem — mint Jézus Krisztus népe — a proexisztenciára is. Ez azt jelenti, hogy életünket visszavonhatatlanul oda-szenteltük Istennek és rajta keresztül embertársainknak, ateistáknak és keresztyéneknek egyaránt, igazán az egész világnak.

## I.

Hadd mondjam el ezután, egymásnak az Írás jobb megértésében való megsegítése végett, hogy az evangélium üzenetében az a bizonyosság a csodálatos, hogy az a megbékélés, amelynek eszméi-kezdéseink középpontjának kell lennie, tökéletesen egybeesik Jézus Krisztus személyével és munkájával. Mielőtt bármire is vállalkozhatunk a megbékélés érdekében, kétség nélkül elhithetjük és tovább-adhatjuk, hogy az tökéletesen végbement esemény: elvégeztetett a Jézus Krisztusban, az élő Isten Fiában, aki itt a földön élt, szenvedett és mennybe ment, hogy kiengesztelést szerezzen az egész világnak. Bármit teszünk is, minden munkánk és fáradozásunk csak azt jelentheti, hogy arra az alapra építünk, amely minden időkre megvetetett. Most pedig ebben a felszabadultságban és ebben a feszültségben kell élnünk a világban: a Krisztus egyszer s mindenkorra tette és az ő követésének szakadatlanul megújuló parancsa közötti feszültségben, valamint azoknak a szabadságában, akik életük értelmét és feladatát a megbékéltetésben ismerték fel.

Higgyük tehát erősen, hogy a megbékélés egyszerre ajándék, csoda, befejezett történeti valóság is, de állandóan feladatnak, kockázatnak és sohasem kész dolognak is értelmezendő. Hogy megtapasztaltuk a pünkösödöt, azaz hogy elnyertük a Lélek ajándékát és ígérését, az igazolja, hogy életünk megújul és új módon tudunk találkozni, tudjuk megérteni és szeretni egymást. Ezt pedig semmiképpen sem elméletileg vagy eszmeileg kell felfognunk, hanem egészen egyszerűen és konkrétan. Ha valaki példát keres arra, hogy mit jelent a megbékélés a gyakorlatban, az olvassa el a Filemonhoz írt levelet, amelyben az úr és rabszolga közötti fatális viszonyt átalakítja és végeredményben teljesen megszünteti az a körülmény, hogy Filemon és Cnézimusz közé lépett egy Harmadik, (Pál apostol üzenetében) maga Jézus Krisztus, aki szolgáló formát vett magára és ezzel az egész világ megbékéltetője lett. Az Újszövetségnek ezt a rövid, döntő levelét azért hallgathatjuk és adhatjuk tovább mai korunk számára, mert itt most a megbékélésről beszélünk.

Tudjátok, hogy az Újszövetségben a megbékélést jelentő görög szó, a *katallagé*, egészen különleges szó, amelynek nincs közvetlen gyökere sem az Ószövetségben, sem a görög vallásos nyelvezetben. Ezt talán jelnek kell tekintenünk arra, hogy Istennek a Jézus Krisztusban végzett munkája olyan gyökeresen új esemény, amelynek jellemzéséhez egész új szóra volt szükség. Őt páli szakaszban fordul elő: a Róma 5:10—11, 11:5-ben, a 2 Kor 5:18—

20-ban, a Kol 1:20—22-ben és az Ef 2:16-ban. E szó középpontjában az „allos” szó áll, ami azt jelenti: „a másik”. A másik ember az én életem súlypontja és mértéke. A hozzá való új viszonyulásra hívtam el és tétetem képessé. A katallagé szó első jelentése a megváltozás, kicserélődés, azután pedig ennek folytatásaként a megbékélés. Amikor ez a szó előfordul, az mindig azt jelenti, hogy Isten olyasmint tesz, amit csak Ő tud tenni, mely cselekedetnek Ő a teljes és egyedüli kezdeményezője. Igen, Ő nem vár arra, hogy készek-e partnerei, hanem végbeviszi a tettét, úgyhogy az apostol elmondhatja: „Mindez pedig Istentől van” (2 Kor 5:18).

A partnerek mi vagyunk, szemben Isten ellenségeivel, a világgal, mint Isten elutasításának és a hitetlenségnek a helyével, a bűn járma alatt levő egész emberiséggel és teremtéssel. Az is világos, hogy a megbékélésnek egyetemes jelentősége van és olyan mélyre hat, hogy Isten ellenségeit is elérheti.

Ez a megbékélés úgy jött létre, hogy Jézus Krisztus vitte végbe ezt a nagy kicserélődést (s itt találjuk meg ismét a szó eredeti értelmét) az ő tökéletes, szent, büntelen élete és Isten ellenségeinek élete között. Mivel ő emberré lett, azonosságot vállalt nemcsak az egész teremtéssel, hanem Isten ellenségeivel is. Ezt a páratlan eseményt Pál merész módon fogalmazta meg: „Bűnné tette értünk” (2 Kor 5:21). Ez a teológiai kifejezés pontosan tükrözi azt, ami nagypénteken történt, amikor Jézust kezelték úgy, mint Barabbást, Barabbást pedig úgy, mint Jézust. Itt teljesedett be az ószövetségi ígérlet: „Hívom a nem én népemet én népemnek, és a nem szeretettet szeretettnek” (Hos 2:22, Róm 9:25).

Isten ez egyedüli tettének eredménye az, hogy a megbékélés által minden valóban megváltozik. Isten a maga szuverén kezdeményezésével megváltoztatta a helyzetet a világban. Bár még nem tisztult meg minden, a mennyből való leszállás által mégis hittel tekinthetünk minden teremtményre és az egész kozmoszra. Pál el meri mondani azt, hogy aki a Krisztusban van, új teremtés az (2 Kor 5:14—17). A megbékélés által a béke beletartozik a világegyetembe, azaz Isten hűséges szeretetéből fakadva ez az adomány már minden népé (Róm 11). Ezért lehet a keresztyéneknek máris teljes az öröme és a hálájuk az által a kegyelem által, amely Krisztusban adatott nekünk és az egész világnak (Róm 5:11)

Hogy ezt mindenütt felismerhessék és örömmel fogadhassák, Isten elválasztotta a maga hírnökeit, akikre rábízta a megbékéltetés szolgálatát, amelylyel a felmagasztalt Úr tovább folytatja munkáját a földön és minden embernek odakiáltja: békéljétek meg Istennel! (2 Kor 5:20). Ez az üzenet azonban elválaszthatatlan a megbékélt ember és felebarátja közötti új viszonytól. A Hegyi Beszéd (Mt 5:38—45) és a kegyetlen szolga példázata (Mt 18:23—35) bizonyítja, hogy a megbékélést az egész evangélium nem merő kijelentésként, nem hangzatos beszédként kezeli, hanem hogy az igen konkrét és látható életet rejt magában.

## II.

Jézus Krisztus egyházának léte, a maga állandó feladatával, a megbékélés tökéletes munkájának első konkretizálódása. Úgy értem, hogy a Jézus Krisztus egyháza szakadatlanul felismeri a megbékélés csodáját, mivel ezen az alapon egyház, és ezen az alapon marad is az. Ez azt jelenti, hogy

olyan gyülekezet, amelyben imádják az Urat, könyörögnek az egész világért és hirdetik az evangéliumot. Semmiképpen sem feledkezem meg arról, hogy itt a béke érdekében gyűltünk össze, vagy hogy annak gondját az egész világért szívünkben hordozzuk. Csupán azt szeretném hangsúlyozni, hogy ezt a Krisztus testének tagjaiként végezzük s hogy a világ békéjéhez azzal járulhatunk hozzá legjobban, ha egyházaink Jézus Krisztus igazi egyházai. Tudom, hogy itt most, mint református teológus, kissé másképpen beszélek, mintha ortodox vagy katolikus lennék. De miként teológiai megállapításaink is mondják, nem tudjuk-e egyöntetűen azt, hogy ha egyházaink elveszítik lényegüket és tartalmukat, ha a só megízeltlenedik, akkor jelentéktelenné válik minden békefáradozásunk? Akkor jobb lenne bezárnunk ezt a Konferenciát és komolyan belelegeyednünk a világ politikai mozgalmába, amelyek szintén komolyan törődnek a béke ügyével, semmint a keresztyénség címkéjére igényt tartanunk. Nem szabad konferenciáinkkal megtörténnie annak, ami sok keresztyén párttal történt, hogy a keresztyén szó puszta formává vagy jelszóvá válik, amelynek semmi köze sincs programjához vagy módszereihez. Ezért mondom, még ha kissé oktatóan hangzik is, fontos állandóan tudatában maradnunk annak, hogy a békéhez legfőképpen azzal járulhatunk hozzá, ha segítünk egymásnak egyháznak lenni és ebben megújulni.

Amikor Isten imádásáról beszélek, akkor azt hangsúlyozom, hogy az egyházi életnek ez az első nagy megnyilvánulása. Az egyház olyan gyülekezet, amely az Ő Urában való öröm, az Ő magasztalása és az Iránta való hála állandó megnyilatkozásában él, s jól tudom, hogy mindnyájan mennyire hiányosak vagyunk ebben, keresztyénségünk mily gyakran válik konvencionálissá, kiszámítottá és hideggé. S itt, ortodox testvéreim előtt elmondhatom, mily sokat tanultam tavaly nyáron a Szovjetunióban az ő gyülekezeti istentiszteleteiken, mennyire megéretttem ott, hogy a csend is, de a hangos imádat is az igazi egyházi élet középpontja, kezdete és vége. Ezen keresztül az Írás új megértésére tettem szert, valamint megértettem azt is, hogy Isten imádása nem a történelem időtlen kikerülését jelenti, hanem sokkal inkább az élő Istennek boldog felismerését, bizakodó megszólítását, kétségektől mentes elismerését az emberi történelem kezdetének, közepének és végének, valóban a történelem Urának. Istenhez való viszonyunkat minduntalan vertikálisan akarjuk értelmezni, s ebből ered az, hogy eláruljuk az embert. Ahol helyesen imádják Istent, valahogyan úgy, ahogy Izráel prófétái, vagy ahogyan Pál (Róm 9—11), vagy János a Jelenésekben, ott mindig horizontális dimenzióval találkozunk: „Izráel Ura, a mennybemenetel Istene az, aki célt és teljességet adott a történelemnek”. Azt hiszem, ez a forradalmárnak bélyegzett *Teilhard de Chardin* nagy felismerése, aki mindig azon fáradozott, hogy kifejezésre juttassa Jézus Krisztus keresztyének kozmikus jelentőségét, mint a megbékélés tettét.

Isten imádásában két dolgot látunk meg: az örökéletet, amely a megbékélés jegyében már most a mi életünk is, valamint az egyedüli biztos jövődőt a Jézus Krisztusban, aki a jelennek is Ura. Itt megállok, hogy hangsúlyozzam: békefáradozásunkat Isten imádása fogja megtisztítani. Ez a gondunk megszűnik tragikus gond lenni és megtelik reménységgel és ígérettel. Tudja, hogy semmilyen emberi esemény, a legrosszabb sem — még egy

harmadik világháború sem, amelyben nem hiszek —, nem lehet a végső esemény. Isten és az Ő szeretete a vége ennek a világnak, ez a jövője és a jelene is.

Továbbá, amikor közbenjáró imádságot mondok, ezt úgy értem, mint a békemunka legfőbb idegét. Mivel pedig a könyörgő imádság, mint a békéhez való hozzájárulásunk, megoltalmaz bennünket az illúzióktól és megerősíti alázatosságunkat, a könyörgő imádságok azzal a bizonyossággal kapcsolódnak össze, hogy amit kérünk, nem emberi erővel és belátással nyerjük el, hanem éjjel-nappal állandóan Isten segítségét kell kérnünk hozzá, miként a Lukács 11:5—8 rövid példázatában szereplő barát, aki belátta, hogy semmivel sem tudja megkínálni éhes barátját, ezért egy harmadikhoz, egy gazdag baráthoz fordult és mindhárman, a kenyér híján szűkölködő is, megelégtettek. Így kell az egyháznak is szívében hordoznia az egész világ nyomorúságát és megtöltezve is, Istenhez kiáltania abban a bizonyosságban, hogy ezt nem hiába teszi.

Ez természetesen azt jelenti, hogy megismerkedünk ezzel a nyomorúsággal, hogy nem élünk úgy ezen a világon, mintha valamilyen mesterséges boldogok szigetén lennénk, hogy ismerjük a világ problémáit és konkrét kérdéseit, hogy szeretjük a mai embert nagyságában és szegénységében, lázadásában és reménységében, ateizmusában és mindennapi életében, s így vele és érte állunk Isten elé. Ezt, akárcsak Isten imádatát, nagyon döntőnek látom. Meg vagyok győződve arról, hogy amit itt tehetünk, annak csak akkor van értelme, ha mi magunk személy szerint és gyülekezeteink is állandóan könyörgésben visszük Isten elé a béke gondjait.

Végül, amikor az evangélium hirdetéséről beszélek, ezen azt értem, hogy mi, mint egyház, tartozunk a mai embereknek a jó hírrel, Isten közlésének boldog üzenetével, hogy minden embernek meg kell mondanunk és bizonyosságot kell tennünk arról, hogy a béke, szabadság, igazságosság, megbékélés és a jövődől mind Jézus Krisztus által adatott, hogy az életnek értelme van és érdemes embernek lenni. S itt újból hangsúlyozom, hogy egész békemunkánk kérdésessé válik, ha nincsen a szívünkben ez az üzenet, ha minden emberhez, a legnagyobbtól a legkisebbig, a legtávolibbtól a legközelebbiig, nem visszük el a tiszta evangéliumot, Isten könyörületeségének és megbékélésének ígését. S méltán illet itt mindnyájunkat megrovás: oly gyakran hirdettünk evangéliumpótlékot, szigorú törvényt vagy időtlen ígét, embereket megvető üzenetet, a Jézus Krisztus nevében kenyér helyett ópiumot adtunk. Ezért az evangéliumnak állandóan meg kell elevenednie közöttünk, mint reménységnek, örömelemnek és felszabadulásnak, különben hiába gyűltünk össze, mint keresztyének.

Imádat, könyörgés, igehirdetés csak úgy érthető, mint felelősség ezért a világért, mint Isten-től vett küldetés, mint elkötelezettség, hogy olyan emberekként éljünk ebben a világban, akik tőlük telhető módon megtesznek mindent a jelenért és a jövőért, egyaránt törődnek a földi dolgokkal és az örökkévalóság dolgaival. Ezzel azonban korántsem akarunk elbizakodottan beszélni magunkról, hanem állandóan tudatában kell lennünk annak, hogy tudtukon kívül mások is felelősséggel bíztak meg Istentől ezért a viláért: gondolkodj itt az államférfiakra és minden-

féle hivatalnokokra, akik a Róma 13 szerint az apostollal együtt osztoznak a „Diakonos Theou” szép címében. Keresztyén felelősségünkben hálásak is lehetünk azért, hogy vannak, és tudnunk kell, hogy ők éppen úgy ránk vannak utalva, mint mi őrájuk. Tudnunk kell, hogy az ő munkájuk meg a miénk kölcsönösen kiegészíti egymást, s ha ők nem ismerik is el feltétlenül a mi szolgálatunkat, nekünk el kell ismernünk és támogatnunk kell az ő felelősségüket. Valóban megtörténhetik, hogy kötelességüket nem helyesen látják el, miként mi is gyakran elhanyagoljuk a miénket ebben a világban. Ebben a pillanatban tehát nem csökken, hanem még nagyobb lesz a felelősségünk, s bizonyos körülmények között négy szemközt vagy nyilvánosan még azt is elmondhatjuk egymásnak, hogy „felelős vagyok népemért”. Ez minden esetre azt jelenti, hogy mi, keresztyén gyülekezetek egyáltalán nem csupán önmagunkért vagyunk, hanem Isten megbékélésének jegyében az egész viláért. Azt jelenti, hogy a nem keresztyénekekkel való együttélésünk semmiképpen sem merülhet ki a pusztá békés koexistenciában, hanem — ismételjük — egyre inkább lojális és pozitív proexistenciává kell válnia.

### III.

Eddig is hangoztattuk, hogy Jézus Krisztus közössége csak akkor tölti be feladatát a világban, ha szolgál. De sajnos igaz az, amit minduntalan szemünkre vetettek, hogy gyakran voltunk embertársaink kárára hatalmaskodó egyház. Szükségtelen példákat idéznem, mivel mindnyájan emlékezünk ilyen esetekre. De nem felejtetem el, mennyit vétkeztek és vétkeznek talán néhol ma is az egyházak a munkások ellen azzal, hogy a munkálatát segítségével igyekeztek kényszeríteni őket: legyenek keresztyének és ugyanakkor helyeseljék az igazságtalan társadalmi rendet. Ha olvassuk a Bibliát, abból világosan látjuk, hogy csak az segíti az embereket az életben és csak az cselekszik a megbékélés értelmében, aki feláldozza a maga érdekeit az emberek szolgálatában. Az uralkodás elválaszt egymástól, a szolgálat összeköt egymással. Mindenesetre ez az értelme a Fil 2:5—11 nagy krisztusi himnuszának. Ebben Ádám, az Isten ellensége van szembe állítva Krisztussal: az egyik egyenlő akart lenni Istennel és ezzel szerencsétlenséget hozott az egész világra, míg a másik, Krisztus, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy az Istennel egyenlő, hanem amikor Istennek formájában volt, megüresítette magát, emberekhez hasonlóvá lett. Ezért Ő ember maradt az emberek között, sokak között nem az első, hanem ellenkezőleg, megalázta magát, szolgai formát öltött, hajlandó volt másnak a tulajdona lenni, feláldozva a maga érdekét és életét. Mivel Ő Isten Fia, Ő a megbékélés, a szabadság és az evangélium az egész világ számára. Íme a két vonal — Ádámé és Krisztusé —, az egyik a gyűlölködő elkülönülés útján a halálba visz (Kain és Ábel), a másik új életre és őszinte közösséghez vezet.

Most pedig az a kérdés, hogy e két vonal közül melyik jellemzi a mi egyéni és egyházi életünket. Talán nem érdektelen, ha elmondom, hogy a mi egyházunkban az egész idei től folyamán azon elmékedtünk, mit jelent a Fil 2:5—11 ekkleziológiai magyarázata. Sokan jutottunk arra a következtetésre, hogy Jézus Krisztus követésé-

ben a „kenosis” nemcsak az Úrra vonatkozik, hanem a szolgákra és a gyülekezetekre is, úgyhogy az imadatban, könyörgésben és igehirdetésben foglalatokodó egyház életében az a döntő, hogy láthatóvá válik-e a szolgáló gyülekezet megalazkodásában ez a teljes evangélium. Ez azt jelenti, hogy arra hivatunk el, hagyjuk el egyházi létünk védelmezését és mentegetését, ha ez gátol bennünket a hívó életben, hogy minket, gyülekezeteket Urunk a világnak ajándékozott és embertársaink szolgálatára rendelt. Hosszadalmas és bizonyára félreérthető is lenne, ha itt most meg akarnám mutatni, mennyiben akadályozta a múltban az uralkodó vagy a gazdag egyház léte az embereket a hitben. Nemcsak az elidegenedettek bizalmát kell visszanyernünk, hanem új ébredésre van szükség, annak megértésére, ami nem is annyira a keresztyénekre, mint inkább magára az evangéliumra vonatkozik. Csupán azt szeretném megjegyezni, hogy ezen a téren mi igen sokat tanultunk a katolikus egyház munkaspapjainak erőfeszítéseiből és áldozatából.

### IV.

Ha a János 17-et olvassuk, hamarosan észrevesszük, hogy Jézusnak halála előtt mondott imádsága, bár először úgy látszik, hogy kizárja a világot, tulajdonképpen csak ezt a világot tartja szem előtt: ez az imádság olyan körhöz hasonlít, amely egy középpont körül egyre tágul, míg végül mindent magába zár. Először az Atyáról van szó és az Ő dicsőségéről, aztán a Fiúról, akit meg akar dicsőíteni, és azután azokról, akiket az Atya a Fiúnak adott, és aztán azokról, akik hisznek az ő szavuknak, és azután végül a világról, amely az által, hogy látja a tanítványok életét a gyülekezet jelszerű egységében, elhiszi, hogy az Atya küldte a Fiút a világba. Talán túlságosan bonyolulttá tesszük: az evangélium nagyon egyszerűnek, csaknem banálisnak látszik. Így hangzik: éljetez egymással ebben a sajátos közösségben, amelyet az Atyának a Fiú iránti szeretete hív létre az emberek között is és akkor a világ csaknem magától és szinte szükségszerűen hitre jut. Újra meg újra visszatérek ugyanarra a pontra, mert nagyon könnyen elfeledkezünk erről, ezért igyekszem állandóan új szempontból megvilágítani: ha az emberek egymás közötti megbékéléséről beszélünk, akkor szinte bumerángxként tér vissza hozzánk e kérdés: végső sorban arról van szó — ha pietisztikusan hangzik is, nem tudok segíteni rajta! —, hogy személy szerint komolyan kell vennünk a megbékélésnek ezt az üzenetét éspedig kettős értelemben:

1. Hogyan élünk mint keresztyén emberek egymás között, azaz a világ megbékéléséről szóló nagy üzenet mennyiben válik konkrétá és láthatóvá közöttünk, keresztyének között? Azaz, hogyan állunk a személyes életünkben a megbocsátással és megbékéléssel, hogyan győzzük le Jézus Krisztus nevében a gyűlöletet és irigységet, a pénzvágat és élvhajhászást, a hatalomvágat és a gyilkos gondolatokat? Mégegyszer, ha a János 17-et olvassuk, úgy tűnik előttem, hogy minden azon dől el, hogy Krisztus megszenteli magát a tanítványokért és a tanítványok a többiekért és így tovább. Készek vagyunk-e elhinni, hogy a világ megbékéléséhez az egyik fontos hozzájárulás abban áll, hogy személy szerint megszenteljük magunkat, ami semmiképpen nem azt jelenti, hogy saját lelkünket ápoljuk egészen privát módon, ha-

nem, hogy naponként az önfeláldozást gyakoroljuk? Mert az Ótestamentum szerint elsősorban ez a megszentelés legkézenfekvőbb értelme: a valóban igazi élet önfeláldozása. Anélkül, hogy bizonyítani tudnám, hangsúlyozni szeretném itt, hogy sokak tanúvallomása szerint XXIII. János pápa hallatlan munkásságának a titka abban állott, hogy ez az ember állandó és igen közvetlen módon közösségben élt az Úrral. Úgyhogy mindazok, akik kapcsolatba kerültek vele, úgyszólván közvetlenül kapcsolatba jutottak az élő Istennel, ennyire transzparens volt ez az ember! Ezen a ponton bizonyára sokat kell tanulnunk a katolikus és ortodox hagyománytól. Gondolok például arra az állandó felhívásra, amely nagy honfitársamnak, Georges Bernanosnak az egész munkáját áthatja és amely körülbelül így hangzik: „Uram, ha szeretted ezt a világot, adj szenteket a te egyházadnak!” Nekünk, evangéliumi keresztyéneknek és teológusoknak meg kell vallanunk, hogy túlságosan statikusan értettük Luther Mártonnak ezt a tételét: „Simul peccator ac iustus et semper poenitens” és nem úgy, ahogyan Luther akarta, dinamikus, abban az értelemben, hogy a belső élet állandóan elmélyül az ige vezetése alatt.

2. De amennyire hangsúlyoztuk ezt, tovább is kell mennünk és meg kell mondanunk, hogy megbékélt életünk egyik fontos vonása az, hogy mi magunk megbékülünk a világgal. Ez azt jelenti, hogy mi mint olyan emberek, akik életének eredete nem ebben a világban van és akiknek ugyanakkor ebben a világban kell megélniük a Krisztusban nyert új életet, arra vagyunk hivatva, hogy igent mondjunk erre a világra. Azaz, végre fel kell hagynunk azzal, hogy a világot a gonosz terének, idegen és veszélyes területnek tekintsük, állandóan elhatároljuk magunkat tőle, mintha a keresztyén gyülekezet csak valamilyen keresztyén kínai fal mögött tudna élni. Mindez nem egyezik meg a bibliai üzenettel: bár a világ az Istennel szemben való ellenségeskedés helye, bár az ördög az „e világ fejedelme” nevet viseli, azonban Isten éppen a vele szemben való ellenségeskedés közepontjában aratta a szeretet győzelmét. A világ a megbékélés színterévé vált és az ördög hasonlít ahhoz a sakkjátékoshoz, akinek van ugyan még lehetősége arra, hogy néhány gonosz lépést húzzon, de alapjában véve már matt helyzetben van. Mert Krisztus azáltal, hogy megszentelte magát a halálig, győzött, és most mint feltámadott uralkodik az Atya jobbján. Őt követni azt jelenti, hogy úgy látjuk és fogadjuk el ezt a világot, amint Ő látja és fogadja el, mint legyőzött és megbékéltett világot. Mennyivel másképpen nézne ki az emberek közötti megbékéléshez való hozzájárulásunk, ha kevésbé félnénk a világtól és jobban bíznánk a mi Urunkban, aki nem árvakként küld bennünket ebbe a világba, hanem az Ő testvéreiként, akiknek Őt kell követniük mindenhová, ahol előttünk jár; ha készek lennénk felismerni munkája kozmikus távlatát és meglátni uralmának jeleit a népek között. A keresztyén hagyományban van néhány olyan ember, akinek nyitva volt a szeme és a szíve eziránt, gondolok például Johann Christoph Blumhardtra, aki 1900 körül, amikor ő maga ideiglenesen otthagyta a lelkészi állását, hogy szociáldemokrata képviselő legyen, mintegy 120 lelkigondozói levelet írt vejének, Richard Wilhelmnek, aki misszionárius volt Kínában és ezekben újra meg újra a következőt hangsúlyozta: egy nagy proletár nép között hir-

deted az evangéliumot és valószínűleg nagyon mágnosnak érzed magad őrhelyeden. Ez azonban illúzió. Krisztus sokkal azelőtt munkálkodott már e nép körében, mielőtt te kínai talajra léptél volna, ez azt jelenti, hogy meg kell hallgatnod ezt a népet és kaphatsz valamit ettől a néptől, mielőtt szólhatnál hozzá és adhatnál neki valamit. Nem tudok jobb olvasmányt a keresztyén ember számára a világtörténelem bármelyik szakaszában ezeknél a leveleknél, amelyeket „Krisztus a világban” kifejező cím alatt összegyűjtöttek. És ha igaz az, amit Blumhardt a Szentírás sok könyvének megfelelően ír, akkor ez azt jelenti, hogy ebben a világban, éppen az ateista, az istentelen világban láthatjuk az élő Isten jelenlétének és cselekedetének sok jelét és megnyilatkozását, úgyhogy életünket, mint keresztyén gyülekezetet az Urunk iránti háládatosságban élhetjük, aki szorosan tart bennünket a Szentírás és az egyháztörténelem hívó bizonyágtevői között és hatalmának hitetlen követői között, akik bizonyágot tettek az Ő hatalmáról a múltban és a jelenben. Ez tehát azt jelenti, hogy lemondunk minden gógról és fölényességérzésről a világgal szemben és alázatosságban, Isten mindenhatóságának csodálatában visszük végre szerény munkánkat az Ő világméretű uralmának keretében.

A mondottak után aligha szükséges aláhúznunk, hogy különösen fontos az az út, amely a különböző egyházakat Krisztus követésében az egység felé vezet. Világos azonban, hogy ez az út csak akkor igazi, ha kölcsönösen hozzásegítjük egymást ahhoz, hogy megértsük Krisztust, az Ő munkáját az egyházban és ugyanakkor a világban, ha tudatában vagyunk annak, hogy ebben a megértésben, ebben a megbékélésből való élésben csak részletigazságokat ismerhet fel mindegyikünk, ha egyedül marad. Úgyhogy kölcsönösen kell buzdítanunk egymást a teljes igazság megragadására és elfogadására. Ez két dolgot jelent:

1. Ha mi ma össze akarunk gyűlni és tovább akarunk jutni az emberek egymással és egymásért élésének gondjával az egész világon, akkor az első és döntő dolog, hogy készek legyünk a testvér szavát és kérdését minden tekintetben komolyan venni. Áll ez természetesen azokra is, akik a legtávolabb vannak tőlünk és a legidegenebbek számunkra. Vajon nem úgy van-e, hogy éppen a távoliak és idegenek tekintete és hangja az az eszköz, amely által Isten az Ő igazságának jobb megismerésére vezet el bennünket? Érvényes ez azoknak a testvéreknek a szavára is, akik olyan kérdéseket tesznek fel, amelyek zavarba hoznak bennünket, akik megkérdőjelezzik keresztyén hűségünket. Jó lenne, ha senki sem venne fel védekező állást, hanem ellenkezőleg, mindegyikünk azt kívánná, hogy a másik megkérdezze a saját környezetében való engedelmsége és bizonygátétele felől; ha mindegyikünk azon fáradozna, hogy az öngazolást kerülve, engedje felülvizsgálni a másik által a saját állásfoglalását, a dolgok értelmezését és magyarázza meg azt a másiknak. Én személy szerint bizonyágot tehetek itt arról, hogy nekem, de sok tekintetben egyházamnak is, nagy segítséget jelentett az, hogy ilyen találkozások során a testvérek megkérdézték bennünket és hozzásegítettek ahhoz, hogy jobban megértsük helyzetünket és az engedelmség útját.

2. Az ilyen nyitott, testvéri és keresztyén eszmecsereinek a keresése az ökumenikus közösségen belül nem vonhat határokat. A nehézség az, hogy

hágyon gyorsan meghúzzuk a határokat és az ökumenikus közösséget felcseréljük a politikailag vagy teológiailag hasonló gondolkozásúak körével. Azonban nyitottaknak kell maradnunk és meg kell őriznünk a reménységet, feltétlenül nyitva kell tartanunk az ajtót, amelyet magunkból kiindulva újra meg újra szeretnénk bezárni. Itt egész konkrétan a római katolikus egyházra gondolok: ha 1961-es konferenciánk általános üzenetének fogalmazványára gondolok és a Vatikánnak arra a summás elítélésére, ami abban volt, vagy ha csak üzenetünk végleges szövegét is elolvassuk újra, amely a Vatikánt a hidegháború fővárosának nevezi, akkor Isten egészen különös humorán velünk szemben, hogy most, alig két évvel később, megállapítjuk, milyen nagy visszhangra talált a *Pacem in terris* encyklika éppen a szocialista országokban. Nem tudom, megbízható-e az a hír, amelyet tegnapelőtt Franciaországban hallottam, amely szerint a Moszkvai Patriarchátus egyik képviselője kijelentette: Nyikita Szergejevics Hruscsovnak a haldokló pápához intézett távirata minden szovjet polgár őszinte érzését fejezte ki, köztük a keresztyénekét is. Ennyire jutottunk. És úgy látom, hogy ez annak bizonyága, hogy a Szentlélek ott is munkálkodik, ahol mi előzetesen nem volnánk hajlandók felismerni munkáját. Vagy legyen szabad megemlítenem, hogy két héttel ezelőtt, vasárnap, azon a nagy atomellenes tüntetésen, amelyre Párizsban ötvenezer ember gyűlt össze egy stadionban, a főreferátumot egy dominikánus szerzetes, egy zsinati szakértő tartotta, espedig *Feltin* párizsi bíboros érsek kifejezett engedélyével. Hogy ilyen dolgok történnek, az meg kell, hogy tanítson bennünket arra, hogy Isten még sokáig megőrzi türelmét, reménységét és hűségét, miután mi ezeket már régen feladtuk. Ökumenikus közösségünknek ezért sokkal többet kellene várnia, mernie és több bizalmat tanúsítania, amint ez általában történik.

## VI.

Az éppen most mondottakat kiterjeszthetjük a Jézus Krisztus megbékéltetésének a szolgálatában a nem keresztyénekkal való találkozásunkra és együttműködésünkre is. Bár mindkét vonatkozásban világosan kell látni: amint az ökumenikus közösségben kölcsönösen megkérdezhetjük egymást evangélium-értelmezésünk felől, úgy meg kell kérdeznünk egymást a világ minden emberének megbékéléseért való felelőségünk tekintetében is. A megbékélés szolgálatában állni, bizonyára nem azt jelenti, hogy bármely propaganda minden szavát készpénznek vesszük, hogy feltétlenül békét hallunk, amikor a másik békét mond, vagy igazságot, vagy szabadságot. Tudjuk, hogy ebben a világban, ameddig ez a világ fennáll és a Jézus Krisztusban való megbékélés ellenére is, minden kétértelmű marad. Ez bizonyára nem azt jelenti, hogy sötétben járunk, ahol minden téhen fekete. Jelenti azonban azt, hogy köztünk, emberek között nincsen abszolút igazság és nincs abszolút jog, és nincsenek olyan abszolút értékek, amelyek felhatalmaznának bennünket arra, hogy a világ egyik részét egészen fehérnek, a másikat egészen feketének tüntessük fel. Bizonyára vannak értékbeli különbségek szavaink, tetteink, szociális berendezéseink és politikai rendszereink között. Nem minden közömbös, és állandóan döntenem kell az igen és a nem,

a helyes és a helytelen között. És ha a választásom eredménye 51 százalék 49 ellenében, ez nem ment fel a felelősségem alól. Ez azonban nem jelenti, hogy nem látom saját gyengeségemet, saját tévedésemet: amennyiben megkísérelünk embertársainknak segíteni azzal, hogy velük együtt a jövő számára a mainál jobb világot akarunk építeni, akkor saját magunkat és saját kisebb környezetünket állandóan önkritikával kell néznünk. És emellett azt is meg kell gondolnunk, hogy Isten szíve és Isten szeme messzebb ér, mint a miénk.

Az emberek közötti megbékélésért való felelőség nehézsége abban áll, hogy utolsó erőnkkel megpróbálunk előbbre jutni egy jobb rend felépítésében az emberek között, a társadalmi igazságosság előmozdításában, a béke biztosításában, mindezt azonban illúzió nélkül tesszük, azaz az emberrel szemben való optimizmus és pesszimizmus nélkül: minden rendszernek, minden népek és minden helyzetnek a belső gyengesége mi vagyunk, mi emberek, mivel kettős lények vagyunk, egyszerre fenyegetők és fenyegetettek. Nemcsak a rossz, vagy egyenesen bűnös társadalmi rend jelent veszélyt a világra, hanem az ember maga. És nekünk, mint keresztyéneknek az a feladatunk, hogy ezt megmondjuk és számoljunk azzal, hogy a világon mindenütt lehet az egoizmusnak, a hatalomvágynak és a meg nem engedett érdekeknek valami egészen mély szolidaritása: a tegnapi rabszolga holnap tirannus lehet, és minden forradalom magában hordja pusztulásának csíráját. Ezt minden elégtétel érzése nélkül mondom; elég nehéz dolog ezt saját népünk körében és saját országunkban megállapítani és azt hiszem, hogy nekünk mindnyájunknak Keleten és Nyugaton és a csak éppen most felszabadult fiatal ázsiai és afrikai népeknek is többé vagy kevésbé ugyanez a kínos tapasztalatuk. Azt hiszem, nem szükséges ezt tovább fejtegetnem: mindegyikünk pontosan tudja, miről van szó. Konkrétan ez azt jelenti, hogy miközben embertársainkkal minden erőnk megfeszítésével a mai munkával egy jobb világot készítünk elő a holnap számára, nem szabad áldozatul esnünk annak az ideológiának, mintha végleges megoldást találtunk volna és döntő előrehaladást tettünk volna. Minden nehéz és törékeny marad, mert emberek vagyunk. Csak Isten megbékélése őriz meg bennünket bűneink végső következményeitől. Csak az Ő megbocsátása terem valóban újjá. A világ egészségéhez, illetve gyógyulásához hozzátartozik, hogy mi keresztyének nem szűnünk meg bizonyosságot tenni az örömmüzenetnek erről az elvitathatatlan részéről.

Azonban éppen ezért, mivel tudunk az emberek minden előhaladásának és vívmányainak a kétértelműségéről és ideiglenes voltáról, döntő feladatunknak fogjuk tartani, hogy igyekezzünk megértetni másokat, akik más világból jönnek és próbáljuk magunkat megértetni velük. Elég hosszasan fejtegettem ezt gráci előadásom harmadik tézisében és most is vállalom azt, amit akkor mint nyugati ember mondtam a Szovjetunióban tett utazásom után. Itt csupán hangsúlyozni szeretném, hogy a kölcsönös megértésnek és megértetésnek ez a szolgálata, a kölcsönös karikírozásról és egymás summás elítéléséről való lemondás, az arra való törekvés, hogy a másikat megismerjük és gyengéivel együtt keressük, akkor, ha teljesen idegennek és ellenségesnek látszik is, a keresztyének egyik legfontosabb szolgálata, amit az emberek békés együttéléséért a Jézus Krisztus megbékéltetésének jegyében végezniök kell. Ezzel nem azt mondom, hogy



mindent le kell nyelnünk és el kell túrnunk, csak azt szeretném, ha óvakodnánk a számunkra ismeretlen helyzetnek a summás elítélésétől és ha a másikkal szemben nem alkalmaznánk szigorúbb mértékeket, mint magunkkal szemben. Jó lenne, ha nem kívánnánk többet a másiktól, mint amit magunk készek vagyunk megtenni és ha nem felejténénk el, hogy a próféták sohasem mondanak egy szót sem úgy a nemzetekről, hogy az legelőször ne Izráelt érintené és ne rá vonatkoznék.

## VII.

Az utolsó pont ugyanakkor azt jelenti, hogy nekünk keresztyéneknek a megbékélés szellemében meg kell látnunk és meg kell hallanunk az egész emberiséget a maga egészében és nemcsak saját környezetünket: mert ma egy a fontos, nevezetesen az, hogy szűnjünk meg nacionalista módra, vagy saját táborunk, illetve saját kontinensünk kategóriáiban gondolkodni. Nem helyes, ha csupán francia, vagy cseh, afrikai vagy ázsiai, kapitalista vagy szocialista módon gondolkozunk. Igaz, hogy konkrét rendeltetésünk és életünk az, ami arra indít bennünket, hogy úgy gondolkozunk és úgy éljünk, amint tesszük, de előfordulhat, hogy ez keresztyén szempontból és történetileg ugyanakkor túlhaladott: még egyszer hangsúlyozom — és ezt az ótestamentumi prófétákkal együtt mondjuk — ma arról van szó, hogy olyan tetteket vigyünk végbe, amelyek holnap megmutatják az utat. Világos, hogy a holnapi világ a gyors népszaporulattal olyan problémákat fog felvetni, amelyek megoldhatatlanná válnak, ha ma nem oldják meg őket. Ennek a felismerését olyan sürgető szükségességnek tartom, amely összefügg mind az evangéliummal, mind a realista gondolkodással. És ebből le kell vonni a következtetéseket a józan emberek felelősségére nézve. Azok a szakemberek, akikkel az utóbbi időben beszéltem, egy bizonyos viszonylagos optimizmussal ítélték meg az atomfegyverkezés helyzetét és a vele kapcsolatos veszélyeket, vagyis azon a véleményen voltak, hogy elkerülhető a harmadik világháború, amely a megsemmisülést vonná maga után, és pedig azért, mert senki sem robbanthatja ki anélkül, hogy maga is ne kerülne abba a végső veszedelembé, hogy elpusztul. Az elmúlt őszi kubai krízis egyszerre bizonyította be, hogy milyen közel jutottunk a pusztuláshoz és hogyan vált be bizonyos államférfiak bölcsesége. Lehetne tehát azzal számolni, hogy a háború elkerülhető, ha nem történik baleset félreértésből, vagy rosszakaratból, vagy örültségből. Ugyanazok az emberek azonban, akik így ítélték meg a helyzetet, rendkívül kritikusnak látták a világhelyzetet, mivel ezt a diagnózist állapították meg: ha a következő huszonöt évben nem oldjuk meg a holnapi világ fő problémáit, akkor az emberiség 1990 körül az elmaradottság, a rosszul tápláltság és az elszegényedés állapotába kerül, amelyből nem lehet felemelni. Ahhoz azonban, hogy meg lehessen oldani az ipar, a mezőgazdaság, a lakásépítés és az iskolarendszer döntő problémáit, amelyek holnapra nézve döntő fontosságúak, a mostani fegyverkezési költségvetéseket azonnal minimumra kell redukálni és az így nyert összegeket békés célokra kell fordítani. Mély benyomást tett rám, hogy ugyanazok az emberek, akik a harmadik világháború tekintetében bizonyos örvendetes kétséget mutattak, a másik dologban teljesen meg voltak győződve és hangsúlyozták: ma még minden megoldható, még minden esélyünk

megvan, még minden lehetőséggel rendelkezünk, de holnap, azaz: nagyon hamar, végérvényesen késő lesz.

Úgy látom, hogy Jézus Krisztus megbékéltetésének a szellemében cselekszünk, ha komolyan vesszük az ilyen prognózisokat és nem vágasztaljuk magunkat túl könnyen az Isten országaról szóló üzenettel, ami ebben az összefüggésben tipikus válásos menekülésnek tűnnek. Ezért hangsúlyozni szeretném, hogy a keresztyén realizmus, azaz a mára és a holnapra nézve döntő kérdések és problémák józan felismerése, nélkülözhetetlen következménye a Jézus Krisztus megbékéltetéséről szóló üzenetnek. Ha a megbékéltetés azt jelenti, hogy Isten együttélni engedi azt, ami széthullott, kivezet a zsákutcából és megoldásokat ad ott, ahol úgy látszik, hogy nincs kiút, akkor ez reánk nézve azt jelenti, hogy a világban való munkánk mértékéül a mai és holnapi szenvedő emberiséget kell vennünk. Előfordulhat, hogy Máté 25:31 k-k-t ma kevésbé individualisztikusan és inkább kollektivistikusan kell értenünk, úgyhogy nemcsak a kis egyént kell szem előtt tartanunk, hanem a kisembereket mindenütt, akik a maguk egészében ma és holnap a gazdagok és hatalmasak áldozatai, vagy azokká válnak. Előfordulhat, hogy a szegények arculata megváltozik a mai világban, és hogy inkább szegény népekről kell beszélni a gazdag népekkel szemben, mint szegény emberekről a gazdag emberekkel szemben. Ismételten arról van szó, hogy az evangélium fényében felismerjük jelenlegi helyzetünket a holnap perspektívájában és ebben a helyzetben megtegyük a szükségést, hogy szolgáljunk Jézus Krisztus legkisebb atyjafiainak.

## VIII.

Az előttünk álló munka határtalan és sürgős. Isten megbékéltetésének szellemében, amellyel Jézus Krisztusban megbékült az egész világgal, idegesség és hamis buzgóság, de tartózkodás és lustaság nélkül is hozzá merhetünk kezdeni. A világon mindenütt emberek munkálkodnak, akik bámulatos erőbevetéssel, nagy önzetlenséggel próbálják megtenni az ahhoz szükségést, hogy a holnapi emberiséget a mai ne ítélje éhezésre, az anyagi és szellemi nyomorúságba való visszatérésre, hogy az évezredek kultúrát és haladást ne semmisítse meg a tanácstalanság, a félelem és iszonyat, az egoizmus és a mai nemzedék vak konkurrenciája szelleme. Mindenütt, ahol erre törekszenek, felhívással fordulnak a Jézus Krisztus gyülekezetéhez. Gondolok annak a fiatal keresztyénekből álló csoportnak a munkájára, amely jelenleg Algériában 25 millió facsometét plántál. Úgy látszik, hogy *Ben Bella* miniszterelnök rendkívül nagyra becsüli ezt a munkát és szívesen beszél „azokról a keresztyén erdők-ről”, amelyek mohamedán országa talaján nőnek. Ez nagyon szép példaadás lehetne és egy kicsit olcsó befejezése referátumomnak, de ezzel egyáltalán nem akarom azt mondani, mintha a leszerelés, Kína és az NDK elismerése, a faji diszkrimináció leküzdése a világon mindenütt, az emberiség éhínségének a leküzdése nem követelné teljes erőbevetésünket. Ellenkezőleg, már többször mondtam és újra hangsúlyozom: semmi sem végérvényes és minden relatív dolog mégis döntően fontos. Legyünk mindenütt ott és munkálkodjunk mindenütt, ahol segíteni akarnak az embereknek abban, hogy jobban élhessenek. Azzal, hogy az emberek lakást, kenyeret, könyveket, munkát és békét kapnak,

még nincs minden probléma megoldva. Azonban az emberi együttélés eme legegyszerűbb feltételei nélkül egyáltalán semmilyen probléma nincs megoldva. Ha készek vagyunk arra, hogy Krisztus követésében mindent, igen, valóban mindent eltűrünk az evangéliumért és a testvérekért, akkor egyet bizonyára nem fogunk eltűrni, nevezetesen azt, hogy embertársaink embertelenül szenvedjenek.

Nem említhetem meg a *Pacem in terris* pápai enciklika utolsó részét megindultság nélkül: Önök tudják, hogy az enciklikának egy olyan része után, amelyben egy nagyon kétértelmű teológia alapján, de minden ember számára érthető nyelven az államok közötti kapcsolatot és az embereknek és államoknak a világgal való kapcsolatát tárgyalta, következik a pápa saját kezéből származó utolsó rész, amely nem ment át a Szent Officium cenzúráján. Ebben a pápa nemcsak az ideológiák meg az ideológiákat képviselő emberek közötti fontos különbségtételt végzi el, hanem különbséget tesz az ideológiák és bizonyos szükségzerű történelmi fejlemények között is, és felhívja a keresztyéneket arra, hogy munkálkodjanak együtt bármely meggyőződésű emberekkel annak érdekében, hogy egyengessék az emberiség útját a jövőben. A bizalmatlanság, a pesszimizmus és a lemondás leküzdésére való erőteljes felhívást, olyan világszervezetek prófétai követelését, amelyek megvédhetnék az emberiséget a nacionalista és ideológiai érdekek minden veszélyétől, minden ember úgy értette, mint mára érvényes szót. Ez jel kell hogy legyen nekünk arra, hogy ha Jézus Krisztus nevé-

ben beszélünk és cselekszünk, a megbékélés szava meghallgatásra talál és egyesíti azt, ami kibékíthetetlenül kettészakadtnak látszik.

Úgy tűnik, hogy ma minden függőben van, mint-ha vagy egy új barbárságnak, vagy ellenkezőleg az emberiség felnőtt korának a küszöbén állnánk és érdekes módon a legkülönbözőbb meggyőződésű emberek találkoznak az emberiség szolgálatában. Ha túljutunk ezen a döntő krízisen, akkor mindnyájan föllélegzünk és hálások leszünk. Sok cimke és sok sorompó le fog hullani és sok helyen, mint valami veszélyes hegymászás után, a frontokon és ideológiákon, a politikai és szellemi meggyőzésekben át kezdet nyújtunk egymásnak. Addig még sok mindent le kell győzni, azonban a megbékélés üzenete bizonyára azt is jelenti, hogy a keresztyén gyülekezet nem bátortalanodik el, amikor nehezen mennek a dolgok és nem menekül az örökkévalóságba, hanem minden felelős emberrel együtt reménykedik a világra vonatkozóan és a történelem közepette együttműködik előítéletek és aggályok nélkül minden emberrel. Ezt a krízist kell most legyőzni; ezután más problémák vetődnek fel. Meg vagyok győződve arról, hogy nem kerülünk megoldhatatlan feladatok elé, ha emberekként, azaz felelősséggel cselekszünk.

Az a feladatunk tehát, hogy türelemmel és elszántsággal végezzük napi munkánkat abban a szilárd bizonyosságban, hogy Isten uralkodik a világ felett és az Ő országa eljön.

Dr. Georges Casalis

Ford.: Fűkő Dezső és Kürti László.

## A római katolikus egyháztan az evangélium világosságában

Írásom már készen volt, amikor a Theológiai Szemle legutóbbi számában Békési Andor tanulmánya „A »nagy közbevetetés« a protestáns és katolikus teológia között” megjelent. Ebben a tanulmányban a katolikus egyházfoglalomról több olyan igazságot megírt, amit írásomban én is közölni szándékoztam. Hogy az olvasó a Theológiai Szemle két egymást követő számában ne olvassa ugyanazt, írástomat korrigáltam, s kihagytam belőle több részletet. Ez írásom egységét megtörte ugyan, de talán, mint kiegészítés, mégis hasznos lesz a katolikus egyháztan jobb megértéséhez.

Mit tekintünk a keresztyén hitigazság forrásának és hogyan viszonylunk ehhez a forráshoz? Erre a két kérdésre adott feleletünkől függ az egyházzal szembeni tanításunk. Hogy ez az állítás mennyire igaz, éppen a római katolikus ecclesiológia a bizonyosága.

Hogyan felel a fenti két kérdésre a római katolikus teológia? A Szentírás mellett a hitigazság egyenrangú forrásaként elismeri a tradíciót; az Igéhez való viszonyában magát az Ige fölé helyezi: *ecclesia supra scripturam*.

### I.

A reformátori írásprincípium ellen két ellenvetése van a római katolicizmusnak:

1. A kánont is az egyház alkotta. Az egyház tanítói hivatala által tudjuk, hogy a kanonikus írások Isten beszéde. Krisztus maga nem beszélt, nem is írt, sőt az írásra megbízást sem adott, így az Írás fiatalabb, mint az egyház a maga szóbeli hagyományával. Az Írás kánoni érvénye az egyház döntésétől függ.

Ehhez a megállapításhoz az a megjegyzésünk, hogy az egyház éppen a kanonizálás folyamata által magát nem az Ige fölé, hanem az Ige alá akarta helyezni. Azért választotta ki épp ezeket az írásokat, mert azokat bizonyos értelemben kiválasztottnak ismerte meg. Az Írás számunkra nem azért Isten Igéje, mert az egyház azt kanonikusnak jelentette ki, hanem mert azokban minket Isten hívó szava ér el. Ha az egyház elismerte ez írások kanonicitását, akkor érvényük többé nem az egyháztól függ. Vajon az egyház a maga ítéletét komolyan vette volna-e, az Írást kanonikusnak, Isten Igéjének ismerte volna-e el, ha ebből a ténykedéséből azt a jogot akarta volna levezetni, hogy magát — eltekintve az Írás szolgálatában végzett funkciójától — Isten különleges szava hordozójának adja ki?<sup>1</sup> Ha az egyház a kanonizálást komolyan veszi, ezzel már elismeri, hogy az Írás mellett nincs tekintéllyel bíró más hagyomány. Amikor az egyház az Írással egy szintre helyezi a tradíciót, ítéletével már elismeri, hogy magát föléje helyezi a kijelentésnek.

2. A Szentírás is tradíció. Éppen a modern bibliakutatás halad ebben az irányban (Bultman). A formatörténet az evangéliumokban kutatja a tradíció egyes rétegeit.

Erre azt feleljük, hogy tisztán formailag nincs is különbség Írás és tradíció között. Az evangéliumok az őskeresztyén gyülekezeti tradíció írásbeli lecsapódásai. Ez azonban nem azt jelenti, hogy nincs különbség tradíció és tradíció között. Formailag nézve a 12 éves Jézus története semmiben sem különbözik a Jézus gyermekkoráról szóló apokrifus

evangéliumok elbeszéléseitől. De kerymatikus tartalmuk, a centrális Krisztus-eseményhez való viszony tekintetében teljesen különböző.

A tradíciónak a reformációig szokásos értelmezését már egész korán, lerinumi Vincénél megtaláljuk (434-ben). Már szerinte a katolikus igazság megismeréséhez „divinae legis auctoritate, deinde ecclesiae catholicae traditione” jutunk el. Miért kell szerinte a második forrásnak az első mellé lépnie? Vince erre így felel: A Szentírást nem mindenki érti egyformán, s ugyanazokat a bibliai helyeket különbözőképpen magyarázzák. Ezért szükséges, hogy a próféták és apostolok magyarázata egyházi, általános és katolikus legyen: ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Az igazság kritériumának tehát három tényezője van: universitas, antiquitas és consensus. Ő még nyitva hagyta azt a kérdést: ki dönt arról, hogy ezek az ismertetőjelek egy igazság kérdésében valóban megvannak-é? Ezt a kérdést még a tridenti zsinat is nyitva hagyta, ha praktikus módon megfeleltet is: a „mindenütt, mindég és mindenkitől” kritériumának a megállapítása a mindenkori tanítói hivatal feladata. A zsinat szerint a hagyomány nem változik, bár növekszik, de úgy, mint egy természetes organizmus, lényegileg ugyanaz marad. A tradíció konzerváló és növelő gondozása a mindenkori tanítói hivatal kezében van.<sup>2</sup>

Az egyház azonban nemcsak hitelesítője a tradíciónak, hanem alkotója és termelője. „Az egyház magában foglal mindent, maga az élő tradíció, melybe a Szentírás is felvétellett, mint egy rész az egészbe. A tradíció által a keresztyén tanítás nem áll, merev, hanem örökké frissen kimondott szava Istennek.”<sup>3</sup>

A Mária szeplőtelen fogantatása dogmatizálásának folyamatánál a jezsuita Giovanni Perronet játszott fontos szerepet. Ő írja a következőket: A tradícióra támaszkodva az egyház bármely igazságban tud dogmatikailag dönteni. Akkor is, ha az igazság bizonyítására bibliai bizonyítékok nem állanak rendelkezésre, sőt olykor egyes bibliai helyek ennek ellent mondani látszanak. Az egyház, mivel a csalatkozhatatlanság birtokában van, bármely igazságban dogmatikailag dönthet annak tudatában, hogy esetleg az atyák, s egyházi írók ellentétes álláspontot képviselnek.<sup>4</sup> E szerint egy tant lehet definiálni egyedül a tradíció alapján a Szentírás bizonyosságtételle nélkül. Az evangéliumok csak töredéket nyújtanak Jézusról. Lehetetlen belőlük a Megváltó képét összeállítani. A teljes Krisztust tehát nem a bibliából ismerünk meg, hanem az élő egyház megtermékenyült hitéből.<sup>5</sup>

A fentiekből világosan megállapítható, hogy az igazság forrása tulajdonképpen az egyház maga. Augustinus híres szavai szerint: „Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas”. Az egyháznak nincs szüksége a Szentírásra, sőt még a tradícióra sem ahhoz, hogy az igazságot formába öntse és kijelentse. „A tradíció az egyház alapításával megnyilvánuló életerőnek folytatólagos önközlése”.<sup>6</sup> A pápa nincs kötve az egyház konszenzusához, hanem magától, a zsinat nélkül, anélkül, hogy a püspökök összeségére tekintettel lenne, dogmát kreálhat.<sup>7</sup>

Ha azonban az egyház igehirdetése több akar lenni, mint az Írás magyarázása és alkalmazása, és a bírálhatatlan apostoli tradícióra hivatkozik, igényt emel a kijelentés birtoklására. Ha azonban birtokolja a kijelentést, akkor nem engedelmeskedik neki, mert kivonja magát a Szentírás kritikája

alól. „Így a magában véve világos Írás sötétté, magyarázásának szabadsága önkényé lesz. Nincs veszélyesebb szubjektívizmus, mint az, amelyik egy hamis objektívizmus önhittségére van alapítva.”<sup>8</sup>

## II.

A tridenti hitvallás így határozza meg az egyháznak az Igéhez való viszonyát: „A Szentírást elfogadom abban az értelemben, amelyet az egyház ad neki, annak feladata az Ige igazi értelme és magyarázata felett dönteni. Sohasem fogom másként felfogni, magyarázni, mint az atyák egyértelmű felfogása szerint.”<sup>9</sup>

XIII. Leó 1893. nov. 18-i enciklikájában meghatározta az exegesis feladatát: Az exegesisnek követnie kell a katolikus tanítást és azt legfőbb normául kell alkalmaznia. Mivel Isten a szent könyvek szerzője, semmi esetre sem történhet meg, hogy a Szentírást oly módon is értelmezzük, mely az egyház tanításától eltér. Eck János már a tridenti zsinat előtt írta: Scriptura non est authentica sine auctoritate ecclesiae.

## III.

A római katolikus tanítói hivatal csak a legújabb időkben foglalta össze tételesen az egyházzal szóló tanítását. A múlt század végéig az egyházzal szóló tanítás szétszórtan csak a kánoni gyűjteményekben és teológusok írásaiban volt található. Az első lépést az egyház fogalmának végleges leszögezése felé az I. Vatikáni zsinat, majd XIII. Leó Satis cognitum enciklikájában tette meg. Összefüggő képet azonban csak XII. Pius Mystici corporis enciklikájában 1942-ben, s a Mediator Dei enciklikájában 1947-ben nyert az egyházzal szóló tanítás. Az egyháznak ebben a két enciklikájában lefejtett megfogalmazásához alkalmazkodik azóta minden egyházi tanítás.

Így szinte azt is mondhatjuk, hogy a legutóbbi időkig nem is volt a római egyháznak írásba foglalt, rendszeres ecclesiologiája. Amit ebben a tekintetben Aquinói Tamás és Bonaventura ecclesiologiájának mondhatnánk, a kegyelmi tanból és a christológiából kiválasztott részek darabjai, melyek kisebb nagyobb vonatkozásban állanak az egyházzal.

Volt azonban egy teológus, aki már a múlt század elején, a római egyház életgyakorlata és kánoni gyűjteményei alapján összefoglalta annak az egyházzal szóló tanítását. Adam Möhlernek hívták, s két munkájában foglalkozik kimerítő részletességgel az egyházzal (Die Einheit der Kirche, 1825. és Symbolik, 1832). Az egyházzal szóló tanítása semiben nem különbözik a századunk első felében alkotott enciklikák tanításától. A következőben röviden ismertetem:

Az egyház lelki egységének megfelel testének egysége, mely a püspökség (episcopatus) egységében, végső fokon a római szék egységében van ábrázolva. Nála találkozunk legelőször a corpus Christi mysticum nem bibliai értelmezésének legnagyobb megfogalmazásával: „Az egyház az emberek között emberi formában állandóan megjelenő, önmagát megújító, örökké megifjódó Fia Istennek, és ugyanannak tartós testtelétele.”<sup>10</sup>

Isten Igéje az apostolok szájában lett hitté, emberi tulajdonná; Krisztus mennybemenetele után a világ számára más módon nem volt jelen, mint a tanítványok hitében.<sup>11</sup>

Ebben az idézetben mindennél nyilvánvalóbb: Isten Igéje emberi hitté lett, ezáltal — anélkül, hogy

megszünnék isteni beszéd volta — átment az ember ítélőkéességének hatáskörébe.

Az egyház Möhler szerint Krisztus reprezentálója. Krisztus számunkra annyiban lehet autoritás, amennyiben az egyház autoritás. Az egyház azért tévedhetetlen, mert az „élő Krisztus és benne (ti. az egyházban) az ő lelke tévedhetetlen, örökké csatlakozhatatlan, mivel az isteni számunkra emberi nélkül egyáltalán nem létezik, és az emberi sem lehetséges magában, hanem mindég az Isten megjelenésének orgánuma”.<sup>12</sup>

Ezért meri kijelenteni: minden dogmatikai fejlődést, mely az egyház egyetemes tevékenységének az eredménye, úgy kell tekinteni, mint Krisztus mondását.<sup>13</sup> A pápa a kijelentéssel egyenrangú hagyomány hordozója, s így az egyháznak ma hallható kijelentése. A pápai nyilatkozat nem áll semmiféle kikötés feltétele alatt, nincs szüksége megerősítésre. Szava a csatlakozhatatlan egyház szava. A pápai tanítás az istenileg kijelentett dogma. IX. Pius a vatikáni zsinat tetőpontján mondotta: a tradíció én vagyok.

Commer bécsi teol. professzor XIII. Leó 25 éves pápaságának jubileumán ezt mondotta: Az egyháznak egy feje van két megkülönböztethető személyben: Krisztus és Péter. „Recte igitur papa alter Christus appellatur. Affirmamus, ecclesia unum caput in duabus personis distinctis, Christo scilicet et Petro. Sicut humanitas Christi, quasi instrumentum animatum coniunctumque divinitatis, simul quoque modo pontifex maximus dici potest primarum instrumentum humanum animatumque ipsius verbi incarnati ac divinitatis, quacum coniunctus est auctoritate vicarii universa”.<sup>14</sup>

Ebben az idézetben előtűnik van a római ecclesiologia alapvető tévedése: a *corpus Christi mysticum*-ot azonosítja a hierarchikusan felépített egyházzal. Maga Krisztus az egyházzal az identitás viszonyában van. Bangha Béla a Mt 16:15–19-et így magyarázza: Igaz ugyan, hogy a szónak kimagasló értelmében mindenekelőtt Krisztus a kösziklája a hitnek és az egyháznak, ez azonban nem jelenti azt, hogy az ő teljhatalmából kifolyólag nem tehet meg senkit maga mellett második, helyettesítő kösziklának. Amint a sziklakőalapzat az építendő épületben, úgy az egyház épületében a szilárdságnak és fennmaradásnak alapja Krisztus rendelése szerint Péter apostol.<sup>15</sup>

Így már az identitás alapján elmondható: csak az tartozik Krisztus egyházához, tehát magához Krisztushoz, aki ahhoz a kösziklához ragaszkodik, amelyre Krisztus egyházát építette. „Ahol Péter van, ott van az egyház.”<sup>16</sup> — mondja Bangha. Mintha ezt mondanánk: Ahol Krisztus van, ott az egyház. A két állítás között azonban óriási nagy különbség van.

Az egyháznak ez az értelmezése egyébként már korán megszületett az egyházban. Már Ignatius így beszél: Mert bárkit küld a család atyja (Krisztus) a család kormányzására, azt úgy kell fogadnunk, mint őt magát. Világos tehát, hogy a püspököt úgy kell tekinteni, mint magát az Urat.<sup>17</sup>

Az identitás fogalma betetőződik ebben a kijelentésben: A római egyházhoz való csatlakozás az üdvösségnek elengedhetetlen feltétele. Krisztus csak azt ismerheti el tanítványának, aki parancsait megtartja. E parancsok közé tartozik a meghajlás az egyházi tanítói tekintély előtt, és az egyházra hallgatás.<sup>18</sup> „Az egy kösziklára támaszkodik itt minden és mindenki ebből meríti erejét, ettől nyeri működőképességét, kap irányítást nálunk az egy-

házi élet. A Péter sziklája örének engedelmeskedik itt valamennyi hívő.”<sup>19</sup> Krisztusnak önmagáról mondott beszédét — „Nálam nélkül semmit sem cselekedhettek” (Ján 15:5) — alkalmazhatja az egyház Péterre, vagy saját magára? Bizonyára nem.

Az identitás viszonyából következik, hogy az egyház által megállapított dogma kijelentéssé lesz. Úgy kell előtte meghajolni mindenkinek, mintha maga Krisztus mondotta volna. Az egyházi tantételben áll előtűnik a krisztusi kinyilatkoztatás. Az egyház összes dogmái az élő, uralkodó, irányító Krisztust akarják szemünk elé állítani — írja Karl Adam. Így az egyház a kijelentés helyére kerül. „Az Istent az egyháznak abban a csendes, élő hitében, hű, erős reménységében látjuk, mely hittételben, erkölcsben, kultuszban Jézus szellemét leheli.”<sup>20</sup>

A római egyház azt állítja magáról, hogy Isten országának földi, e világi része. Így elveti az empirikus egyháznak és Isten országának elválasztását. Elveti Jézus mondása ellenére, hogy az Ő országa nem ebből a világból való (Jn 18:36).

Möhler szerint az egyház folytatólagos inkarnációja Krisztusnak. Benne mindnyájan az Isten-ember tagjai leszünk. Amint Máriát, úgy az egyházat is, a Krisztus menyasszonyát, beárnyékolja a Szentlélek, hogy benne Krisztus, az Isten Fia megszülessék.

Már Cypriánus tanítja: az egyházon kívül nincs üdvösség. Isten nem lehet annak Atyja, akinek az egyház nem anyja. Az egyháznak ebből az anyaságából következik a pápa primátusa: Az egyház a pápa által van Krisztusban, mivel Krisztus is általa, mint az egyház kormányzó feje által van az egyházban. A keresztyén kinyilatkoztatás egyik alapköve az a biztos tudat, hogy Krisztus maga él az egyházban, mégpedig vele lényegileg egybeforrva. Sokan hivatkoznak Ágoston nyilatkozatára: Mindketten egyek ők, egy test, egy hús, egy és ugyanazon személy, a teljes Krisztus.<sup>21</sup> Az egyház teljessége és kiegészítője a Megváltónak és Krisztus minden tekintetben az egyházban teljeseedik ki.<sup>22</sup>

Így kerül az egyház a Krisztus helyére, úgyhogy a kettő szinte egy. „Miközben az élő egyház elmélkedik, imádkozik, szenved, küzd, azalatt egész lénye tisztul, mélyül, tökéletesedik. A katolikus ember Jézust végső bizonyosságban az egyház pezsgő életében, Jézus misztikus testében nyeri és vallja.”<sup>23</sup> Mindenki oly mértékben részesül a Szentlélekben, amilyen mértékben szereti az egyházat. Minél szorosabb a hívő külső és belső kapcsolata az egyház imájával, áldozatával, szentségével, annál fogékonyabban észleli az egyház szervezetében lüktető, titokzatos életet.<sup>24</sup>

Az identitás értelmezésének lett a következménye, hogy a római egyházban a Biblia tanításával ellentétben, túlzottan nagy szerepet játszik az egyház szervezetének a kérdése. „Egyébként éppen nem szükséges, hogy Jézus szándékait az evangéliumok alapján meg akarjuk állapítani, és okvetlenül a szavaknál, az ellentéteknél vagy hasonlatoknál maradjunk. Nem is ez a legfőbb érv, hanem az, hogy Krisztus intézkedésében egy jogilag szervezett társulás minden kellékét megtaláljuk.”<sup>25</sup> Vajon a szervezet az ősegyházban ilyen fontos szerepet játszik? Vajon az egyház annyira jogi társulás, hogy el lehet róla mondani: „Úgy tömörítette Krisztus a hívők sokaságát, hogy egy részét előljárónak, más részét alattvalónak rendelte.”<sup>26</sup> Az újszövetségi gyülekezetek tagjai vezetőikkel nem az alattvaló és feljebbvaló viszonyában vannak. Így nem

értünk egyet *Banghával*: „Jézus szigorúan monarchikus, szoros jogi fontosságú és alattvalói kötelekkel egybekapcsolt egyházat alapított. Az ösgyülekezetben már látjuk a monarchikusan szervezett hierarchikus jelleget. Erről mindenki meggyőződhet, aki Pál leveleit forgatja. Nem kérnek, hanem parancsolnak, nem rábeszélnek, hanem teljes fölényességgel, és hatalmuk, küldetésük értelmében tanítanak és előírásokat szabnak.”<sup>27</sup>

Sőt a szervezet annyira ismertető jele az egyháznak, hogy azt lényegében konstituálja: vagy örök az egyház és akkor abban a formában és belső szervezettségben kell fennmaradnia, aminőnek Krisztus felépítette, vagy megszűnik a szervezetsége, de akkor nem az az egyház marad fenn, amelyet Krisztus létesített, hanem helyébe más, az eredetétől lényegileg különböző szervezet lép.<sup>28</sup> Az Ige szerint Krisztus az egyház fennmaradását sehol sem kötötte egy bizonyos szervezethez és formához, hanem ilyesfélét mondott: ha pedig a só megizetlenül... A kormányzás gyakorlása az egyház életében olyan fontos szerepet semmi esetre sem játszik, mint ahogyan a római egyház tanítja. A gyülekezetekben szolgálóknak vannak, akik közül egyesek a gyülekezetek gondozására rendeltettek, de nincsenek alattvalók, nincs klérus és nép. A vezetők és vezetettek között nincs *kvalitatív* különbség.

A *Mystici corporis* enciklikában többek között ez olvasható: „Veszedelemes tévelygésben vannak tehát azok, akik azt gondolják, hogy Krisztust az egyház fejeként tisztelhetik anélkül, hogy földön lévő helyetteséhez hűek lennének. Aki a látható főt figyelmen kívül hagyja, az egység látható kötelekeit szét szakítja.”<sup>29</sup>

Mivel a pápa Krisztus helyettese, és így Krisztus nevében, Krisztus helyett cselekszik, a római egyház életében elhalványodnak az egyház születésének a transcendens szempontjai: „Mert ugyan mit értünk egyház, mint *vallásos társulás* alatt? A hívők azon sokaságát, mely egy *közös igyekvéssel elérendő célra tömörül*, és ennek érdekében egységes, vezető, irányító, kormányzó joghatóságot ismer el maga fölött.”<sup>30</sup> Tanulságos számunkra ezzel a meghatározással szembe állítani a Heidelbergi Káté egyházzól szóló tanítását: „Hiszem, hogy az Isten Fia Szentleke és igéje által magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe...” Az egyház nem vallásos társulás amely közös igyekvéssel gyűl össze, hanem Jézus Krisztus elhívó munkájának eredménye.

Abból, hogy az egyház Krisztussal az identitás misztikus kapcsolatában, van, következik az egyház közbenjáró szolgálata. „Krisztus azt akarta, hogy köztünk és az isteni fő közötti csodálatos kapcsolat az eucharisztikus áldozat által válják nyilvánvalóvá a hívek között. Itt a pap nemcsak az Üdvözítő helyét tölti be, hanem az egésznek titokzatos testét és a tagokét is. Ahogyan az Üdvözítő a kereszten haldokolva magát az emberiség fejeként áldozatul adta az örök Atyának, úgy mutatja be ebben az áldozatban is nemcsak magát, mint az egyház fejét, hanem magával együtt misztikus tagjait is.”<sup>31</sup> „Krisztus azokat a javakat, melyek kizárólag az övéi, úgy átadta egyházának, hogy az egész életében, látható és láthatatlan kegyelmi tevékenységében az ő képét juttatja tökéletes kifejezésre. Ő maga az, aki az egyház által kereszttel, tanít, kormányoz, old, köt, felajánl és áldozatot mutat be.”<sup>32</sup> „Megváltónk azt akarja, hogy misztikus testének tagjai együtt működjenek vele a megváltás művé-

ben. Nem mintha ő maga erőtlén és gyenge volna hozzá, hanem egyszerűen azért, mert jegyesének nagyobb dicsőségére így rendelkezett. Nemcsak megengedi, hogy szeplőtelen jegyese résztvegyen művében, hanem azt akarja, hogy bizonyos értelemben az ő tevékenysége által valósuljon meg. Féllelmetes misztérium ez, melyet nem lehet elég gyakran átgondolni. Sokaknak az üdve függ a misztikus test imájától, attól az együttműködéstől, melyet pásztorok és hívők az isteni Megváltóval szemben vállalnak.”<sup>33</sup>

„A szoros egység miatt az egyházatyák néha úgy fejezik ki magukat, hogy Krisztus és az egyház szinte egy személy. A misztikus Krisztus a főnek és a tagoknak az egysége.”<sup>34</sup> Így a hívek az egyház közbenjáró szolgálata által részesülnek a megváltás gyümölcseiben. „Nem szabad azt gondolni, hogy Krisztus nem veszi igénybe titokzatos teste működését. Róla is áll: a fej nem mondhatja a lábnek, hogy nincs rád szükségem. *Krisztus földi élete alatt emberi természetét használta eszközül az isteni erők kinyilvánítására. Most az egyház misztikus testét használja.* Krisztus az út, igazság és az élet. Csak rajta keresztül vezet az út az Atyához. Ő viszont az egyházban működik. A megváltás rajta keresztül lesz a mienk. IX. Pius mondta: a római apostoli egyházon kívül senki sem üdvözülhet. Ez az üdvösség egyetlen hajója, aki nem száll bele, elmerül a habokban. De Isten szemében senkit sem terhel bűn, aki legyőzhetetlen tévedés miatt nem lépett be az igazi vallásba.”<sup>35</sup>

#### IV.

A római egyházszemlélet alapvető hibája, hogy a történelmi, hierarchikus egyházat organikus egységben, sőt identitásban látja a Krisztus által szerzett első gyülekezettel. Az előbbi az utóbbiból úgy fejlődött ki, mint a makkból a tölgyfa. A történelem azonban nem ilyen egyszerű organikus fejlődés. Egyenes vonalú fejlődésről a történelemben aligha lehet szó.<sup>36</sup> A történelemben hibás „fejlődésről” is beszélnünk kell. A forrás folyóvá lesz, de a folyó gyakran megváltoztatja eredeti irányát. A történelem ezen általános szabálya alól az egyház sincs kivéve. Csak az egyháztörténelem glorifikálása beszélhet egy organikus fejlődésről.

A keresztyén tanítás fejlődése is megannyi tévedéssel teli fejlődés. Ezen nem változtat a Szentlélek vezetésére való hivatkozás. Ezért az egyháztörténelem evangéliumi szemlélete mindég kritikai szemlélet. A kritikának a mértékét az evangélium szolgáltatja. Ehhez a mértékhez mérve az egyház történetét, annak egyetlen korszaka sem lehet egyértelmű organikus fejlődés eredménye. Ezért beszélhetünk reformációról. A római egyházfogalomból kiindulva reformáció lehetetlen, mert bár az egyházban vannak hibák, de nem lehetséges hibás fejlődés. A római gondolkodás az evangéliumba vetett hitet az egyházba vetett hit alá állítja. Az evangéliumi gondolkodás viszont az „egyházba vetett” hitet állítja alá az evangéliumba vetett hitnek. A *római gondolkodás harmonista apologetikus, az evangéliumi gondolkodás kritikusan polemikus.*

A *corpus Christi mysticum* magában véve biblikus tanítás. Az egyház a Krisztus teste, amelynek Krisztus a feje. A római tanítás azonban ebből az igazságból — amint már fentebb is szóltunk róla — nem biblikus az identitás fogalmához jut el: *a test is ugyanolyan tulajdonságokkal rendelkezik,*

*mint a fő. Ha a fejnek van hatalma, a testnek is van. Ha fejnek van dicsősége, a testnek is van. Ha a fő csalatkozhatatlan, akkor a test is az.* Ez az azonosítás azonban az Ige szerint lehetetlen. A corpus Christi nem látható olyan módon, mint „francia királyság és a velencei köztársaság” (Bellarmin). Luther azt mondja az igazi egyházzól, hogy elrejtett, a hitnek, és nem a látásnak a tárgya. „Hiszek egy közönséges, keresztyén anyaszentegyházat” — mondja hitvallásunk. Az egyház Krisztushoz való viszonyában olyan rejtett, mint Isten Igéje a Szentírásban. Amiképpen a Biblia betűit nem azonosítjuk Isten Igéjével, úgy nem azonosíthatjuk a történelmi, „látható” egyházat Krisztus testével. Nem mondhatjuk, hogy az egyház hitében az Isten Igéje mintegy „felszívódott”. Az egyház nem lehet maga a kijelentés. Nem lehet a ma beszélő, kormányzó, cselekvő, döntő Jézus Krisztus. A corpus Christi-t bibliai alapon csak „szómatikusan” lehet érteni, de semmi esetre sem lehet „szarkikusan”.

A római értelmezés szerint a püspökök az apostoloktól az *apostolica successio* folytán az igazság lelkét kapták. Így az egyház a Szentlélek folytatóságos vezetése alatt áll. Mi is hiszünk a Szentlélekben. Ez a hitünk azonban nem jelent tanbeli csalatkozhatatlanságot. Még ezt is mondhatjuk: A Szentlélek nem köti magát mechanikusan egy intézményhez.<sup>37</sup> A Szentlélek nem adja fel a maga szabadságát és uralmát. Fű, ahová akar (Jn 3:8). Ezért nem bibliai az *apostolica successio* mechanizmusa. Az egyház a Lélekkel nem rendelkezhetik, hanem csak kérheti. A Lelket nem lehet dologszerűen közvetíteni, mivel nem köti magát egy hierarchikusan szervezett hivatali utódláshoz.

A zsinatoknak bizonyára kell kérniük a Szentlélek vezetését, de ez a kérés nem teszi döntéseiket automatikusan a Szentlélek döntéseivé. Aki a zsinatok történetét ismeri, tudja, hogy milyen emberi módon mentek rajtuk nagyon gyakran a dolgok. A léleknek és az igazságnak a birodalmában nincsenek többségi határozatok. A Lélek hozza létre az egyházat és az egyház a Lélek edénye. De ez a viszony nem identitás. Így a Lélek vezetéséről a legmélyebb alázatban beszélhetünk; az nem veszi ki az egyházat földi történéseinek „tükör által homályosan” való látásából.

Vajon a földi egyház Isten országának a földi darabja? A földi egyház tagjai még harcban állanak a bűnnel, így még nem a megdicsőült egyház. Ha az egyház magát Isten országával egynek veszi, a diadalmas egyház képét akarja mutatni és nem tud ellenállni annak a kísértésnek, hogy Krisztus országából evilági országot csináljon.

Isten országa és az egyház azonban nem minden további nélkül fedik egymást. Krisztus egyháza ebben a világban a keresztyén árnyékában áll. „A keresztyén gyalázata alatt élő, a vég felé menetelő őskeresztyén gyülekezetből egy hierarchikusan tagolt sakramentális üdvintézmény lett, mely magát a világ minden pompájával körülvéveszi és Krisztus nevében magának uralmat igényel. A bethesda-i egyszerű halászból apostolfejedelem lett, a töviskoronás názáreti rabbiból „pápakirály” hármassá aranykoronával.”<sup>38</sup>

Pedig az Újszövetségben Pál nagyobb Péternél. „Pált nem tudja átfogni Péter, de Pétert át tudja fogni Pál. Péter megv. Pál jön. Mind az egyháztörténelemben, mind a Bibliában. Nem a 12 tanítvány széles alapja hordja a tarsusi embert, hanem mellette háttérbe szorulnak Jézus tanítványai.”<sup>39</sup>

A római egyházzal szemben kritikánk az egyháznak az Igéhez való biblikus viszonyából indulhat ki. Ez a viszony fordítottja annak, amit a római egyház az Ige és az egyház között lát. Mi az *ecclesia supra scripturam* helyett *scriptura supra ecclesiam*-ot mondunk. Ez a látszólag egyszerű cseréje a szavaknak ecclesiologailag döntően fontos.

Azt fejezi ki ez a „csere” elsőrendben, hogy az egyház végső autoritást a Szentírás számára és nem a maga számára igényel. Ezzel a kijelentéssel pedig máris megvallottuk, hogy az egyház az Ige tekintélye alá áll, amely az egyház autoritását nemcsak megalapozza, hanem el is határolja. Ezért az egyház autoritása soha nem lehet abszolút, hanem csak relatív, formális autoritás<sup>40</sup> — mondja Barth Károly. Az egyház engedelmeskedik az Igének és nem önmagát kormányozza, mert az Ige autoritása autoritás az egyház felett.

Az egyház az Igével szemben engedelmisségi viszonyban van. „Az engedelmisségi viszony szemben álló felek viszonya, melyben egy mindig felismerhető és mindig aktuális Fent és Lent van. Az engedelmisségi viszonyban mindig egymással bizonyos egységben összetartozó, de ebben az egységben különböző felek állnak szemben, akik közül az egyik és csak az egyik parancsol, a másik pedig engedelmeskedik ennek a parancsoknak.”<sup>41</sup>

Sem az Ó-, sem az Úsz-ben nem találunk egyetlen helyet sem, amelyben azt olvashatnók, hogy ez a viszony megváltozott volna oly módon, hogy az egyház — ha csak részben is — magát kormányozhatta volna. Az egyház nem a kijelentés hordozója már, ha a kijelentést bármi módon „kisajátítja” és vele nem engedelmeskedő egyházként találkozik. Mind a próféták, mind az apostolok engedelmeskednek, mint engedelmeskedők részesülnek a Szentlélek ajándékában. Krisztus egyháza csak ott jöhet létre, ahol ez az engedelmisség megismétlődik. Az egyház nem birtokolhatja a kijelentést. Ha birtokolja, már nem részese a kijelentésnek, amellyel Jézus Krisztus az egyházat létrehozta.

Az evangéliumban tehát az ember és a kijelentés egymással szemben álló valóság, amelyben az ember tanul, elfogad, amelyben az embernek Ura van, akihez teljesen és egészen hozzátartozik. Meg kell azonban azt is jegyeznünk, hogy az engedelmisségnek az a viszonya, melyben a próféták és apostolok Urukkal szemben álltak, páratlan viszony. Olyan egyszeri, mint az Igének testetöltése. Az időnek e teljessége egy magában lezárt időszak, és az egyház ideje nem egyszerűen folytatása ennek a páratlan időnek. Ha az engedelmisség meg is ismétlődik, ez korántsem jelenti azt, hogy e viszony tartalma mindig ugyanaz marad.

Az, hogy az egyház engedelmeskedik Urának ma, nem azt jelenti, hogy vannak benne új próféták és apostolok, akik ugyanolyan közvetlen módon fogadják el Isten kijelentését, mint az Ó- és Úsz. prófétái és apostolai. Az egyháztörténetet nem lehet a kijelentéstörténetbe beiktatni. Az egyház nem termelhet ki új igazságot, hanem az Igében felismert igazságot mondja tovább. Szolgálat az Istentől adott kijelentés alapján közvetve csak a tanúságtétel lehet.

Mindig megbosszulja magát, ha az egyház nem veszi tudomásul a kijelentés egyszerűségét, mert akkor magához ragadja, ami nem tartozik hozzá, s hamarosan megmutatja, hogy képtelen arra az

engedelmességre, amellyel a próféták és apostolok szolgáltak. Engedelmessége hamissá lesz; tulajdonképpen nem is engedelmeskedik, hanem rendelkezik. Közvetlen, abszolút tekintélyt a maga számára igényel, s magát a kijelentés forrásának tartja. Így az Igéhez való viszonyát rosszul látva, az egyház az engedelmesség jele alatt önmagát kormányzó egyházzá lesz. Az Ige tekintélye nem tagolódhat bele az egyház életének az egészébe úgy, hogy az vele egygyé lesz. „Az egyházban olyan autoritással van dolgunk, mely nem oldódik fel az egyház autoritásába, s azzal semmiképpen nem azonosítható.”<sup>42</sup>

Az egyház nem egyház többé, ha nem ismer magasabb tekintélyt, mint saját magát. Az egyház Ura az egyházban mint transcendens tekintély jelenvaló. „Krisztus az egyháztól való különbözőségben egy az egyházzal, az egyház a Krisztustól való különbözőségben egy az ő Urával.”<sup>43</sup>

Krisztus dicsősége az egyházzal szemben mindig az Ő dicsősége marad. Nem olvad fel az egyházban, hanem mindig a tanítványoknak a Mesterrel, a testnek a fővel való szembenállásában bizonyul helyesnek. „Ebben a szembenállásban jön létre és áll fenn Krisztus egysége az ő egyházával, s egyházának egysége Ő vele.”<sup>44</sup> Ezért az egyház engedelmessége soha nem lehet önkormányzás (Selbstregierung). Mindig különbség van benne a fent és lent, az isteni és az emberi tekintély között.

Az egyház hálás lehet a kapott világosságért, de vele nem büszkélkedhet, mintha a saját birtoka lenne. Mindig éreznie kell, hogy milyen végtelen nagy a különbség a Teremtő és a teremtmény, a mennyei Fő és földi teste között. Az egyház: iskola, melyben Krisztus a tanítómester; nyáj, melynek Krisztus a pásztora; ország, melynek Krisztus a királya. Az egyház viszont nem lehet mester, pásztor, király. Mint az első pünkösdkor, úgy most is, Isten az egyház létrehozásánál emberi eszközöket is igénybe vesz. Az egyház látható jelenlétében így a teremtett, profán világ is jelen van.<sup>45</sup> Krisztus beszéde soha nem keverhető össze az egyház szavával. Az Ő szava minden idők egyházának szavával „szemben” áll. Olyan Ige, melyet az egyháznak hallania, hirdetnie, szolgálnia kell, amelyből élnie kell, de amely nem lesz egygyé az egyház szavával. hanem minden időben megmarad Isten önálló, új beszédének. „Az Ő beszéde — írja Barth — mindig megmarad abban az üdvös idegenségben (heilsame Fremdheit), melyre az egyháznak mindig szüksége van, hogy az Igét mindig úgy mondja, mint az Úr szavát. Az Ige hozza létre és tartja meg azt az üdvös távolságot, hogy az egyház hallja azt, mielőtt maga mondja; hogy neki szolgáljon, mielőtt parancsolna; hogy belőle éljen, mielőtt saját életét éli.”<sup>45</sup>

Krisztus teremti az egyházat, ezért Krisztust és az ő egyházát meg kell különböztetni. De úgy teremti az egyházat, hogy maga is térbelivé és időivé lesz, tehát Krisztust és az egyházat nem szabad szétválasztani. Van tehát „látható”, Krisztussal össze nem keverhető és „láthatatlan”, Krisztustól el nem választható egyház.<sup>46</sup> (Barth: unterscheiden, aber nicht trennen!)

Az egyház szervezeti formát is ölt, de erről a formáról mi másként vélekedünk, mint a katolikus egyház. Az egyház a mi hitünk szerint a hívők gyülekezetében Jézus Krisztustól kapja az irányítást, tehát mennyei forrásból. Így alulról felfelé alakul ki minden vezetés: a felsőbb szervek vezeté-

sében a gyülekezetek akarata érvényesül. A római egyház ezzel szemben felülről lefelé, a római pápától származtat minden egyházat irányító hatalmat.

Ha Isten kegyelme a sákramentumok által árad szét az egyház tagjaira, s ha a sákramentumok pusztá kiszolgáltatása (ex opere operato) fogantossá teszi a kegyelmet, akkor a sákramentumokhoz szükséges egy olyan papság, mely ezeket hathatós módon kezelje, s melynek szolgálatait által hozzájuthatunk a sákramentumokban közölt kegyelemhez. Ezzel szemben Urunk olyan megváltást készített, melyet minden hívő elnyerhet Krisztustól, annak Igéje és Szentlelke által. Az apostolok nem helyettesítették Jézus Krisztust senki számára, hanem bizonyágtételük által a Szentlélek magát Jézus Krisztust hozta közel az övéihez.

Krisztus az egyházat az emberekben munkálkodó Szentlélek által hívja létre. „Azért az Ő számára az egyház mindig tiszta és teljes valóságában áll úgy, ahogy számunkra mindig »láthatatlan« marad. De a másik oldalon az egyház azáltal is létrejön és fejlődik, hogy emberek hittel felelnek a Jézus Krisztusban felismert isteni kijelentésre és ebben a hitükben élnek és gyarapodnak. Ezért csak többé-kevésbé felel meg a reá háruló szerepnek, de sohase tölti be azt tökéletesen. Ezért olyan bizonytalan körvonalú az egyház, ahogyan a mi tekintetünk előtt megjelenik. Ezért van a »látható« egyháznak ebben a világban ugyanolyan sok kockázattal és válsággal változatos története, mint minden egyébnek is, ami emberek magatartásától függ.”<sup>47</sup>

Mi az egyház ismertetőjele? Nem a kora (Kain öregebb volt, mint Ábel), nem a helye (Jeruzsálem Isten városa volt és Krisztust mégis benne feszítették keresztre), nem az apostolica successio (Kajafás Áron családjából származott), nem tagjainak a nagyobb száma (a farizeusok és írástudók többen voltak, mint a tanítványok), nem a kultusz szépsége (Bethelben sem volt benne hiány, s Isten Ámós szája által mégis elvetette), nem a cselekedetek, áldozatok és a morál (az ezekért való buzdítózkodásban feszítették Jézust keresztre).<sup>48</sup> Miért nem dönt mindez? Mert ezek a tulajdonságok mind alá vannak vetve emberi ítélőképességünknek. Miért lehet egy egyház mindezek birtokában is hamis egyház? *Azért, mert az igaz egyház abban különbözik a hamistól, hogy Jézus Krisztus Úr benne.* Akkor úr, ha az egyház hisz benne és ebben a hitben megtartatik. Jézus Krisztus pedig Igéjében és az általa szerzett sákramentumokban van jelen. Ezért az igazi egyház ismertetőjele, hogy benne az Ige tisztán hirdettetik és a sákramentumok ige-szerűen szolgálatnak ki. Minél jobban érvényesülnek ezek a kegyelmi eszközök a gyülekezet életében, annál jobban kiábrázolódik benne, mint a „látható egyház” egy darabjában a „láthatatlan egyház” igazi valósága. Viszont minél jobban elhalkul benne az Ige, s elvesztik jelentőségüket a sákramentumok, annál inkább elmosódnak arcán a „láthatatlan egyház” vonásai. „Az Ige tehát az egyház tekintélye, de csak annyiban az egyházé, amennyiben az egyház felett is az.”<sup>49</sup>

Az ige hirdetésben hallhatóvá, a sákramentumokban láthatóvá lett kijelentés elfogadásával és az erre adott bizonyágtétellel lesz az egyház Krisztus titokzatos, de látható teste. „Nem a kegyelem, hanem a kegyelem szolgálata, kegyelmi eszköz akar lenni az Istenről való emlékezés, ha ige hirdetés akar lenni. Ha az ember akarata lenne, amellyel az Istenről való beszédjével Isten trónjára akarna

ülni, akkor az igehirdetés lenne a legnagyobb istenkáromlás.”<sup>50</sup>

A szentség evangéliumi értelemben az embernek nem tulajdonsága, hanem állapota. Tulajdonságát tekintve egyedül Isten szent. „Mert csak egyedül vagy szent” (Jel 11:4). Ez az Ige megtiltja nekünk egyszer s mindenkorra, hogy szent emberekről a római egyház értelmezésében beszéljünk. Az igazi egyház soha nem lehet azonos egy földi organizációval. Az egyház látható és láthatatlan, isteni és emberi egyszerre. De mivel mind a kettő, nem igényelhet a maga számára abszolút szentséget és autoritást.

Az egyház tehát nem *Platonica civitas*, hanem a valóságos világban valóságos emberekből álló társaság. Láthatatlannak azért nevezhető, mert lényege a Krisztussal az Istenben elrejtett élet. Istennek olyan titka, mely nem esik emberi számvétel alá. De ugyanakkor tele van sok hibával, fogyatkozással. Alá van vetve sok bizonytalanságnak, megszégyenülésnek. Életének vonala fel s alá hullámzik. A másik oldalon azonban egészen más képet mutat. Isten tökéletes munkát végez benne és rajta. Nem maga a mű tökéletes. „Ebben a világban Isten munkájának szálai úgy egybeszövődnek a bűnös ember életének szövedékével, hogy a maguk tiszta tökéletességében nem tűnhetnek elő. Egy remekbe készülő hímzésnek a színe el lehet előttünk rejtve, hogy majd akkor táruljon szemünk elé, ha egészen elkészül. De a visszajáról addig is kirajzolódnak elénk mintájának körvonalai. Ez egyház valóságának ez a felénk fordított visszája az, amit »látható egyház«-nak nevezünk. Ugyanaz a valóság ez, mint a »láthatatlan egyház«, csak a mi látásunk homályán át megtört megjelenésében.”<sup>51</sup>

A hívők nem függenek az egyháznak a fejük felett függő, mintegy misztikus valóságától. „Az egyház nem valami emberfeletti forrás, melynek áldásaiból élnének a hívők, hanem emberi viszonylatoknak vezetékhalózata, amelyen át az egyetlen forrás: a Jézus Krisztusban magát kijelentő Isten árasztja szét jótéteményét.”<sup>52</sup> Ezért nem lehet az egyházat odatenni Isten és hívők közé valamilyen félig isteni, félig emberi valóságként. Az egyház léte a biblia szerint misztérium, de a „Krisztus tibenetek” misztériuma, s nem valami egyéb. Emberek közössége, melyet Krisztus a maga „testévé” avat azáltal, hogy titokzatos módon bennük lakozik és általuk munkálkodik. Az egyház az „egyes hívő számára olyan adottság, mellyel szembe találja magát. De a hívők összessége már nem található így szembe magát az egyházzal, mert az egyház ő maga.”<sup>53</sup> A hívőket nem az egyház szüli, hanem Jézus Krisztus hívja létre és tartja életben. Igéje és Szentlelke által.

A gyülekezetek a „látható egyház” elsődleges megjelenései. Az egyház az egyes gyülekezetekben

látható, konkrét és valóságos egvház. Minden főléjük épülő, átfogó jellegű egyházi alakulat is onnan nyeri egyházi jellegét, hogy ilyen helyi „egyházakat” egyesít magában. Nem úgy áll a dolog, hogy a gyülekezetek az egyházi jellegzettséget kapják valamilyen felettük álló egyházhatóságtól.<sup>54</sup>

„Az egyház mennyei Feje, az igehirdetés megbízója és az ember, mint ennek a megbízatásnak a vállalója viszonyban vannak egymással, de nem a kölcsönös kiegészítésnek, hanem a parancsoló Istennek és az engedelmeskedő embernek a viszonyában.”<sup>55</sup> Ha ezt így látjuk, akkor Isten kegyelmének uralmát az egyház felett nem akarjuk az egyház apoteózisával pótolni. A „fide solum” helyére nem tesszük az „ecclesia solum”-ot. Az Igével szembeni konfrontáció és alávetettség nem vesztet el az azonosításban, s nem lehet önkormányzattá, az igazi engedelmességnek az ellentétévé. Az egyházban Isten tekintélyének az abszolút voltáról és ennek megfelelőleg az egyház Ura iránti abszolút alávetettségéről lehet csak szó.

Az egyház igazsága, egysége, szentsége Jézus Krisztusban van. Nem abban, amit a benne összegyülekezett emberek mondanak, tesznek, hanem abban, amit Jézus Krisztus érte mondott és tett.

Dr. Sarkadi Nagy Pál

#### Jegyzetek

1. Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik* I/2. 615. —
2. Karl Barth i. m. 613. — 3. Studemeyer: *Die christliche Dogmatik*. I. 22. — 4. Walter von Lewenich: *Der moderne Katholizismus*. 160. — 5. Uo. — 6. Möhler: *Die Einheit der Kirche*. 511. — 7. Brunner: *Die Missverständnis der Kirche*. 50. — 8. Karl Barth i. m. 615. — 9. Walter von Lewenich i. m. 155. — 10. Möhler: *Symbolik*. 335. — 11. Uo. 374. — 12. Uo. 336. — 13. Uo. 336. — 14. Barth i. m. 636. — 15. Bangha Béla: *A katolikus egyház krisztusi eredete*. 21–22. — 16. Uo. 29. — 17. Uo. 44. — 18. Uo. 96. — 19. Uo. 70. — 20. Karl Adam: *A katolicizmus lényege*. 16. — 21. Uo. 97. — 22. Walter von Lewenich i. m. 171. — 23. Karl Adam i. m. 60. — 24. Uo. 60. — 25. Bangha Béla i. m. 12. — 26. Uo. — 27. Uo. 33, 39. — 28. Uo. 56. — 29. Walter von Lewenich i. m. 172. — 30. Bangha Béla i. m. 12. — 31. Gál Ferenc teol. tanár: *A katolikus hitrendszer. Kézirat növendékek számára*. 9. — 32. Uo. 12. — 33. Uo. 9. Idézet a *Mystici corporis*-ből. — 34. Uo. 10. — 35. Uo. 30. — 36. Walter von Lewenich i. m. 179. — 37. Uo. 187. — 38. Uo. 181. — 39. Oepke Noordmans: *Das Evangelium des Geistes*. 142. — 40. Barth i. m. 598. — 41. Uo. 603. — 42. Uo. 639. — 43. Uo. 641. — 44. Uo. — 45. Uo. 645. — 46. Rózsai Tivadar: *Az egyházzal való tanítás az úgynevezett dialektika teológiában*. 48. — 47. Victor János: *Református Hiszekegy*. 292. — 48. Barth: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*. 170. — 49. Rózsai i. m. 78. — 50. Barth: *Kirchliche Dogmatik*. I/1. 53. — 51. Victor János: *A biblia tanítása az egyházzal*. (Tanulmány: *Az egyház a világban* című kötetben.) 112. — 52. Uo. 115. — 53. Uo. 116. — 54. Uo. 122.

## Az ökumenikus dialógus kulcskérdéseiről

— A „nagy közbevetetés” a protestáns és a katolikus teológia között II. —

— Mi lehet a haszna egy ilyen dialógusnak katolikusok és protestánsok között, és ha egyáltalán, mikorra lehet eredménye? — kérdezte egyik szolgatárs, a témáról beszélgetve. Én nem így tenném

fel a kérdést, mert egyelőre messze vagyunk attól, hogy ilyen értelemben adhatnánk számot eredményekről. Feleletképpen a hitbeli „kell” elfogadására hivatkozhatnám, vagy az „ökumenikus teológia” művelése vállalásának kikerülhetlenségére, aminek a dialógus a jellegzetes formája. Mivel azonban mostanában sokan és sokat foglalkoznak a



dialógus szükségességének és természetének problémájával, úgy gondolom, helyénvalóbb lesz, ha széttekintünk kissé az itt elhangzottak között és ezekben találjuk meg a hitelesebb választ feltett kérdéseinkre.

A dialógus az a forma, amelyben az ember képzheti magához az utat Isten ígéje számára, de az a forma is, amelyben „a hamis botránykövek” eltisztulnak és mi találkozhatunk a másik emberrel.<sup>1</sup> Skydsgaard dán professzor irt mostanában leghitelesebben a dialógus szükségességéről.<sup>2</sup> Nem új dolog, nem modern forma a dialógus, az ember természetéből következik a dialógusra való törekvés. Ebben lesz valósággal emberrel. A „monologizáló ember” elveszett ember. Ugyanez áll az emberi élet társas formáira is, így az egyházra is. A „monologizáló egyház” — tehát az, amelyik csak magával törődik és amelyiknek a másik csak kívülálló — elveszett egyház. Ez volt az egyházak nagy kísértése századok óta: a monológus magányában éltek egymás mellett, keserű sértődöttségben dédelgetve az elfogult, a valóságtól elszakadt egymásról alkotott véleményeiket.

A másik ember — és a másik egyház is — mindig felelősséget és lehetőséget jelent számunkra. Felelősséget, mert kötelezettség terhel, hogy tanúságot tegyék előtte az igazságról, amit megismertem, de lehetőséget is, mert feltett kérdései által kényszerítve vagyok magamat és felfogásomat újból és újból felülvizsgálni. Mindkét folyamat segít megszabadulni a monológától és készíti az utat a gyümölcsöző dialógus felé.

A dialógus gyümölcsöző voltának feltétele, hogy szigorúan különböztessünk az igazság monopolizálásának makacs igénylése és a személyes meggyőződés között. A dialógus sok türelmet kíván és nem folytatható olyan emberekkel, akik erőltetik a gyors eredményeket. Óvatosnak és józannak kell lennünk a II. vatikáni zsinattal kapcsolatban is. Szemellátható kísértése egyeseknek, különösen katolikus részén: a sietés és a túlsokat akarás. Néhány kérdés már megéret a döntésre (pl. a vallásszabadság kérdése), de a legtöbbet türelmesen tovább kell tanulmányozni. Ma az a legfontosabb dolog, hogy megtanuljunk „együtt menni” a bennünket elválasztó ellentétek között is.

Ökumenikus gondolkodásra kell nevelni az embereket;<sup>3</sup> irénikus, másokat türelmesen meghallgató, ellentétes álláspontjukat megérteni igyekező, velük együtt élni és dolgozni tudó emberekké. Sokfelé máris ráálltak erre a teológiai főiskolákon.

Ma teológiánknak „ökumenikus teológiának”, vagyis az egyház valóságát, mint egészet átfogónak kell lenni.<sup>4</sup> És ezt nem egy képzeletbeli ponton, valahol „félúton” a történelmi felekezetek között kell művelni, hanem a meglévő konfesszionális keretek között, persze az exkluzivitás koloncától megszabadultán. Az ökumenikus teológia sajátos formájában, a dialógusban, a végén a lényeg néhány pont köré koncentrálódik, és ez a magától következő leegyszerűsödés segít visszajutni az egyház igazi, bibliai alapjaihoz.

Nem érdektelen számunkra, amit egyesek a „keresztyének látható egységének”<sup>5</sup> a szakadások ellenére is megmaradt jeleiről (közös Szentírás, keresztség, imádság, zsolttárok) írnak, mi mégis hasznosnak tartjuk folytatni azoknak a pontoknak felsorolását és tisztázását, ahol áthidalhatatlan ellentéteket látunk, de abban a bizonyosságban tesszük ezt, hogy őszinte beszédünkkel segítjük a másik felét jobban megismerni egyházát, mi magunk pedig

megerősödünk a magunké iránti hűségben. Nem eleve kudarcra ítélt ez a próbálkozás? Nem, mert van, ami az ellentétek tudomásulvétele mellett is megvalósítható, az, amit Cullmann: szolidaritásnak nevez, ami emberi és keresztyéni vonalon egyaránt kívánatos. „A szolidaritásért kell munkálkodni abban a helyzetben, ami most fennáll, melyben az egyház egysége nem lehetséges, amennyire azt emberi szem láthatja, csak úgy, ha egyik vagy másik fél hitének valamelyik alapvető meggyőződését feladja.”<sup>6</sup>

A párbeszéd közvetlen „hasznáról” pedig csak annyit, hogy az nem rajtunk múlik. Egyetértünk a két társszerzővel (az egyik református, a másik katolikus), aki ebben foglalja össze „a dialógus szabályai”-ra vonatkozó tanításukat: „Olyan jóakarátú embereknek kell vállalni a párbeszédet a hit szellemében, akik készek azt imádságukban felajánlani Istennek, kérve Őt, tegyen vele, amit Ő akar és ne azt, amit mi akarunk, és ugyanakkor készek elismerni, hogy ha bármiféle javítást sikerül majd végezni az egyház omladozó falain, az Ő általa végeztetik el, nem mi általunk”.<sup>7</sup> Vagy ahogy egy másik egyházi szerző kérdezi: „Jézus főpapi imája nem kötelez-e bennünket arra, hogy mi is az Ő imádságának perspektívájában imádkozzunk és igyekezzünk megélni azt a testvériséget, amit nemcsak kijelentett, hanem amiért meg is halt?”<sup>8</sup>

Hét pontban láttunk alapvető ellentétet a protestáns és katolikus teológia között, hármat ebből előző tanulmányunkban előadtunk, most folytatjuk a további négygel.

#### IV. Hit és cselekedetek

A reformáció nagy vitáiban az első és döntő helyet: a hit és cselekedetek kérdése foglalta el, és ez minden mást meghatározott. Ez választotta el a reformátusokat a katolikusoktól, abszolút és radikális módon. A korabeli hitvallások úgy tekintik ezt az alaptételt, mint amelynél megméretik a Krisztushoz való hűségük. A nagy és gyötrő kérdés, amelyre — a reformátorok szerint — a római egyház sohasem adott bibliai feleletet, ez volt: hogyan leszek igaz Isten előtt, hogyan nyerem el bűneim bocsánatát, hogyan lesz békeségem Istennel? Elintéztett dolognak tekintették, hogy „jó cselekedeteink” vagy úgy vélt „érdemeink” által nem találhatunk kiengesztelést Istennél, mert Isten tökéletes szentsége és a bűn által előidézett szakadás látán hiábavaló minden erőlködésünk: önmagunk nem vagyunk képesek bocsánatot és békeséget nyerni. Csak Krisztus engedelmessége és a mi Krisztusban való hitünk által találhatunk kegyelmet Isten előtt. Akik gyűlöletre vagyunk méltók, el kell hinnünk, hogy Jézus Krisztusban szeretetkekké lettünk. Ezért tehát a reformáció leszögezte az alaptételt: hit által igazulunk meg, cselekedetek nélkül. Ezt tekintették azután — a páli tanításnak megfelelően (Rm 3:20—21, 28; Gal 2:16, 3:11) — az „articulus stantis et cadentis Ecclesiae”-nek.<sup>9</sup> Luther mondja: „Ha ez az egy cikkely fenntartatik és tisztán marad, a keresztyén egyház maga is tiszta marad, egészen egységes, minden szakadástól mentes. De ha ez megromlik, akkor mindenféle ellenállás a tévelygés és szakadás lelke ellen lehetetlenné válik”.<sup>10</sup> Ez így van, éppen ezért — ahogy Mehl megjegyzi — nagyon meglepné a reformátorokat, hogy mi most mégis hajlandók vagyunk párbeszédet folytatni a cselekedetekről, sőt azok üdvösségszerző erejéről (opera supererogationis-ról, és a

*thesaurus meritorum sanctorum*-ról is (és tárgyalási alapul elfogadni a sokat vitatott tételt: a jó cselekedetek szükségese az üdvösségre (*bona opera sunt necessaria ad salutem*). Nem kétséges, hogy *ma sem engedünk egy jöttányit se lealkudni a reformáció igazságából*, ma is védjük azt, de őszintén szólva csak úgy, mint akik tudják, hogy *ma nem itt dől el ütközet sorsa*. Ez a kérdés, jól látják a franciák, ma már *nem áll a Rómával folytatott aktuális viták premier plan-jában*. Miért? A feleletet kereshetjük erre a magunk oldalán, és majd részletesebben a katolikus teológia rugalmasabb voltában.

A reformációban a *Szentírás kulcsa: a hit által való megigazulás volt*. Akkor ez volt a közép (Schriftmitte). Ma is döntő fontossága van a közép megtalálásának, de jellemző a mai teológiai helyzetre, hogy *ezt a középet ma inkább személyben keressük, mint tanban: Jézus Krisztusban, aki megfeszített, feltámadott és az Atya jobbjára ült. Ez egyfajta áthelyezés, ami azonban nem gyöngíti meg a hit által való megigazulás tanának erejét*. Az azonban igaz, hogy *ebben az erőfeszítésben, amit „krisztológiai koncentráció”-nak neveznek, letompul a hit által való megigazulás alaptételének a polemikai éle*.<sup>11</sup>

Ez elgondolkoztató megállapítás, bár kérdésünk szempontjából *nem tekinthető döntőnek*, mert pl. ha összehasonlítjuk Kálvin és Barth tanítását, nem vesszünk észre különösebb hangsúlyeltolódást. Amikor Barth a megszentelődés keretében azt írja, hogy *noha az ember Isten törvényét áthágó bűnös, vannak jó cselekedetek, „jók, mert Istentől dicséretnek és Isten dicséretére tétetnek”, vagy „az Isten cselekedete az emberen, hogy tunyasága és romlottsága ellenére is képes ilyen cselekedeteket véghezvinni”,<sup>12</sup> akkor valójában megegyezik Kálvinnal, aki már legkorábbi írásaiban is ezt mondja: „*hogy jó cselekedetek vannak, azt nem tagadjuk, csak azt állítjuk... Istentől vannak és ezért az Ő javára irandók*”, vagy „*a jó cselekedetek dicsőségét Isten és ember között megosztani nem engedjük*”.<sup>13</sup> *A hang élességében se sok a változás a reformáció óta*, Barth, amikor részletesen elemzi a tridentinai zsinat idevonatkozó rendelkezéseit, nagyon határozottan megkérdezi: *hol van mindez Pálnál? A „gratia praeveniens”, vagy az ember „assentiendo et cooperando” közreműködése? És amikor a zsinat átkot mond a „sola fide”-re és annak vallóira, Barth nem késlekedik kimondani: Róma ezzel önmagát helyezi egy súlyosabb „anathema sit” alá, a Gal 1:8-ban található átok alá, mert más evangéliumot hirdet, mint ami hirdettetett*.<sup>14</sup>*

A francia atyafiak *egy másik érve* már nyomósabban esik a latba. „*A cselekedetek kétértelműsége*”, ez a címe idevonatkozó tanulmányuknak. És ezt, mint látni fogjuk, nemcsak a katolikus teológia ellen irányítják vádképpen, hanem beismerik, hogy ehhez hozzájárult az a tény is, hogy *a protestáns teológia sokszor nem „adekvát nyelven” beszélt a bűn rombolásáról, az új ember valóságáról*. Ez a kétértelműség ma már eltüntethető, a fordítások elkerülhetők, így lehetőség nyílik majd a szempontok közeledésére.

A *forrást*, amiből jóreménységük táplálkozik, francia szerzőink valójában *a katolikus részen találják vagy vélik megtalálni*. Elismerik, hogy bár a tanítói hivatal többször visszatért a problémára, a „*tridentinai doktrina*” a *magá egészében nem változott*. Ennek ellenére reménységük van a jobb megértésre, mert *neves katolikus teológusok a re-*

*formáció tisztább megértésére jutnak*. Vannak szerzők, akik — mint P. Bouyer — ki merik mondani, hogy a reformáció „*sola gratia*”-ja és „*sola fide*”-je a *keresztyénységnek pozitív, nélkülözhetetlen és lényegét alkotó principiumait képezik... és nemcsak igazoltaknak és elfogadhatóknak, hanem igazaknak és szükségeseeknek kell azokat tartanunk a katolikus tradíció nevében is*.<sup>15</sup> Ez így helyes lenne, csak ott a baj, hogy a *római teológia kettőssége továbbra is fennáll*. Szerintünk ennek a magyarázata abban található, hogy a katolikus teológia *egyfajta dialektikával dolgozik*, és amikor akarva-akaratlanul a tétel egyik oldalára esik a súly, mindjárt megjelenik a kísértés a torzulásra. Ezért van azután, hogy *populáris szinten a katolicizmus gyakran úgy jelentkezik, mint a cselekedetek általi, vagy jobbik esetben: a hit és cselekedetek általi üdvösség vallása*. Ez az, amiben francia szerzőink a Pál apostol által ostromozott judeo-keresztyén herezis megtestesülését látják.

Ha közelebbről nézzük, a cselekedetek *érdemszerző voltát, a római teológia a természet, az értelem és a morál felől kiindulva az emberi léthez nélkülözhetetlennek tartja a cselekedetekhez fűződő érdem gondolatát*. „A pszichológia és teodicea összemunkálnak, hogy jelentős helyet juttassanak az érdemnek az Istennel való viszonyunkban.”<sup>16</sup>

Az *antropológiai alapelvek*, amelyekre a tan felépül, a következők: a) *Az emberben megkülönböztethetjük a természetit és természetfölöttit*. Az ember, mint teremtmény elveszítethetetlen természettel rendelkezik és így képes — az erendő bűn ellenére is — betölteni természeti rendeltetését. A természetfölötti rendeltetés betöltéséhez azonban már Isten kegyelmes közbelépése szükséges.

b) *A bűn megsebesítette az emberi természetet, de nem fosztotta meg lényeges tulajdonságaitól*.

c) *Nem szabad elhanyagolni sem az Isten, sem az ember részét az üdvösség munkájában*, meg kell találni a helyes egyensúlyt, melynek segítségével a „*cooperatio divino-humana*” megvalósulhat.

A tridentinai zsinat határozataiban az *érdemtan* kidolgozásánál a következőképpen jutnak érvényre ezek az elvek:

aa) *A megigazulás előtti érdemről* beszél mindelelőtt, mivel emberi *előkészítésre* van szükség. Feltételezi, hogy az ember képes „*movere se ad justitiam*”. A cselekedetek itt még nem szereznek elégséges, csak „*de congruo*” érdemet, mert itt még a természet talaján állunk.

bb) *A megigazulás után már képes az ember végbevinni jó és Isten előtt kedves cselekedeteket*, mert új élet részese lesz a kegyelem megigazító aktusában, mely abból áll, hogy lehetővé teszi az ember számára a szentségnek azt az állapotát, amelyben immár kiérdemelheti az örök életet. „*Isten lehetőséget akart adni nekünk, írja J. Rivière, hogy érdemünk által megszerezhessek azt a boldogságot, amelyre Ő hív bennünket kegyelemből*.”<sup>17</sup> Majd kifejti, hogy a római egyház nem áldozza fel, mint mások, sem az Isten, sem az ember szerepét, hanem igyekszik „*egyesíteni az üdvösség e két erős tényezőjét*”.

cc) *Objektív jogcímet* szerez az ember az ég jutalmára cselekedeteivel, mivel a kegyelem az emberbe „*beöntött kegyelem*” (*gratia infusa*), mely így lényegévé válik. Így valósulhat meg azután egyfajta együttműködés Isten és ember közt. Az igazság Istentől jön, de az emberben lakik. *Számíthat érdemeire* az örök élet elnyerésében, de nem

dicsekedhet vele, a felelősség tudatában kell élnie, mert az utolsó ítéletkor számadásra hívják.

dd) A *jutalom várása ilyen módon érthető* az ember részéről. A reformátorok keserűen tiltakoztak ez ellen, de Róma sietett átkot mondani azokra, akik azt állítják, hogy „az igazak nem érhetik el és nem remélhetik Istentől jó cselekedeteikért az örök megfizetést” (26. kánon).

ee) Az *ember szabadságának megvédését tartja szem előtt a tridenti doktrína*, amikor arra igyekeznek, hogy Isten szuverén kegyelme ne semmisítse meg az emberi tényezőt. „Azokkal szemben, akik elnyomják a teremtményt a Teremtő előtt, a katolikus hit egyenlő hangsúllyal állítja egyfelől Isten elsőségét, másfelől pedig a megváltás jótéteménye által újjászült lélek méltóságát, vitalitását és lelki termékenységét.”<sup>18</sup>

A *francia teológusok* a párbeszédben úgy gondolják, hogy nem volt elég világos a reformátorok fogalmazása egyes dolgokban, most azért, hogy a jobb megértést elősegítsék, *újrámagyarázzák* a reformáció főbb igazságait.

<sup>10</sup> A *bűn rontásának problémája*. A katolikus teológia tiltakozik a *reformátori tanítás* ellen, miszerint *az eredendő bűn totálisan megrontotta az embert*, úgyannyira, hogy nincs benne semmi jó és magától nem is képes semmi jóra. A protestánsok viszont szemükre vetik a katolikusoknak, hogy nem ismerik el a bűn rontásának súlyosságát, hanem csak megsebesített, beteggé tett emberi természetéről beszélnek. Van-e ebből az ellentétből kiút? A francia teológusok szerint: a *bűn igazi természetének* bibliai megismerése segíthet eloszlatni a félreértéseket. Mert a bűn súlyosságát, mondják, ma sem lehet minimizálni, sem pszichológiai, sem morális megfontolásból. Mi magunk meg se ismerhetjük a bűn nagyságát, csak a keresztnél megvállhatjuk. Ott pedig a *bűn ez: halálra adni az Isten Fiát*, aminek zsoldja nem lehet más, mint halál és kárhozat.

Igen, de *mi lesz így a hétköznapi jóval, a pogányok „erényei”-vel?* Kálvin tusakodott ezzel sokat, a végén kénytelen volt ő is *kettős szemléletben* nézni az embert: egyfelől a természeti dolgok rendjében, másfelől a természetfölötti rendben és komoly figyelmet szentelni az ilyen ígéknek: „ti tudtok gonosz léteketre jó ajándékokat adni fiaitoknak” (Mt 7:11). Kitént, hogy *keményen kell tartani a lánc mindkét végét: egyfelől, a bűnös ember, bármit tesz is, nem lehet igaz Isten előtt, másfelől, nem szabad tőle megtagadni minden morális, szellemi és lelki értéket*. Ennek a paradoxonnak a megoldása: a bűn természetének helyes értelmezésében rejlik. Pál úgy jelöli azt, mint: *szolgaságot*. Bűnösnek lenni annyira, mint „eladva lenni a bűnnek”, nem tartozni többé önmagához. De a *szolga, a rabszolga sem egy csökkent értékű lény* pszichikai és morális képességeit illetően. Új gazdája szolgálatát is értelmi funkciókkal kell betölteni. A gonosz ravaszabb annál, hogysem egy hullát, egy semmit állítson a maga szolgálatába. Foglyává teszi azt, aki Isten képmása, tehát *tudatos és felelős lény*. Az ember tehát, noha legjobb cselekedetei se mentesek fogsága bélyegétől, a *bűn következtében nem lett állattá*, vagy stupid, amorális lényvé, *ember maradt*, aki hatalmas dolgokat is képes véghezvinni, ezek azonban nem jelenthetnek érdemet Isten előtt. A katolikusok a problémát jól érzékelik, de az ember természetének megosztása erre nem megoldás. *Nincs dualitás az emberben*, ahogy ők gondolják, mert nincs olyan része, amit

a bűn ne érintett volna. A bűn a lényt egzisztenciájában támadta meg, de mivel a bűn nem első-sorban morális valóság, nem tette az embert szükségképpen immorálissá. Olyan lényvé tette, akinek szabadságra, megváltásra van szüksége.

<sup>20</sup> A *megigazítás kérdésében is nagy az eltérés*. A *katolikusok* hangsúlyozzák a megigazulást megelőző és követő cselekedetek érdemszerző erejét. A *megigazult ember lehetőségét és hatalmát erősen kiemelik*. „Az első kegyelmet nem lehet kiérdemelni, de ki lehet érdemelni a további kegyelmet a már elnyert kegyelemre való tekintettel.”<sup>19</sup> Ezzel elárulják, hogy *az új emberben egyfajta szentet látnak, pedig a biblia tanításában az új teremtés nem látható valóság*, az elrejtve marad Krisztussal Istenben. E hamis látás következtében nem tudják elfogadni, hogy a megigazult ember *valósága csak dialektikusan fejezhető ki*: igaz és bűnös, akiben állandó harcban áll az ő és az új, s a legjobb cselekedetei is Isten bocsánatára szorulnak.

Az, amit a reformátori megigazítás-tan *forensikus jellege* ellen emlegetnek, nem szorul különösebb cáfolatra. A Krisztus érdemének ránkruházását ők csak fikciónak tartják, mert nem tudják, hogy a bírói aktusban Isten élő szava hangzik, amely megteszi azt, amit mond: újjáteremt bennünket. Ezért van az, hogy Kálvinnál a megszenteltetés együtt jár a megigazítással. És a *megszenteltetés* nem egy aktus csupán, de nem is a jó cselekedetek sorozata, hanem a Szentlélek szakadatlan munkája bennünk.

<sup>30</sup> Az *új ember valósága*. A *katolicizmus*, amint láttuk, szeretné az *embert kollaboránssá tenni* az üdvösség munkájában. Pál is beszél arról, hogy „együtt-munkálkodók vagyunk Istennel”, (1 Kor 3:9), de azt is hozzáteszi, amikor az üdvösségünkön való munkálkodásra buzdít, hogy *Isten az, aki munkálja bennünk* mind az akarást, mind a munkálást (Fil 2:13). Azt jelenti ez, hogy az új ember természetfölötti valóság, akinek saját státusa van, akit önmagában meghatározhatnánk? Nem, az új ember *nem létezik csak azáltal*, hogy Isten megteremtí és újrateheremti igéjével. Ettől független, saját léte nincsen, *elvetette az autonómiát és elégségességet*, ami végül is bűnét jelentette. Nem él, csak *kegyelemből*. De ezt Isten nem adja a megigazultak tulajdonául, hogy ezáltal érdemeket szerezzenek maguknak. A kegyelem mindig Isten kegyelme, egy és oszthatatlan. Ez a mély értelme annak, hogy a protestánsok visszautasítják: kegyelmekről beszélni többszámban, mert hitük szerint a kegyelmet nem lehet feldarabolni, se birtokolni. A kegyelem számukra ez: Immánuel.

<sup>40</sup> Az *új orientáció*. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a kegyelem nem teremt természetfölöttit az emberben, amely lehetővé tenné, hogy természeti cselekedetei átalakuljanak természetfölöttiekké és érdemszerzők lehessenek. Az *ember teremtmény, ha megigazult, ha megszenteltetett, akkor is teremtmény marad*. Isten, amikor „*humanizálta magát*” Krisztusban, nem „*dévinizálta*” a teremtményt, csak megszentelte. Lényének nem egy része, hanem *egzisztenciájának totalitása az, amely a kegyelem által: új orientációt nyert*. Nem tudja előmozdítani Isten munkáját, de *bizonyoságot tud tenni a munkáról, amit Isten végez benne*, rajta kívül, az egyházban és a világban. A *cselekedetek*, amiket megtesz: *jelei* ennek a bizonyágtételnek, annak komolyságát bizonyítják. Annyit érnek, amennyit érnek, az utolsó nap mutatja majd meg igazi értéküket.

Lezárva ezt a részt, megismételjük a francia teológusokat: a katolikus teológia még tartozik azzal, hogy megadja az erőt a „sola gratia” és a „sola fide” igazságának, a protestáns teológiának pedig az Írásnak megfelelőbben kell szólnia a párbeszédben ezekről a vitatott tételekről.

#### V. Az egyház: hatalom vagy szolgáló közösség?

A dialógus mindegyik pontja, ez pedig különlegesen is érdekelt bennünket, mivel a magyar protestáns egyházaknak itt volt új bibliai mondani-valója. Amit a francia teológusok mondanak a *szolgáló egyházzal*, azt a mi egyházunk már több mint másfél évtizede vállalta és igyekszik gyakorolni a másik emberhez és a világhoz való viszonyában. A franciáknál újszerű és érdeklődésünkre számíthat néhány finom distinkció, amit a római egyház tanításával kapcsolatosan tesznek ebben a kérdésben.

Mindenek előtt két könyvet kell említenünk, mely jelentősen hozzájárult a probléma tisztázásához. Az egyik *Paul Doumergue: Servir, Pour une chrétienté nouvelle*, 1929. A *Foi et Vie* című ismert folyóirat látását fejt ki ez a könyv a *szolgáló egyházzal*. Komoly visszhangot keltett annak idején. Kimondja, hogy a szolgálat mindenek felett való Jézus életében és tanításában, ez a keresztyénség lényege (16). Részletezi a lábmosás történetét, az emberi szolgálat sákramentumát és megállapítja: *szolgálni Istent az emberben*, ez az evangélium essenciája, ennek megélése megújult keresztyénséget jelentene. Volt idő, amikor a szeretetet, a hitet vagy a cselekedetet tekintették a keresztyénség szívének, mindegyik egyoldalúsághoz vezetett: a szolgálat mindezt egységbe fogja. *A szolgálat útjának vállalása új profilt adna az egyháznak* (205, a kultuszban, a lelkészképzésben, a világhoz való viszonyban. *Szolgálni annyit, mint vállalni a „nehéz evangéliumot”*, az evangéliumot, amint van (307).

A másik, újabb keletű munka *Cullmann, Dieu et César*, 1956. *Cullmann* nagy szolgálatot tett ezzel a könyvével, amikor feltárta azokat az *alaptanításokat, amelyek: a békés és termékeny együttélés* (coexistence) lehetővé tették egyház és állam között. Kimutatja, hogy *Jézus* mennyire igyekezett elhatárolni magát a zelóták mozgalmától. Eschatológiai feszültség állapítható meg az egész Újszövetség tanításában, *de ez idői, ezért a primitív keresztyénség szabad a világhoz való viszonyában*. Az egyház eschatológiája nem a jövő várása csupán, ami magában bénítólag hathatna, hanem a „*már most*” és a „*még nem*” közti feszültség, várás, de ugyanakkor Isten országa kétségtelen jelenlétében való élés is, egyfajta „*realizált eschatologia*”. A keresztyének „*politeuma*”-ja a mennyben van ugyan (Fil 3:20), de a határai közt maradó földi állam is az Isten szolgálója. Nem szükséges, hogy keresztyén legyen, a római birodalom pogány volt, az a fontos, hogy állam maradjon. *Az egyház ne akarjon soha az állam helyére lépni, hanem legyen mindig őrző imádsága a felsőbb hatalmasságokért, hogy „csendes és nyugodt életet élhessünk, teljes kegyességben és bölcsességben”* (1 Tim 2:1—2), megadva az államnak mindazt, ami annak léteéhez szükséges.

Az alábbiakban professzor *Mehl: l'Église est-elle une puissance?* című tanulmányát ismertetjük főbb vonalaiban. Kiténik ebből, hogy *mennyire más itt a katolikus felfogás, mint a miénk, azért, mert más — nem biblikus — a római egyház egyházfogalma. A református teológiában az egyháznak nincsen saját lényege (substance propre), a katolikusban el-*

*lenben van, és ebben van substantializmusuk. Nálunk az egyház Isten népe, menet közben, a Jézus Krisztusban való hit által bocsánatot és egységet talált bűnösök társasága, gyülekezete. Ez a lét Krisztusban való lét. Ezen kívül nincs más léte az egyháznak, amely meghatározható lenne, függetlenül ettől a közösségtől. A katolikusoknál viszont van megkülönböztethető „lényeg” („substantia”); csak ott van egyház, ahol — apostoli szukcesszióra alapozott — episzkopátus és áldozó papság van. Tehát a hívők közössége csak attól a pillanattól tekinthető egyháznak, amikor hozzájárul a hierarchikus elem. Ebből pedig nyilván következik, hogy a római teológiában az egyház egész meghatározása az egyházi hivatal jelenlététől és tekintélyétől függ, tehát úgy jelenik meg, mint hatalom. Ezt mutatja újkeletű meghatározásuk is: „Szigorú teológiai értelemben — csak az újszövetségre nézve — az egyház a hívők társasága, egyesítve ugyanazon keresztyén hit teljes megvallása, ugyanazon sákramentumokban való részesülés és ugyanazon Jézus Krisztustól eredő tekintélynek való alávettetés által, legfőképpen a római főpaprak, Krisztus helyettesének való engedelmesség által”.<sup>20</sup>*

*Mi ezzel szemben a protestáns teológia tanítása?* Ez nem a sokat emlegetett protestáns individualizmusban gyökerezik, hanem *Krisztusnak az egyházzal való viszonyából indul ki*, ami egyáltalán nem tartozik a szabadság individualista kritériumához, sőt ellenkezőleg: abban a gondolatban gyökerezik, hogy *Krisztus fölszabadítja az embert a törvény igája alól*, azért, hogy foglyul ejtsen minden gondolatot és alávesse a bűnbocsánatot talált embert a maga saját közvetlen akarátának, lévén a Krisztussal való *hitviszony* elsőrenden *engedelmességviszony*. Aki hallja az Ő szavát, követi Őt. A Krisztus Urunkban való hit elgondolhatatlan a Neki való engedelmesség nélkül. De éppen ebben az odakötő hitben van a szabadság törvénye. Minden más tekintély visszaállítása azt jelentené, hogy nem veszik komolyan a keresztyén szabadságot. *Kálvin* mondja, hogy Krisztust kell elismernünk egyetlen királyunknak és a szabadság egyetlen törvénye kell, hogy kormányozzon, és ez az evangélium szent szava. *Az egyházi hatalom állandó kísértése, hogy visszaél azzal a szabadsággal, amelyet Krisztus szerzett és amelyre felszabadítottunk*.<sup>21</sup>

Természetes azonban, hogy a reformáció egyházai sem élnek anarchiában, ott is van rend és tekintély. *A pásztoroknak is van tekintélyük, sőt hatalmuk is, de ez Isten igéjében van*.<sup>22</sup> Feladatuk az, hogy átadják az ígét, *melynek a Szentlélek kölcsönöz hatalmat*. Nem a lelkésszenteselést által adatik itt a hatalom, egyszer s mindenkorra, hanem csak az igében, *amennyiben* azt a Szentlélek kíséri és hitelesíti ajkukon. Nem elég tehát az emberi, az egyházi horizontális vonal, kell a Szentlélek vertikális közbelépése.

*Milyen következtetéseket vonnak le most már ezekből a reformáció egyházai?*

1. *Az egyház nem áll két részből, a hívők seregéből és papok rendjéből, hanem egy. Az ige az egész egyháznak ígértetik és az egész egyházza van bízva. Nem kétséges, hogy szükség van elhívott emberekre, akik vigyáznak az evangélium kincsére, akik tekintéllyel hirdetik az ígét. Ezek külön lelki ajándékok birtokosai, Krisztus követői, Isten titkainak sáfárai. Tisztelettel és megbecsüléssel szólnak róluk a reformáció hitvallásai, de a klerus gondolata idegen tőlük. Nincs olyan külön osztálya, rendje az embereknek, amely külön jogokkal ren-*

delkezik az ige és a sákramentumok felett. A reformációban tisztán látták, hogy *mihelyt megjelent a külön papi testület*, azonnal jelentkezik a hatalomként fellépő egyház veszélye is.

2. Az egyház alá van rendelve a Szentírás tekintélyének, és csak annak egyedül. A kánon megállapításában nem az egyház tekintélye jutott-e érvényre? Ebben, ahogyan azt Cullmann többször kimutatta, az egyház nem akart mást, mint alávetni magát a Szentírás tekintélyének. De azóta is a Szentírás tartalmát nem tekintély fejezi-e ki hit-szabályokban és fogalmazza meg dogmákban? Hitünk szerint nem, mert ez azt jelentené, hogy az felette áll a Szentírásnak. Az egyház feladata az, hogy felismerve a Szentírásban Isten élő szavát, válaszképpen arra megvallja hitét, azaz elismerje a felé hangzó bizonyágtétel teljes érvényességét és igazságát. Ebben az értelemben azt lehet mondani, hogy a reformáció egyházainak nincsenek dogmái, csak hitvallásai. Mert a dogma arra törekszik, hogy kifejezze egy hitigazság „*non varietur*”-ját, vagy olyan igazságot proklamáljon, amit eddig nem ismertek fel, a hitvallás viszont vallástétel, amelyben Isten népe kényszerítve érzi magát az evangélium autenticitását hangsúlyozni az ellenkező állításokkal szemben. Az egyháznak el kellene vetni mindenféle ellenőrzést a dogmatikai munka felett, mert az ellenőrzés azt a hiedelmet keltheti, hogy hatalma van a Szentírás felett. Ahogy Barth mondja: „Az egyház nem igényelhet direkt abszolút tekintélyt, mely belsőleg hozzátartozna, hanem csak a Szentírás számára igényelheti ezt, amennyiben Isten igéje az”.<sup>23</sup>

3. A harmadik konklúzió az, — és talán ennek van legnagyobb fontossága a reformáció teológiájában —, hogy az egyház *kegyelmi tény az emberhez: megismerni, dicsőíteni és imádni az Istent*, a szentet, a Krisztusban testvérekké lett emberek közösségében, és *kegyelem bizonyosságot tenni kijelé, ezekkel az emberekkel együtt, a feltámadás győzelmes erejéről*. Az egyház maga sem él másból, csak kegyelemből és bocsánatból, ami azt jelenti, hogy *nem az egyház szüli az embereket az új életre*, neki nincs hatalma „közölni bőségesen a lelkeknek az isteni életet a sákramentumok által” — ahogy a katolikus egyház tanítja. Ma szigorúan megmarad az egyház az ige egyházának, akkor *hatalma ennek meghirdetéséig terjed: Jöjjetek és lássátok meg, milyen jóságos az Úr! A protestáns teológia sokszor ezért vonakodik úgy szólni az egyházzal, mint anyáról, noha Kálvin gyakran megteszi. Helyes ez abban az értelemben, hogy az egyháznak anyainak kell bizonyítani magát a tanításban, vigasztalásban, de nem anya az egyház abban az értelemben, mint-ha ő adna életet. A rábizott hívők nem az ő fiai. Ő nem adhatja az ígét, mintha azt birtokolná, nem osztogathatja a bűnbocsánatot, csak hirdetheti Isten bocsánatát, elismerheti Isten áldását népe felett, abban a reménységben, hogy Isten hű az ígéreteihez. A protestánsok nem tekintik az egyházat közbenjáró hatalomnak Isten és emberek között, mert ezzel elnyomná Isten személyes kapcsolatát az emberekkel. Az egyház nem más, mint az a hely, ahol Isten megszólítja az embereket, ahol nekik adja ugyanabban a kegyelmi aktusban az egy Urat és a testvéreket. A kulcsok hatalmát sem birtokolja senki az egyházban, mint státushoz kötött jogot. Mindig az ígéhez kapcsolódik és az ige hirdetőinek ígértetik, mint Krisztus követeknek, de csak amíg szavát és bocsánatát hirdetik.*

Itt van a felelet a feltett kérdésre: az egyház

nem hatalom. *Hatalommal él, de maga nem hatalom.* Minél tisztábban hangzik benne az ige bizonyágtétele és minél engedelmesebben aláveti magát élő Ur parancsainak, annál érszrevehetőbben hatalmat gyakorol: az ige minden hatalmát, amely „elhat a szívnek és léleknek, az ízeknek és velőknek megosztásáig”. A cselekvés és lét azonban nem azonos vonalon futó valóságok. Abból, amit az egyház tesz, nem lehet levezetni és meghatározni létét. A római egyház ezt csinálta, és itt vétette el a dolgot. Attól kezdve, hogy Konstantin hivatalos státust és méltóságot adott neki, amivel együttjárt az uralkodás, és mivel úgy tekintettek rá mint hatalomra, s időnként korlátozták vagy egészen kétségbevonták is azt, mindezek alkalmat szolgáltattak az egyháznak arra, hogy higgyen feltételezett hatalmában, állítsa és védje azt. *Jézus habozás nélkül visszautasította a hatalom kísértését, s sohasem tekintett egyházára sem úgy, mint hatalomra: „En tiköztetek olyan vagyok, mint aki szolgál!”* — mondta az Ember Fia, s egyháza se értelmezheti másként státusát a világban. A kísértő által felkínált hatalmat Jézus visszautasította, s inkább a kereszt útját választotta. Ezért az evangélium hatalma alatt az egyház mindig kereszt alatt élő egyház<sup>24</sup>. *Ez a végső ok, amiért az egyház sohasem szerepelhet a hatalmak hierarchiájában.* Ebben, sajnos, nincs egyetemes látás a két teológia között. Ez is akadály a két tábor egymáshoz való közeledésének. Nem lennének őszinték, ha azt állítanók, hogy ez a kísértés nem ejtette meg, vagy nem fenyegeti többé a reformáció egyházait. Helyesen mutat rá egy cikkírő: „Nagy akadály a testvériségnek, hogy mindig más nagyságra vágyakozunk, nem a szolgálatban való nagyságra. Az egyház nagy kísértése, hogy kormányzást akar gyakorolni inkább, mint szolgálatot vállalni.”<sup>25</sup>

## VI. Incarnatio continua

A keresztyén egyház közös alapvető, de értelmileg szinte felfoghatatlan tanítása, hogy az Istenben öröktől fogva mindörökké élő ige testté lett, inkarnálódott. Ez azt jelenti, hogy Isten ideadta Fiát a mi emberi életünk valóságába, hogy annak részeseként Ő is emberi életet éljen. Isten-volta szerint tehát az örökkévalóságban él, de ember-volta szerint ugyanannak az időnek a vándorútját járja, mint mi. Ennél fogva „közbenjáró” Isten és emberek között.

Az inkarnációnak csak akkor érvényesül a központi jelentősége a keresztyén egyházban, ha rajta *nemcsak a Krisztus születésének a tényét értjük*, hanem az Istennek az emberi életben való egész megjelenését, és ha abban Jézus Krisztus személyét *nem statikusan*, hanem dinamikusan fogjuk fel, tehát úgy, ahogyan egész élete és munkája során kibontakozik, el egészen haláláig és feltámadásáig, sőt még azon túl is, az Ő végső megjelenéséig. Több helyen, de főként az ókori keleti egyházban szóhoz jutott olyan felfogás, amely magában az inkarnáció tényében már megoldottnak látta a bűn kérdését. Ezért voltaképpen csak „*de persona Christi*” szöveg a tanítása, a „*de opere Christi*”-ről pedig már nem volt mondanivalója.<sup>26</sup>

A római egyházat pedig — miközben, ismerjük el, helyesen érzékeli az inkarnáció átfogó jelentőségét — az ellenkező kísértés veszélye fenyegeti: az inkarnációt annyira dinamikusan tekinti, és az üdvösség applikációját annyira az egyház munkájának veszi, és arról mint a benne és általa folytató-

dórol beszél, hogy az még most is befejezetlennek tűnik. A francia teológusok több helyen rámutatnak erre.

Leenhard az indulgenciák gyakorlásával kapcsolja össze erre vonatkozó megjegyzéseit. Azt a hálát, amit ezek elnyeréséért érez a katolikus hívő, kifejezheti az eszköz iránt, melyet Isten magáénak választott a világból, hogy bocsánatot osztó kegyelme azon keresztül munkálkodjék. Isten ugyanis, amikor betölt az idő és elküldte Fiát a világba a mi testünkhöz hasonló testben, a *jelenlétnek ezt a jótéteményét* nem vonta vissza az emberiségtől, hanem amilyen valóság volt az a harminc egynéhány éves földi tartózkodása idején, éppen olyan valóság az most is. Krisztus mennybemenete után is *folytatódik az inkarnáció* más, új formában: az általa alapított egyházban és az egyház által. És itt elsősorban: a *misét, a sákramentumokat és a papi szolgálatot* kell említenünk, amelyet igénybe véve osztogatja az egyház a kegyelmeket, amelyeket Jézus Krisztus szerzett, biztosítva ezáltal annak továbbbi jelenlétét a földön. *Ryckman* apát mondta, írja: „Jézus nem él tovább a földön, csak az egyházban: a mise és a sákramentumok által”. Ott biztosan találkozhatnak vele a hívek.

És ezt nagyon valóságos értelemben kell hallanunk, és a papi szolgálatra külön figyelünk kell, mert *a papnak külön, kizárólagos szerepe van* a találkozás létrejöttében. A reformáció nem szűnt meg hangsúlyozni, hogy a hívők direkt módon találkoznak Krisztussal az igében. A római egyház szerint a papnak hatalma van leszállítani Krisztust az égből, és csak a pap szolgálata által lehetséges a hívek találkozási vele. A pap nélkülözhetetlen közvetítő, közbenjáró. XII. Pius emlékeztetett erre a *Mediator Dei* c. enciklikában. Hogyan lehetne mellőzni a papot, amikor egyedül ő végezheti az eucharisziát, és egyedül neki van hatalma megnyitni a mise áldozatát! „Az eucharisztikus áldozat által, mondta Pius, *a pap végzi el* (accomplit) *megváltásunk munkáját*... mert az embernek állandóan szüksége van a Megváltó vérére, hogy eltörölje a bűnöket, melyek kihívják Isten igazságát”<sup>27</sup>. Így tehát pap nélkül megváltásunk munkája függőben van. Ha rábízta magát a hívő erre a hatalmas áldozó testületre, megtalálja biztonságát. Bizonyos félelemmel és tisztelettel szemléli ezeket az embereket, akiknek feladatává tétetett a kegyelmek adminisztrálása. A pap szolgálata által *Jézus Krisztus jelenléte biztosítva van számára*, ahányszor csak akarja. Amit Mária csak egyszer tett meg, azt — mondja *Katschthaler* kardinális — a pap megteszi és megismétli százszor és ezerszer. Liguri *Alfonz* magasztalja a pap kiválóságát, aki *rendelkezése* (disposition) *alatt tartja Krisztust és aki bizonyos értelemben teremtője teremtőjének nevezhető*<sup>28</sup>. A római katekizmus is, amelyet a tridentini zsinat rendelkezésére adtak ki, azt írja, hogy a papok hivataluk kiválósága miatt nemcsak anyaloknak hivatnak, hanem *isteneknek* is, mert ők tartják a halhatatlan Isten hatalmát és erejét (sed dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant... II, 7. 2).

Egy másik francia teológus, *Jean Bosc* is felveti a kérdést: lehet-e „*incarnatio continua*”-ról beszélni az egyházban? A kifejezés nem tekinthet vissza klasszikus használatra, de elég gyakori ahhoz, hogy figyelmet szenteljünk neki, írja. Azután *A. Michel*-t idézi, aki azt állítja, hogy „a misztikus test... ez az egyház, amely nemcsak az inkarnáció munkáját, hanem magát az inkarnációt is folytatja.”<sup>29</sup> Hogy

mit ért ezen, azt öt pontban megmagyarázza. 1. Az egyház folytatja az inkarnációt a maga *szervezetében*, 2. folytatja *termékenységében*, mivel az egyház nemcsak misztikus teste Krisztusnak, hanem termékeny élettársa, 3. folytatja az *igazság prédikálásában*, amikor Jézus Krisztus csalhatatlan tekintélyével beszél nekünk, 4. folytatja az *élet közlésében*, különösen a sákramentumok útján, 5. végül folytatja az egyház az inkarnációt az *imádság és az áldozat* közbenjárásában.

Megállapítja *Bosc*, hogy a katolikus szerző magyarázatával elrelativizálja fenti megállapítását, de annak súlyos kétértelmősége így is fennáll. Az inkarnáció ugyanis a testet öltött ige titka, az igéé, aki közöttünk lakozott. *Az egyház titka pedig a feltámadott és az Atya jobbára ült Krisztus jelenlétének a titka benne*. Az egyház élete fent van, ahol Krisztus van, Isten jobbán, s így hasonlóképpen jelen van a földön, testében. Noha jól ismeri *Agostonnak* azt a tételét, hogy — Krisztus teste lévén az egyház — ez a „*egyház-Krisztus-együttes*” a *totus Christus*, azt mondja *Bosc*: azt állítani, hogy az inkarnáció folytatódik az egyházban, hierarchikus rendjében, ez azt jelentené, hogy *az egyháznak olyan perennitást tulajdonítunk, amely más mint amit az Úr hűsége biztosít neki*. Ez odavezetne, hogy ha Krisztusra akarunk nézni, az egyházra kellene néznünk. Vagyis elindultunk az *ecclesiocentrizmus* útján. Kimondja azután *Bosc* itt is bírálatképpen: a római egyházban a *mennybemenetel minimalizációja* tapasztalható az ecclesiologia érdekében, ugyanezen okból az inkarnáció folytatásának gondolatával vele jár a római egyházban az *eschatologia minimalizációja*, ami az egyház és az Isten országa kontinuitása gondolatára tett különleges hangsúlyból ered. Ezért a valóságos krisztocentrikus ecclesiológiára való törekvésünk megtiltja nekünk, hogy „*incarnatio continua*”-ról beszéljünk.<sup>30</sup>

Azért volt lehetséges szerintünk a római egyházban az inkarnációnak a Szentírásból nem igazolható ilyen felfogása, és ezért tekinthették a mise-áldozatot Krisztus áldozata naponkénti megismétlésének, mert *nem voltak hajlandók a református teológia példáját követve különbséget tenni Krisztus megváltói munkájának egyes szakaszai között*. Különbséget kell ugyanis tennünk két szakasz között. Az egyik szakasz az Ő egész földi életét fogja át születésétől haláláig. Ez az Ő „*megaláztatásának állapota*” (*status humiliationis*). A másik a feltámadásával kezdődik és mennybemenetelén át folytatódik mindaddig, míg teljességre nem jut a megváltás műve. Ezt nevezzük az Ő „*felmagasztaltatása állapotának*” (*status exaltationis*). Eszerint a *megváltói munkának van egy lezárt történeti része*, amelynek hordozója a történetben megjelent Jézus Krisztus. De ezzel nem merül ki az egész mű, hanem *folytatódik és kiteljesedik egy másik résszel*, ez szintén történeti, amennyiben az emberiség történetében játszódik le, *amelyben Jézus Krisztus már nem „mindenkori kortárs”, hanem a történetben továbbáramló emberi élet fölé felmagasztaltatott, mennyei megváltó Úr*.

Ezen a ponton hajlik át Jézus Krisztus megváltói munkája a Szentlélek munkájába, helyesebben: *ezen ponton jut különleges szerepébe a Szentlélek a megváltás munkájában*. Amit a megváltás munkájából még folytatni kell Jézus feltámadása után és a végső beteljesedésig, azt a *Szentlélek által végzi* a feltámadott és megdicsőült Úr. A Szentléleknek ez a folytató és kiteljesítő munkája, amellyel részt

vész a megváltás folyamatában, a „három tisztség” alkotóelemeiből csak a prófétai és a királyi tisztség tartalmára vonatkozik, de nem egyúttal a *papi* is. Az, *amint a keresztről elhangzó szó mondotta: „elvégeztetett”* (Jn 19:30). Az sajátosan Jézus Krisztus „megaláztatásának” a körébe vágó dolog és főképpen érette szállott alá ebbe a megaláztatásba. „Megdicsőülésének állapotában” *Ő maga sem folytatja ezt a munkát*, csak érvényt szerez neki. A Szentlélek a maga munkássága eszközeiül választ embereket, egyeseket és közösségeket, felhasználja az egyházat is az „*applicatio salutis*”-ban, de semmiképpen nem annak folytatására, ami „elvégeztetett”, ami befejezett dolog. „*Incarratio continua*”-ról tehát ilyen értelemben *nem beszélhetünk*. A római egyháznak vigyáznia kellene, hogy a Szentlélek munkáját magának igényelve az „*autoglorificatio*” bűnébe ne essék!<sup>31</sup>

## VII. A Mariológia

A római egyháznak a Máriára vonatkozó tanítását vizsgálva a reformáció érdeklődési körétől és gondolkodási módjától teljesen elütő, *idegen területre lépünk*. Meg kell ezt mégis tennünk a dialógus keretében, mert nem kétséges, hogy ma a *Mária-dogmák* és várható folytatásuk okozzák a *legfőbb ellentétet*, az igazi szakadékot a protestáns és a katolikus teológia között. Meg kell ezt tennünk, mert a dogmák elemzése a pusztá ismeretszerzésen túl azzal a haszonnal is jár, hogy beletekinthetünk a *katolikus teológia belső szerkezetébe* és elcsodálkozhatunk rajta: *hogyan gondolja a kegyelem működését és hogyan válik Mária „minden kegyelem közvetítőjévé”* (*mediatrix omnium gratiarum*)!<sup>32</sup> Kirívó példát találunk Mária esetében arra is, hogy mit képez a katolicizmus *az emberi lehetőségekről* az Istennel való viszonyban (*cooperatio hominis cum Deo*)! Önkénytelenül kérdezzük az egyik holland teológussal: „*Nem a teremtmény deificatiojának*” az útja ez?<sup>33</sup> Nem talál-e ide is *Bonaventura* mondása: „*Azt, amit az embernek adunk, az Istentől raboljuk el*”.

A francia teológusokkal együtt tudatában vagyunk, hogy a mariológia az *inkarnáció titkának egy darabját* akarja megvilágítani, eredetileg, s méltányoljuk azt a tiszteletre méltó *szándékot* is a római egyház részéről, hogy „*magát Jézust akarja magasztalni anyja személyében*”, de vajon eléri-e ezt? Nem. Teljes mértékben egyetértünk francia atyánkfiaival: itt a reformáció egyházainak csak a *globális elvetés az egyedül lehetséges válasza*.<sup>34</sup>

Az a kiábrándító felismerés a tanulmány során, hogy a Mária-dogmák éppen *ott válnak akadállyá*, ahol a közeledést remélhattuk: *az ökumené területén*. Mária, mint a „*mi Anyánk*” az igazi ökumenizmus garantálója, mondják. „*Mária feladata mint egy újra szülni azokat, akiket a szerencsétlen körülmények eltértek az egyház egységétől*”.<sup>35</sup> Az ökumenikus gondolatot így összekötni Mária személyével teljesen irreális dolog a mi szemünkben.

A *dogmák maguk* nem ismeretlenek előttünk, ezért csak éppen megemlítjük. 1. Mária *Istenanyja* (mater Dei-Theotokos), kimondták 431-ben, az efézusi zsinaton. 2. A „*semper virgo*” dogmája, melynek értelmében Mária mindig szűz volt és az is maradt (*ante partum, in partu, post partum*). 3. A *szeplőtelen fogantatás* (*immaculata conceptio*) dogmája, melynél fogva Máriát — noha természetes módon született, apától és anyától származott — az eredeti bűn szeplője nem érintette, így — Isten kü-

lönös beavatkozása folytán — *őreá nem szállt át* az egyetemes emberi bűnösség. Ez 1854-ben hirdettetett ki az *Ineffabilis Deus* bullában. 4. Az *Assumptio Virginis* dogmája, XII. Pius hirdette ki a *Munificentissimus Deus* apostoli constitúcióban. Eszerint: „*Mária, Szeplőtelen, Isten mindig szűz anyja, földi élete folyásának végén felemeltetett lélekben és testben a mennyei dicsőségbe*”.<sup>36</sup>

Szokatlanul hangzik, mégis feltesszük a kérdést: *Miért volt ezekre szükség és hogyan volt keresztül vihető?* A válasz többrétű. 1. Egyfelől a dolgok *belső szükségessége eredményezte*. Az egész mariológiának megvan ugyan a maga „*szentírási kiindulópontja*” az ismert bibliai helyekben és a patrisztikában is található erre vonatkozó gondolat (egyébként a VII—XII. század közti időszak a legtermékenyebb), de a döntő nem ez volt a dogmák kialakulásában, hanem a dolgok *belső logikája, szükségessége*. Ez már az elsónél kimutatható. Amikor Chalcedonban hitet tettek Jézus Krisztus *ketős természeté* mellett, akkor ki kellett mondani azt is, hogy Mária az isteni természetnek, vagyis Istennek is anyja, nemcsak az embernek, Jézus emberi természetének. Ez az inkarnáció logikájához kapcsolódó *szükségesség* később nem kívánt következményekhez vezetett.

2. Nagy szerepet játszott a mariológiában: a *megfelelőség* gondolata (*raisonnement de convenance*). A római egyház ugyanis *kényelmetlennek és méltatlannak tartotta*, hogy az, aki Jézus Krisztust hordta szíve alatt, az utána következő időben a mindenkori férjes nő életét élje. A sexualitás és a bűn összefüggését látva — Jézus anyjának efféle szennyződését elkerülendő — a katolikus gondolkodás elindult egy úton, amelyen *Máriát kivételes lénynek* láthatta.

3. A *pszichológiai valószínűsége* is közrejátszott. Mária Isten iránti szeretete olyan nagy, hogy odaadja saját fiát. Mivel beleegyezik az inkarnációba, kooperál kiengesztelésünkben, a Fiúval élet-és szenvedésközösségben kiérdemli, hogy résztvehessen a megváltás munkájában. A „*pszichoszomatikus intimitás anyja és fiú között*” lesz a kiindulása annak a bonyolult gondolkörnek, amely valószínűvé teszi Mária lelki részvételét fia megváltói munkájában. Ugyanez a gondolkodás jut kifejezésre Mária mennybemenetelénél is. Hogyan választhatná el a halál az anyát a fiútól és hogyan várakozhatna a vele való találkozásra a feltámadásig?

4. *Praktikus meggondolások* is vezették az egyházat. Mária szüzességét és a papi nőtlenséget összekapcsolták egymással, most az „*új Éva*” szerepkörének kidolgozásával valószínűleg kárpótlást kíván nyújtani Róma a nőknek, amiért kizárta őket a papságból.<sup>37</sup>

5. A lehetőséget minderre a római egyházban követett „*theologia naturalis*” nyújtja. Ime a dolgok logikája: „*A theologia naturalis alapján, az okoskodás és megfelelés útján, a teológia létrehozza az efézusi dogmát* (Mária: Isten anyja), azután az örökös szüzességét (győzelem a vágyak felett), majd a szeplőtelen fogantatását (győzelem a bűn felett) és végül a felvitetését (győzelem a halál felett).<sup>38</sup> Lehetetlen egy logikai rendszer egyes fázisait meg nem látni a Mária-dogmák egymás után következőségében.

6. A *skolasztikus filozófia* — mely a *Humani generis* szerint Róma hivatalos filozófiája — készen szolgáltatja az eszközöket a dogmaalkotáshoz. Ebben Mária életének egyes történeti mozzanatait „*időfeletti érvényességbe transzponáltatnak*”. Ami idő-

ben a földön történik, az csak képe vagy látomása egy örök, időfeletti valóságnak. Így Mária közvetítő volt időtlen idők óta (Gen 3:15, Péld 8,22). Ő az, aki a kígyó fejére taposott, és így lett a liturgiában minden herézis legyőzője. Így lett az ellenreformáció védőszentjévé is.<sup>39</sup>

Elérkeztünk-e ezzel a fejlődés végső határához? — kérdezik a francia teológusok. Nem ez látszik. *A fejlődés most új irányba fordult*, ahol nemcsak Mária privilégiumairól lesz szó, hanem munkájáról, társmegváltóságáról (*corredemptrix*). Ezt már felismerték, de még nem határozták meg. Úgy tűnik az újabb tanulmányokból, hogy Krisztus azonosítása az új Ádámmal, parallel azonosítást fog majd létrehozni Mária és az „új Éva” között, és ez megkönnyíti majd Mária társmegváltói szerepének meghatározását.<sup>40</sup>

Hogyan fogadhatta volna másként a protestantizmus a mariológiának ezt a fejlődését, mint „a mély zavar kinos érzésével”, ahogy francia testvéreink megállapítják. A katolikus egyház itt messze túl ment a bibliai vallás keretein, a keresztyénség teológiáján hasonlóképpen, és belépett a spekulációk világába, ahol mindenféle analógia, allegória és reflexió kedvéért, elérkezett egyfajta mellék-vágány-keresztyénségre, amelyet erőteljesen támogat a népi babona, amely itt rosszul álcázott mélységben gyökerezik és amely nyilván nem szabadult meg a régi pogány hiedelmektől. Nem szabad azért abban az illúzióban ringatni magunkat, hogy a mariológia a római egyház hitének csak egy járulékos eleme, olyan vadhajítás, amit könnyen le lehet nyesni.<sup>41</sup>

Ezek után összegezzük a francia teológusok kritikáját a mariológia egészével szemben:

a) Elismerik ugyan, hogy a *protestánsok hajlandók „minimalizálni”* azoknak a *bibliai helyeknek a jelentőségét*, amelyek Máriát összekapcsolják fia történetével és szolgálatával”. Bármit jelentsen is többszöri értetlenkedése Jézus szolgálatával kapcsolatban, meg kell látnunk, hogy a Szentírás egy szerény, de határozott helyet juttat Máriának. Valljuk mi is Mária kiválasztását, az ingyen való kegyelem szép példája az ő élete, de ezt nem szabad a privilégiumok elnyerésének szövevényévé tenni. Máriának, természetesen, van szerepe az üdvösség ökonómájában, de ő csak egy különleges példája azoknak a tanúknak, akik eszközzé lettek az Úr kezében, akik hitből igent mondtak az Isten kezdeményezésére. De *ellene kell állunk* annak a kísértésnek, hogy *Isten szabad választását „hieratikussá”* privilegiumok sorozatává változtassuk, és az Úr szolgálóleányáról, mint „*Virgo sacerdos*”-ról beszéljünk.

b) A mariológia *megerőtleníti a kegyelem bibliai tanát*. Ők az ellenkezőjét szeretnék kimutatni, amikor azt állítják, hogy Mária minden kiváltságát isteni belenyúlásnak köszönheti, de ezzel szemben áll: *ahelyett, hogy a bűnös ember közvetlen tárgya lenne a kegyelemnek*, a katolikus teológia azt képzei, hogy az ember Isten sorozatos közbelépése által méltóvá tétetik kiérdemelni a természetfölötti kegyelmet. Sőt *Mária esetében Isten még tovább menne: úgy lépne közbe Mária érdeklődően, hogy már nincs is szükség arra, hogy kegyelmet gyakoroljon* egyszerűen azért — és itt a botránkozás a mi számunkra! — mert Máriának, kivételesen a bűn történetéből, nincs többé szüksége arra, hogy a kegyelem jótéteményében részesüljön, melyet nekünk a Megváltó áldozata szerzett. Krisztus meghalt értünk, amikor mi még bűnösök voltunk. Mária

azonban fogantatásától kezdve megszűnt Isten el-lensége lenni, teljesen ki volt engesztelődve Istennel. *Számára tehát Krisztus keresztje hiábavaló*, neki nyilvánvalóan nem kell hitből élnie. Ő mindenképpen *idegen valaki* az üdvösség történetében, mert idegen a mi embervoltunkra nézve. A titok így világosodik ki hát számunkra: *ha Istennek volt* — amint, a katolikus teológia szerint, megmutatta azt Mária esetében — *más eszköze is, mint Jézus keresztalála* az emberiség megmentésére, miért nem vette azt igénybe? Nem azt mutatja-e a Szentírás, hogy a *testtlétél* és az alászállás volt az Isten által választott egyetlen út?

c) A mariológia a *krisztológia lerombolását eredményezi*. Hogyan? A patrisztikai és teológiai bizonyítékok, amelyeket a pápa idéz, gyakran *párhuzamot állítanak* Jézus mennybemenetele és Mária felvitetése között. Neki ott kell lennie, ahol a Fiú van, és ez nekünk hasznos. A római teológusok mondják, azért mert *Krisztus túlságosan Isten (trop Dieu)* ahhoz, hogy velünk közvetlen kapcsolata lehessen, embersége túlságosan át van fogva istenségétől, hogy mennybemenetele közvetlenül hozzá vonzzon. Itt segít Mária. Ahogy Abelard mondta: *Tracta est ut trahat, assumpta est ut assumat*. Mária esetével, mondja egy másik, *formális bizonyosságunk* van saját feltámadásunk felől. Hogyan? Hát Krisztus nem tudja ezt megadni nekünk? És nem tudná azért, mert túlságosan messze van tőlünk? Ha így van, akkor joggal kérdezzük: vajon a *római egyház komolyan veszi-e a chalcedoni dogmát*, hogy Krisztus egyszerre igaz Isten és igazi ember? Mert ez a megállapítás a fundamentuma az egész krisztológiának. Mert, *ha Krisztus nem igazán ember, vagy valahogy másképpen ember*, mint mi, akkor hogyan lehet munkája megváltó számunkra? Ha Krisztus nem igazán ember, ahogyan igazán Isten, akkor mi vagyunk a legszánandóbbak és nincs reménység egyáltalán számunkra.

d) A mariológia magának az *inkarnációnak a valóságát támadja meg*. Láttuk, hogy a mariológia egész erőfeszítése arra irányul, hogy *Máriát rendkívüli lényé tegye*, azért, hogy méltó legyen Isten Fiát méhében hordozni. Evégre kivételet a bűn törvénye alól. De mi az inkarnáció? Isten Fiának eljövetele emberi testben, a *miénkhez hasonló testben*, bűnös testben. Pál nem habozik kimondani, hogy Krisztus bűnné tétetett értünk (2 Kor 5:21), ami nem azt jelenti, hogy bűnössé lett, hanem hogy egy olyan testben élt, amelyik a bűnnek ugyanazokat a jegyeit hordozta, mint a miénk. És nem véletlen a kifejezés Pálnál a Rm 8:3-ban: Isten elküldte Fiát egy, a mi bűn-testünkhez hasonló (*homogén*) testben. Képzeld el, válaszképpen a katolikus teológia állítására, *ha Krisztus a miénktől különböző, „sublimált” testben jött volna el, ha olyan teremtménytől született volna, akinek nem volt semmije közös a többi teremtménnyel*, akkor egyáltalán nem lenne inkarnáció. Ebben az esetben Isten tett volna egy lépést felénk, de nem csatlakozott volna hozzánk. Az inkarnáció nem végződött volna a földön, Krisztus nem lépett volna be történetünkbe. Látjuk tehát: a *katolikus teológia* az inkarnáció tanához akarta kötni a mariológiát, azért konstruálta azt, hogy kidomborítsa és megmagyarazza az *inkarnáció misztériumát*. És íme, fatálasan — ami egyébként nem lep meg bennünket — *sikerült neki veszélybe döntenie* azt.

Nem csodálkozunk ezek után, hogy a protestánsok és katolikusok között minden a mariológia problémája körül kristályosodik ki.<sup>42</sup> Most ez a



modern katolicizmus „summa theologiae”-ja. Értethető, ha francia szerzőnk ilyen lehangolóan fejezi be előterjesztését: „Meg vagyunk győződve, hogy a mariológia egyfajta halálos (mindent feltekerő) fogaskerék rendszert jelent az evangéliumi hitre. Benne egybe van kapcsolódva a katolicizmus minden herezise: a tradíciónak tulajdonított autonóm hatalom, a szuverén főpapra és a püspökökre önkényesen ráruházott tanítói hivatal, az érdem tanának kétértelműsége, az Atya egyetlen kegyelmének feldarabolása különleges kegyelmekre, ami lehetővé teszi, hogy az ember érdemeket szerezzen, Krisztus egyedüli közbenjárásának tagadása, Krisztus teljes inkarnációjának félreismerése. A reformátorok úgy gondolták, hogy a *sola fide* és a *sola gratia* jelentik a lelkiismeret békességének egyedüli iudamentumát. Ma ehhez hozzá kell tennünk, hogy az egész mariológia globális elvetése az egyetlen eszköz (moyen), amely megadja a lelkiismeretnek az egyedüli bizonyosságot, amely van a Jézus Krisztusban”.<sup>43</sup>

Dr. Békési Andor

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> McLelland, J. C., *The Reformation and Its Significance Today*. Philadelphia 1962. „The Sound of Dialogue” című fejezet 196. kk.

<sup>2</sup> Skydsgaard, K. E., *One in Christ*. Mühlenberg Press 1957. 47. lapon és „From monologue to dialogue”, *The Ecumenical Review*. Vol. XIV. 1962. July. 429. kk.

<sup>3</sup> Nelson, J. R., *The theological education of Homo Ecumenicus*, *The Ecum. Rev.* Vol. XV. 1963. January.

<sup>4</sup> Wolf, M. M., *Towards an Ecumenical Theology*. *Ecum. Rev.* Vol. XIII. 1961. January.

<sup>5</sup> Thurian, M., *The visible unity of Christians*. *The Ecum. Rev.* 1961. April. Itt említjük *van Dusen* véleményét, aki örömet fejezi ki, hogy a beszélgetés megindult és folyik a különböző csoportok között nemzeti és világszinten, ugyanakkor azonban őszintén fájjalja, hogy ott, ahol ennek gyümölcsözni kellene: falun és városban, a helyi gyülekezetek egymás közti viszonyában, ez alig észrevehető. Itt a „megosztottság botránya” éppen olyan kiáltó, mint azelőtt volt. Pedig ez megbéníthatja és végső kudarcba fullaszthatja a magasabb szinten már meglevő közeledést is. *Van Dusen*, V. M. P., *Ecumenical Christianity tomorrow*. *Theology Today*. 1961. October.

<sup>6</sup> Cullmann, O., *Message to Catholics and Protestants*. 1959. 24. l.

<sup>7</sup> Brown M. R., and G. Weigel, S. J. *An American Dialogue*. Doubleday and Co., Inc., 1960.

<sup>8</sup> Westphal, Ch., *Vous êtes tous frères*. *Foi et Vie*. 1957. I. 55. année. 11.

<sup>9</sup> Mehl, R., *Du Catholicisme romain*, *Approche et Interpretation*. Paris 1957. *L'Equivoque des oeuvres* című fejezet a 65–76. lapokon. Ennek gondolatmenetét követjük tanulmányunkban, amelynek elsősorban a francia református egyház idevonatkozó véleményének az ismertetése a célja.

<sup>10</sup> Luther, M., *Opera*, Jena kiadás, V. 159. Luthernél az etikai érdeklődés itt nincs az első vonalban, abban az értelemben, hogy a hit „*vis receptiva*”-ját jobban hangsúlyozza, mint a „*vis operativa*”-ját. Főiratában, „*Von den guten Werken*” 1520, ezzel kezdi: „Zum ersten ist zu wissen, dass keine Gute Werke sind denn allein die Gott geboten hat”. Ha valaki hisz és megkeresztelkedik, az megigazult és örök élete van. A jó cselekedeteknek a hit mindvégig való megtartásában van szerepük: *ad retinendam, exercendam, augendam, probandam fidem*. A „*bona opera sunt necessaria ad salutem*” nála a „*necessitas praesentiae*”-t jelenti a hitnél. Tagadja, hogy a jó cselekedeteknek „*partialis causa salutis*” lennének. A „*tota novitas vitae salvat*” kérdésével *Melanchthon* foglalkozik.

<sup>11</sup> *Senarclens, de J., La Personne et l'Oeuvre de Jesus-Christ*. Paris 1958. *Les Cahiers du Renouveau XVIII. és Héritiers de la Réformation*, Labor et Fides, 1956. Tome II. *La Christologie*. Passim.

<sup>12</sup> Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, IV/2. „Das Lob der Werke” 660. kk.

<sup>13</sup> Kálvin, J., *Institutio* 1536. Ford. Dr. Victor J., 57. l.

<sup>14</sup> Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* IV/1. 697. kk.

<sup>15</sup> Bouyer, L. *Du protestantisme à l'Église*. Paris. 147. l.

<sup>16</sup> *Dictionnaire de théologie catholique*, T. X/1 „Mérite” címszó alatt, col. 575. A középkor jutaloméhes, külsőleges cselekedetekből való igazságához hozzátartozott: az alamizsna, aszkézis, böjt stb. Ez messze túlmént a páli „*fides, quae per caritatem operatur*”-on.

<sup>17</sup> *Dictionnaire...* col. 782. A katolikus teológiában Krisztus nemcsak mint Megváltó, hanem mint Törvényadó is előtérben van. Nemcsak az evangélium feltétel nélküli ígértét hirdeti az örök életről, hanem a *mandata Dei et ecclesiae* is komoly hangsúlyt kapnak benne. A *jejunia, eleemosynae, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia* elégtétel-cselekedeteknek számítanak.

<sup>18</sup> *Dictionnaire...* col. 761.

<sup>19</sup> Orr, *Précis de théologie dogmatique*, *Salvator* 1955. 454. l.

<sup>20</sup> *Dictionnaire...* Tome IV/2. col. 2109 et 2110.

<sup>21</sup> Kálvin, J., *Institutio*, passim és *Les Belles Lettres*, t. IV. 149–50. l.

<sup>22</sup> Kálvin, J., *Institutio*. Paris ed. 157. l. cf. Mehl, i. m. 44. l.

<sup>23</sup> Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, I/2. M. 20. §.

<sup>24</sup> Barth, K., *Misère et grandeur de l'Église évangélique*. *Foi et Vie*. No 39. Juin 1932. Eltörölhetetlen és lényeges jellemvonása az evangéliumi egyháznak, hogy mindig „*l'église sous la croix*”-mondja. Nyomorúsága abból ered, hogy evangéliumi. Léte dilemmája abban van, hogy megvallja vagy tagadja ezt. Kétféle veszély fenyegeti: 1. menekülés a láthatóság elől, 2. menekülés a láthatóságba.

<sup>25</sup> Westphal, i. m. 11. lapon.

<sup>26</sup> Victor, J., *Dogmatika*. Kézirat. Bp. 1953. 132. l. és továbbiakhoz 145. kk.

<sup>27</sup> Leenhardt, F. J., *Catholicisme romain et Protestantisme*, Paris 1957. *Les Cahiers du Renouveau* XV. 22. kk.

<sup>28</sup> Leenhardt, i. m. 24. l. és *Der Priester in der Einsamkeit*, 4. Aufl. 13,6.

<sup>29</sup> Michel, A., *Dictionnaire...* Jézus-Christ címszó. col. 1359.

<sup>30</sup> Bosc, J., *L'office royal du Seigneur Jézus-Christ*. Genève 1957. 106. l.

<sup>31</sup> Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, IV/2. 754. kk. Kimutatja, hogy az egyháznak kétféle romlása lehetséges: a „*sacralisatio*” vagy „*autoglorificatio*” és a „*secularisatio*”.

<sup>32</sup> McLelland, i. m. 106. l. Idézi az *Adiutricem Populi* encyklikát, melyben XV. Benedek több egyházmegyében „*Mediatrix of All Grace*” címen engedélyezett Mária-ünnepet.

<sup>33</sup> Berkouwer, G. C., *Conflict with Rome*, Presbyterian & Reformed Pub. Co., 1958. 162. l.

<sup>34</sup> Mehl, i. m. „*Signification de la Mariologie*” című fejezet, 78–91. lapokon.

<sup>35</sup> McLelland, i. m. 106. lapon idézi XIII. Leo írását.

<sup>36</sup> Mehl, i. m. 85. l. Cf. *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*. München 1950. Kitűnik ezekből, hogy soha dogmánál szentírásbéli bizonyosság még nem volt olyan szegényes, mint ennél. Csak annyit állapított meg a pápa, általánosságban, hogy az atyák és a doktorok a Szentírássra támaszkodtak a dologban. A fő érv: az egyete-

mes egyház óhaja és püspökök szavazata volt. Ez az elv jutott érvényre: „In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprie catholicum”. Migne, PL 50. 640. l. Vincentius Lirinensis.

<sup>37</sup> Manoir, H., *Études mariales*, 1955. „La Nouvelle Ève” II. VIII. lapon.

<sup>38</sup> Thurian, M., „Le dogme de l'Assomptions”, in *Verbum Caro*, No. 17. vol. V. 1951. 13. l.

<sup>39</sup> *Evangelisches Kirchenlexikon*, 1958. Mária címszó alatt.

<sup>40</sup> Daniélou, P., figyelmeztet arra a veszélyre, hogy a Mária kultusz „une exaltation de la femme”-má válik. *Études*, 1950. 298. kk.

<sup>41</sup> Thurian, M., „Marie dans la Bible et dans l'Église”, in *Dialogue sur la Vierge*, Lyon 1951. 107. lapon.

<sup>42</sup> Kinder, E., és R. Mehl, *Okumenische Rundschau*, 1955. június és dec.

<sup>43</sup> Mehl, i. m. 91. l.

## Az „átkozódó” zsolttárok újfordításának bírálata

Öt ilyen zsolttár van: 59, 69, 94, 109. és a 137. — Tartalmukat nézve négy imajellegű. Az 59. és 109. súlyos megpróbáltatások között született (elmondott) imádság (kérelem). A 69. szívbeli töredelmet kifejező, a 137. csapások között „mondandó” imádság s a 94. oktató jellegű, különösen a 8—15. verseket nézve. Szerzőik: az 59, 69, 109. a Dávidé, a 94. és 137. névtelenek. A második könyvbe tartozik az 59. és 69. — a negyedikbe a 94. — és az ötödikbe a 137-ik.

E zsolttárokat nevezik „átkozsolttároknak”, „bosszú-zsolttároknak” is. Kifejezéseik eléggé megdöbbenetek bennünket. Megdöbbenésünk akkor enyhül, ha meggondoljuk, hogy a szerzők a rajtuk (illetőleg a népen) esett sérelmeket Isten ellen való véteknek tekintették s úgy vélték, hogy azokért Istennek feltétlen bosszút kell állnia. Olyan egyének, vagy nemzetek ellen irányulnak ezek a zsolttárok, akik gonosz beszédükkel, vagy tetteikkel ellenségeivé váltak magának az Istennek s a zsolttárköltők kifejezik azt a vágyat, hogy Isten avatkozzék bele a történésekbe s ne engedje meg a gonoszság érvényesülését. A zsolttárköltők abban a meggyőződésben éltek, hogy Izráel ellenségei, Izráel Istenének is ellenségei. — Ezek meggondolása mellett nem csóváljuk a fejünket az átkozódó „imák” olvasása közben. Elvégre ótestamentumi talajon állunk, ahol pl. a vérbosszú, a környező népek szokásának hatására is, kötelező volt.\*

59:l. „Az altashétra”. — Az 57:1-ben, nyilván sajtóhibából nagy kezdő betűvel van írva így: „Az Altashétra”. De miért *-ra* raggal írja a Bizottság ezt a szót, mikor pedig az előtte álló magánhangzó nyílt: *é*? Nem szoktuk mondani: „egy hétra kölcsön kértem egy könyvet, vagy: „szemétra való fércmunka!” — Károlyi helyesen mondja: „altashétra!” Egyébként négy zsolttárban fordul elő ez a kitétel (57, 58, 59, 75).

Honnan származik ez a szó? Sin, chét, tau-gyökből csak piélsen és hifilben használatos. Itt hifil impf. alakkal állunk szemben: *tasché*: romlani, szétörni, elpusztulni. *Al-tasché*: ne törd szét, ne pusztítsd! Köhler szerint: *unexplained term* (963. l.). — Az új fordítás jegyzete szerint: „Ez a megjelölés (itt, ti. az 57. zsolttárban és) az 58, 59, 75. zsolttár feliratában is a zsolttár melódiájára vonatkozik, arra a bordalra, amit És 65:8 szerint akkor énekeltek a szüretelők, amikor a szőlőszemek már teljesen átlátszóak, tehát érettek voltak. A dal így kezdődik Ezsaiás szerint: „Ne hagyj megromlani, áldás van benne!” (60. l.) — Ezsaiásnál tényleg megtaláljuk ugyanezt az igét: „...*al-taschétu*...” — Ugyanígy beszél *Reineccio* is: „*al-tasché*, *quibusdam est initium carminis*” (707. l.) Hooght lefordítja azonos értelemben: „*ne perde*”. — Vulgata: „*Ne disperdas*”.

„*Miktám*”: *aureum, keiméion, res auro obducta, aureolum*. Ige: *kátam* (kaf, tau, mém): *abscondidit*. Jelentése végeredményben kérdőjeles! Az *akkad* nyelvben (katamu): *cover*, befedni, elrejtteni. A német Biblia (1952-es) fordítása: „*Ein gülden Kleinod Davids*”.

„szemmel tartották a házat.” — Bár nincsen *status const.*-ban a *baít*, mégis meghagytam volna a birtok-

viszonyt kifejező „házát”. Így fordít a LXX-es *ton oikon aütou*, a Vulgata: *domum eius*.

2. v. „Óh Isten”. — *Elóháj*, suffixumos szó: *Istenem!* Vocativusban áll, így fordítja Hooght: *Deus mi!* A Vulgata: *Deus meus!* Az angol: *O my God!* És így fordítja ugyanezt a szót újfordításunk is a 71. zsolttár 12. versében. — Legyen akkor így ebben a versben is: *Istenem!*

\* *Szerkesztőségi megjegyzés*. Nem tudunk szó nélkül elmenni és megcsóváljuk fejünket G. L. e gondolatára: „Elvégre ótestamentumi talajon állunk” — írja —, „ahol pl. a vérbosszú... kötelező volt”. Ha valaki a fundamentalista lokálmétóds alapján egy bibliai szakasz mondanivalóját az egész Ósz. érvényes üzenetének tartja és ha valaki a liberális teológia *nivelláló* szemléletét alkalmazza az Ósz-re, akkor beleeshet ilyen általános értékítéletbe. De ilyen általános ítéletre nincs jogunk. Az Ósz.-ben *sokféle* hang hallatszik és ebből csak *egy* az igazi, a normatív: a sehol máshol nem található, Krisztusra vezérlő. Ezért 1. A vérbosszú nem kötelező tanítása az Ósz.-nek. 2. A „szemet szemért, fogat fogért” nem buzdítás, hanem kerlatozásul értendő. 3. Az „átok” nem korlátozódik az Ósz.-re, ismeri az Úsz. is (pl. 1 Kor 16:22); de itt is más az, amit emberi indulat, és más az, amit a Jézus Lefke sugall („Atyám bocsásd meg nekik...” Lk 23:34). — Az „átkozsolttárok” kérdése sem ilyen egyszerű. A 109. zsolttárhoz — amelyet az egyházi köztudat a legrettenetesebbnek tart, de az „egyházi” vagy „biblikus” veretű népi átkozódás így használ. „Fogja meg a 109. zsolttár!” — fűzött megjegyzéseiben megemlíthette volna, hogy a fordítóbizottság felfogása szerint ez nem sorolható az átkozsolttárok közé, mert a zsolttárban az átkörész — *egy idézet!* A könyörgő ember Isten elé viszi a „rontást”, az átkot (mint Ezékiás a fenyegető levelet, 2 Kir 19:14), hogy segítséget kérjen minden rontó mondas ellen. Sajnos, sajtóhiba következtében elmaradt Zsolt 109:5 v. végéről a kettőspont; de a 6—19. vers idézetváltára figyelmeztetnek az idézőjelek. A 20. v. fordítása „többségi”-„rossz”, mert az eredeti *zót p'ullat szótnaj haddóbrim rá' al-nafsi* világosan bezárja az idézetet: „ez az én gyűlölőim »cselekedete«, akik rosszat szólnak (igéznek) életem ellen”. A *p'l* = „cselekedni” a Zsolt. k. *po'alé 'áwán*-jével függ össze; ez a kifejezés a bajkeverő *varázlókat, átokmondókat* jelenti. A vers két felét szétválasztó és egyben a metrumot is megterhelő *mé'et jhw* betoldás utólag valóban a zsolttáriró átkaként interpolálta-interpretálta a szöveget (H. J. Kraus legújabb zsolttárkommentárja el is hagyja). Hogy a prófafüzet magyarázata szerint a *p'lh* = „jutalom” különösen a fogság utáni prófétáknál *mindig* a cselekedetért való megfizetés fogalmát fejezi ki, egyéni vélemény (lásd az összes zsolttárok e címszavát; Zsolt 17:4, Jer 31:16, 2 Krón 15:7, Zsolt 28:5), amely ezen a ponton nem is alkalmazható (Zsolt 109 nem fogság utáni prófétai szöveg).

(PLM)

Ugyes fordítás az átvitt értelmű „helyezz magasra engem”. A héber szó *szágab* ige piél impf-ma: *töszaggöbéní!*

3. v. Ugyancsak a *mippóaléj* fordítása: *bajkeverők-től, páal* ige *qal* partic. többese!

4. v. „életemre”: *lönafsi*. Bár szó szerint *lelkemre (animae meae)*, de így is helyes, sőt ezen a helyen kifejezőbb.

5. v. „segítségemre”: *likráti*. Az ige *kára* (kóf, rés, alef), ennek suffixumos *qal* perf. alakja. Jelentése: hívni, nevezni, kiáltani. Ebből nem tudom, hogyan hozták ki a „segítségemre” kifejezést, bár értelmileg a szöveg ezt kívánja. A LXX-esben így találjuk: „*eis sünantésin mou*”: találkozásomra!

6. v. „... mind a pogány népeket...” — Jobb a régi: „mind e pogány népeket...” Az „a” általánosító, az egész föld minden pogány népére vonatkozatható, pedig itt nyilván csak azokról van szó, akikkel Izráel népének baja volt. Így a 9. versben is.

7. v. „... mint a kutyák”. *Kakkáleb* egyes számban áll, így nem jó a fordítás. Többese így lenne: *kólábim*. Helyesen így lesz: „mint a kutya”. Egyes számat találunk a LXX-esben (*kiün*), Hooght-nál (*canis*) s az angol szövegben (*a dog*). — Hasonlóképpen egyes számúszékes a 15. versben.

8. v. Elhagyták a „*hinné*” fordítását: *íme, ecce, behold* stb. — „ajkukon kard van”: *charábót* *böszifótó-téhem*. — *Chereb*: kard, itt többesben áll: *charábót*, tehát kardok! — Köhler utal a csillagos „*charábáh*”-ra s ennek hasonló formájú többesét így fordítja: *Wutausbrüche, outbursts of rage* és utal lókusunkra, Ps 59,8-ra, a jelzés (†) szerint csak itt fordul elő (330. l.), magyarul: *dühkitörés*.

A helyes fordítás tehát vagy: „*ímé* szájukkal csaholnak, ajkukon *dühkitörések* vannak” — vagy pedig: „*íme* szájukkal csaholnak, ajkukon kardok vannak”. — A LXX-es „*romfaja*” kifejezése „*kard*” mellett „*nagy fájdalmat*” is jelent, tehát lelki emóciót.

10. v. „Te vagy az én erőm.” Ezt az egyetlenezet szót fordították így: *uzzó* (ain, zain, vau), suffixumos alakja az *óz*-nak (ain, zain). Jelentése ennyi: *menedéke, ereje* (ti. az övé!) — Tehát nem az *enyém!* Nem az én erőm, *menedékem!* (A 18. versben fordul elő így: *uzzi*: *enyém!*) Hanem az *övé!* Amint helyesen fordították ugyanezt a szót (*vö-uzzó*) a 68. zoltár 35. versében „*és hatalma* a magas fellegekben van”. Köhler-nél a római II. alatti szót kell néznünk (693. oldal), ahol utal is lókusunkra!

Fogalmilag arról van itt szó, hogy *amíg* (az előző versben szereplő pogány népnek) *ereje* érvényesül, addig „*reád figyelek*”. Megközelíti ezt a felfogást az 1803-as Károlyi-szöveg: „*míg az ő hatalma tart*”. — Hooght-nál ezt találtam: „*(Cum)robur illi(erit): Te observo*”: *míg neki ereje lesz, téged figyelek*. — Am jó az 1908-as fordításunk is: „*Hatalmával* (ti. a pogány nép hatalmával) szemben *te reád vigyázok*”. — Javasolom ezt a fordítást: „*míg ereje tart*” — *reád figyelek*.

Ebben a versben a „*miszggabbi*”-t „*menedékem*”-nek fordítanám, nem „*váram*”-nak, mert lelki menhelyről van szó! Ha pedig marad „*Isten az én váram*”, akkor a 18. versben se legyen így: „*Isten a váram*”.

11. v. Jól fordítják a kóf-dalet-mém gyökből származó, piél imperfektumban álló suffixumos *jökaddóméní* alakot: *elém jön!* Szintén jól az *előhéj chaszóddí* szavakat: „*az én hőseség Istenem!*” De miért fordítják ugyanezt a két szót a 18. versben már így: „*az én kegyelmes Istenem!*”

Kijavították a hibás „*alázd meg őket*” fordítást a helyes „*taszítzd le őket*”-re. (*Hóridémó*, *hifil imperativ* suffixumos alakja *járád* igének). Ugyancsak a 16. versben a hibás „*virrasztanak*” kifejezést a helyes „*zúgólódnak*”-ra (*vajjálínú*). Az angol jól fordított (*grudge*).

17. v. „*menedékem a szorongatás napján*”. Hibás a fordítás. „*Mánósz*” nincs birtokos raggal ellátva, ezért nem lehet „*menedékem*”-nek fordítani, csak így: *menedék!* Ha ez állana a héber szövegben: *mónúszí*,

akkor mondhatnánk, hogy *menedékem*. — Másrészt a *böjjóm car-lí* nem azt jelenti, hogy „a szorongatás napján”, hanem „szorongatásom napján”. (Lásd Köhler 818. lapját). — A helyes fordítás tehát ez: „*menedék, szorongatásom napján*”. Igazol engem a LXX-es: „*katafüge en héméra olipszeosz mou*”, és a következő fordítások: *refuge in the day of my trouble; Zuflucht in meiner Not; perfugium in die angustia mihi* (Hooght szövege).

#### 69. zoltár.

1. v. *Sósannimra*. Három zoltárban találjuk ezt a felírást: 45. 69. 80. (A 80. zoltárban egy „n”-nel van írva, tehát hibásan!)

A *sósannim* magyarázataként a füzet 49. oldalán ezt olvashatjuk: „Egyesek liliumnak, Luther rózsák-nak fordítja a héber szót. Mindez találgatás. Annyi azonban bizonyos, hogy egy dálnak a címe, vagy kezdő szava volt és a zoltár dallamát jelöli”. — Elfogadható ez a magyarázat is, de azért megjegyzem, hogy *Reineccio* mást mond, espedig ezt: „*súsán* — lilium, it. hexachorda”. (709. l.) — A szótári részben pedig: „*súsán, sósán m. sósannah f. lilium. al. rosa. it. hexachordum, pl. sósanním*”. (200. l.) — A *hexachordum*: hat húrú hangszer, tehát *sósannimra*: hat húrú hangszerre!

A 8—13. versekből álló gondolati egység címe hibás: „*Elveszítette barátai becsületét is*”, helyette „*Elveszítette barátai becsülését is*”.

Egyebekben ez a zoltár hibátlan, szép fordítás. Szövege is romlatlan. Az *Újszövetség* ebből a zoltárból és 22-ikéből idéz leggyakrabban.

#### 94. zoltár.

1. v. *hófia* (jód, pe, ain-gyökből) *hifil perfectum*, tehát *nem imperativus!* A Bizottság mégis így fordítja: „*Uram, bosszuállás Istene, bosszuállás Istene, ragyogj föl!*” — vagyis felszólító módban! — 80. zoltár 2. versében így fordul elő: *hófiáh*, *hifil imperativus*ban, fordítása itt már helyesen: „*ragyogj föl!*” — Jegyzetben hozzáfűzik: „*Azaz: jelenj meg tündöklő dicsőségemben*”. (86. l.)

Az 50. zoltár 2. versében: *hófia*, *hifil perfectum*, fordítása: „*(A tökéletes szépségű Sionból) jelenik meg tündöklően (Isten)*”. Két helyen jó a fordítás, lókusunkban nem! — Így fordítanám: „*Az Úr, a bosszuállás Istene, a bosszuállás Istene felragyog!*” — vagy: *megjelenik!*

2. v. „*Emelkedjél fel, földnek bírása*.” Ez sem helyesíthető, hogy az első versben „*-föl!*”, itt meg „*fel!*” szerepel!

*hinnászé, nászá* (nún, szín, alef) ige *nifal* infinitivusa, tehát ismét *nem imperativusa*, amely így lenne: *hinnászóú!* A fordítás tehát egyszerűen ennyi: „*Fel-emelkedik a földnek bírása*”. Eddig „*kijelentő módban*” beszélt a szentíró, most a kérelem hangján folytatja: *háséb* (*hifil imperativus*): „*fizesd meg...*”

19. v. „*Amikor megsokasodik bennem aggodalmaskodásom: Vigasztalásod gyönyörködteti lelkemet.*” — Ebben a versben a héber szöveg szerint többes számban kell beszélnünk: *börób szarappaj bökiröbbi*: *megsokasodnak bennem aggodásaim*. A *szarappáj*-t többes számban fordítja a Bizottság a 139. zoltár 23. versében. — *tanchúmeká jósaasóú nafsi*: *vigasztalásaid gyönyörködtetik lelkemet*. A *jósaasóú* ritka igealak, *pilp*: impf.-sin, ain ain-gyökből.

Hooght szövege ez: „*In multitudine dubitationis meae in medio mei, consolationes tuae oblectarunt animum meum*”.

Vulgata: „*Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo: consolationes tuae laetificaverunt animam meam*”.

Angol: „*In the multitude of my thoughts within me thy comforts delight my soul*”.

Német: „*Ich hatte viel Bekümmernisse in meinem Herzen; aber deine Tröstungen ergötzen meine Seele*”.

20. v. „...nyomorúságot szerez törvény által.” A romlottság ítélőszéke nem a törvény alkalmazásával szerez nyomorúságot, hanem a törvény megkerülésével, vagyis csalfa módon, a törvényesség látszatával. Ezért megfelelőbb ez a fordítás: „...nyomorúságot szerez a törvény színe alatt” (aléj chók).

## 109. zsolttár.

2. v. „bűnösnek és alattomosnak szája...”: pi-rásá úpi mirmáh. Nem személyről van szó! rásá: gonosz, elvetemedett, istentelen, joggatlan, igazságtalan, — persze, mint melléknév! Mirmáh: csel, csalás. — Helyesen így fordíthatunk: a gonoszszágnak és a csalásnak szája felnyílt ellenem.

„beszélnek rólam” — itti: velem, mecum, tehát „beszélnek velem”. A 21. versben már jól fordítják.

3. v. „...vettek körül engem” (szöbábúni qal pf., tehát lehet múlt időben fordítani: vettek körül), de a mondat másik része: „és ok nélkül harcoltak ellenem” — helytelen, mert a vajjilláhamúni nif. impfiban áll, tehát „harcolnak ellenem”.

4. v. „ellenkeznek” — fölé nem három, hanem csak két (\*\*) csillag kell.

Az 5. vers alatti cím: „Az átokkivánások” helyett elég ennyi: „Átokkivánások”.

7. v. „jőjjön” helyett „jőjjön”.

10. v. „romjaik között keresgéljenek, nem pontos és nem világos fordítás, csak a jegyzetben adott magyarázattal tartható.

11. v. „fáradtságos szerzeményét” — helyett jobb „munkájának gyümölcsét” (jőgió, alapszó: jőgia: labor).

20. v. „Ilyesmi az Úrnál vádlóimnak bére, akik rosszat beszéltek ellenem”. Hiányos és erőltetett fordítás! — A zót-ot így fordítom (tekintettel az előzményekre): ugyanez. A „méet Jahwäh”-t: az Úrtól; „al-nafs”: lelkek ellen. Az egész: „Ugyanez legyen az Úrtól vádlóimnak bére, akik rosszat beszéltek lelkem ellen”. — A különböző fordításokban ezeket találjuk: vom Herrn — wider meine Seele; from the Lord — against my soul: para kiuriou — kata tész psüchész mou.

Szép fordítás a 24—25. vers.

29. v. „mint köpenybe” — helyett találébb, határozottabb így fordítani: „mint egy köpenybe” (básöttám).

30. v. „és sokaság” — helyett „és a sokaság”.

## 137. zsolttár.

Főcímnak ezt adta a Bizottság: „A Babilonban számkivetettek éneke”. Vagy ezt kellene helyette: „A Babilonban élő számkivetettek éneke”, vagy pedig: „A Babilonba számkivetettek éneke”. — Egyébként nem következetesek, mert a szövegben (bár helyesen) nem Babilont, hanem mindkét helyen Bábelt írnak.

2. v. Kimaradt a „bötókáh” fordítása, amit pedig rendre fordítanak a különböző szövegek: „en mesó aütész”, in medio eius; in the midst thereof. Megnyugtató az, amit Köhlernél olvasok: „in many cases tók loses its stress, therefore bötók: bö” (1021. l.).

3. v. „kifosztóink örömet”: vötóláhlénú szimcháh. Szöveghebb ez a fordítás: „sír-batevőink vígasságot”, ti. követeltek tőlünk. A vígasság „cselekedetté” vált öröm!

Hiányzik a sorszám (9) az utolsó vers elől!

Egyébként az egész zsolttár kimagaslóan szép fordítás!

Dr. Gál Lajos

Jegyzet: Használt művek: 1. Kittel-féle kritikai szöveg. — 2. Septuaginta. — 3. Vulgata. — 4. Köhler héber—német—angol szótára. — 5. Hooght héber—latin bibliája. — 6. Reineccio héber—latin exegézise, szótára. — 7. Angol—német fordítások.

Hézagpótló művet jelentetett meg a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, amikor ennek az évnak a tavaszán közreadta Antalffy György és Halász Pál egyetemi tanárok Társadalom, állam, jog című művét. A mű megkísérli szintetikus összefoglalását adni annak, amit más néven a marxista állam és jogelmélet alapkérdéseinek nevezhetnénk. Hazánkban ez az első kísérlet arra, hogy összefoglalóan bemutassa és feltárja az államnak, a jognak és a róluk szóló tudományoknak a törvényszerűségeit. A mű éppen azért tarthat számot érdeklődésünkre, mert a társadalommal, az állammal és a joggal kapcsolatban olyan alapvető ismereteket közöl, amelyek lényegesek minden olyan állampolgár számára, aki tudatosan él benne a szocialista társadalomban és őszintén munkálja annak építését.

A mű a következő fejezetekben tekinti végig a problémát: 1. Társadalom és állam. E címen a társadalom kialakulásának és az állam keletkezésének a kérdéséről szól, majd ismerteti és bírálja az állam keletkezéséről szóló nem marxista elméleteket. Részletesen feldolgozza a marxizmus klasszikusainak a társadalom és az állam összefüggéseiről, az állammal a társadalomban betöltött funkciójáról szóló tanításait. A 2. fejezet az állam történelmi típusairól és formáiról szól és részletesen elemzi az államtípus és államforma fogalmát, majd a különböző kizsákmányoló államtípusokat és államformákat dolgozza fel. A 3. fejezet a szocialista államról szól. A szocialista állam lényegének és fogalmának a meghatározása után részletesen elemzi a szocialista forradalomról és a szocialista államról szóló tanítást, a szocialista államnak ösztönei szocialista állammá való fejlődését, valamint a szocialista állam általános és közös vonásait. A 4. fejezet a társadalom és a jog kapcsolatával foglalkozik. Megállapítja a jog lényegét és fogalmát, és feldolgozza a rabszolgatartó, a hűbéri és a burzsoá jogtípus és jogrendszer lényeges vonásait. Az 5. fejezet a szocialista társadalom jogviszonyaival foglalkozik, a 6. fejezet a jogforrás és jogalkotás, valamint a jog érvényesülése kérdéseit fejtegeti, a 7. fejezet a szocialista jogrendszer ismertetését, feldolgozva ebben a jogszabályok rendszerezésének emléleti kérdéseit, a különböző jogágakat és jogtudományi ágakat. Végül a 8. fejezet összefoglaló módon veti fel a „Társadalom, jog, erkölcs” kérdését. A kötetet a tárgyra vonatkozó szakirodalom jegyzéke, jól használható tárgymutató, valamint orosz és francia nyelvű összefoglalás egészíti ki.

A kötettel kapcsolatban a szerzők dicséretére emeljük ki, hogy a széles és nemegyszer bonyolult összefüggéseket magába foglaló témát világos, jól áttekinthető rendszerben, közérthető, egyszerű stílusban és nyelven dolgozták fel. Azt gondolom, a legtöbbet mondjuk akkor, ha az olvasók részéről igazoljuk szerzőknek az előszóban kifejezésre jutó óhajának a megvalósulását: „Ahhoz, hogy népünket valóban megtanítsuk szocialista módon élni, dolgozni és gondolkodni, a szocialista kultúrát megteremteni, szükséges kiegészítő a jogi kultúra is. Az ehhez vezető úton szerény lépést jelent e mű, amely nemcsak a szakemberek, nemcsak a jogot tanulók, hanem mindazok számára kíván tájékoztatást, segítséget adni, akik érdeklődnek a társadalom, az állam és a jog elméleti kérdéseiről.”

Jánossy Imre

## A Prágai Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottságának ülése

A PKB Tanácsadó Bizottsága június hó 4—9. napjain tartotta ülését Prágában az „International” grand hotel helyiségeiben. Egyházi lapjaink részletes tudósításokat adtak külső menetéről és lényegesebb eredményeiről; ezeket elismételgetnünk nem kell. A Teológiai Szemle most közli vagy ismerteti mindazokat a hosszabb lélegzetű tanulmányokat, amelyek a megbeszélés teológiai alapjait nyújtották, tanácskozásaihoz a gyakorlati iránymutatásokat adták. A bevezető sorok feladata nem lehet más, csak az, hogy néhány hét távlatából egy-két továbbmutató megjegyzést fűzzön a tanácskozáshoz és az itt közölt anyaghoz. A konferenciáknak akkor van értelmük, ha mindjárt magukon túl mutatnak, előre. A júniusi tanácskozások fő célja az volt, hogy megbeszéljük a prágai mozgalom eddigi, legutóbbi eredményeit, fölmérjük a tenni-valóinkat a jelenlegi nemzetközi egyházi és politikai helyzetben és előkészítsük a II. általános keresztyén békevilágkonferenciát az 1964. esztendőre. A nagy nemzetközi kérdések egész sora vár még megoldásra; amíg nincsenek megoldva, magukban hordozzák vérszes teherként a világháború fenyegető lehetőségét és veszedelmét; hogy csak néhányat említsünk: az atomrobbantási ktsértetek abbahagyása, az új államok kérdése, a német-kérdés, az általános leszerelés nagy feladata stb.

A bizottság három csoportra oszolva folytatta munkáját (I. teológiai, II. nemzetközi, III. operatív), a bizottságok munkájának az eredménye a plenáris ülésen hangolódott egybe, csapódott le a különböző nyilatkozatokban, határozatokban. Az egész ülés munkájában lépten-nyomon érezhető volt, hogy a „világban” időközben nagy dolgok történtek. Az I. általános keresztyén békekonferencia és a múlt évi Karlovy Varyban tartott tanácsadói bizottsági üléshez képest azt mondhatjuk, hogy a megbeszélések lényegesen nyugodtabbak voltak: nyugati munkatársaink — bocsánat a kifejezésért, nincsen benne semmi fölényszerítés — „fejlődtek”. Fejlődésüket (beszélgetéseim alapján) a következő okokban látom: a) a „koexistencia” gondolatának hódítása, b) a nyugati világban megmutatkozott számos nehézség, c) a római katolikus keresztyénségben, sőt magában a Vatikánban is megerősödött a béke ügye, d) végül, de nem utolsóként: a „prágai gondolat” is érlelődött, hódított.

E sorok írója a teológiai bizottságban vett részt, nincsen tehát közvetlen benyomása a többi bizottságok munkájáról. Nem mondható el ennek a bizottságnak a tárgyalásairól, hogy minden tekintetben kielégítőek voltak. Ebben semmiképpen sem a két kitűnő bevezető előadás volt a hibás — a Casalís inkább teológiai, a Parijszkij inkább gyakorlati javaslatokat tevő előterjesztése —, hanem a bizottság tagjainak a gondolkodásában megmutatkozó teológiai különbségek és egy bizonyos mértékig a fölkészületlenségük. Milyen jó lett volna pl. a két előadást két héttel előbb szövegében megkapni és mindjárt a tanácskozással kezdeni. Igaz, hogy akkor meg elvesztettük volna a két melegszívű előadó személyes bizonyágtételének alig pótolható varázsát. A teológiai különbségek lényegét a következőkben lehetne elmondani. Voltak, akik nagyon fontosnak tartották, hogy a teológiai megszólalásunk „tisztá muzsika” legyen és a mozgalom mentesüljön a szekuláris történetfilozófia vádjától, mások viszont — különböző típusban — annyira hangoztatták a gyakorlatiasságot, hogy nem egyszer kellemetlen ízű kifakadásokat hallattak a „tisztá muzsika” teológusai-

val szemben. Holott az lenne éppen a teológiai bizottságnak a feladata — melyik másiké, ha nem ezé?! —, hogy megbízható, ökumenikusan elfogadható, bibliailag megalapozott teológiai bázist adjon a nyilatkozataink alá: nem olyan bázist, ami utólag készül a nyilatkozatok alá, hanem olyat, amelyből természetesen következnek és szilárdan kiépíthetők a gyakorlati következtetések. Semmire sem lesnek jobban a keresztyén békemozgalom ellenségei, mint arra, hogy a mozgalom teológiáját „történetfilozófiának”, gyakorlati javaslatait pedig „szovjet propagandának” mutathassák föl. Az eschatologia kérdése volt az a terület, amelyen polarizálódtak az ellentétek. A „tisztá muzsika” képviselői úgy gondolták, hogy lehetetlen a bibliai eschatologia nélkül jó, időszerű bizonyosságot tenni; ha ebben a kérdésben világos hangot ütünk meg, nem érhet bennünket a „történetfilozófia vádja”; vagy hogy még mélyebben fogalmazzuk meg: a helyes szemszögből nézzük mostani sürgős feladatainkat. Mások viszont az ún. „realizált eschatologia” ilyen vagy olyan típusa alapján a direkt praktikizmus irányában szerettek volna haladni. Így — bár a teológiai bizottságban nagyon sok jó gondolat, javaslat hangzott el — a bizottság egésze úgy oldotta meg feladatát, hogy rábízta az elhangzott gondolatok egyeztető megfogalmazását egy négytagú albizottságra Bujevszkij (SZU), Ritschl (USA), Schröder (NSZK), Pákozdy (Magyarország). Ez a bizottság a szünetekben alapszöveget készített, a teológiai bizottságban is csiszolgattak rajta, végül a plenáris ülés kibocsátotta, egy másikkal, a koexistenciáról szólóval együtt. Érdekes, hogy éppen a „tisztá muzsika” teológusai védtek meg a „koexistencia” fogalmát attól, hogy keresztyén kézbe kerülve egyháziilag átfestődjék utólag valami teológiai „alépitmény” révén; rámutattak arra, hogy ez nem egyházi alkotás, megvan a politikai tartalma és következménye; az egyházak „lekésték” e fogalom megalkotása tekintetében; az immár a nemzetközi jog területén tisztázódik egyre tovább (Vogel, H. Müller contra Ullmann). Az is megmutatkozott a teológiai bizottság megbeszélésein, hogy az előző konferenciák és tanácskozások már mily sok jó gondolatot fölvetettek, amelyek részben feledésbe mentek (bár őrzik őket a PKB dokumentumai), részben pedig egyik-másik hozzászóló újként ad elő. Vigyáznunk kell nagyon arra, hogy mögéje ne csússzunk az eddigi eredményeinknek.

Prágába utaztunkban is, a konferencia kezdetén is nem egy beszélgetésben előkerült az a gondolat: nem szabad félnünk a radikális döntésektől, mert különben „még Róma is megelőzhet bennünket”. Cum grano salis nagyon is jogosult kijelentés. Hiszen a legutóbbi tanácsadói bizottsági ülés óta (Karlovy Vary) a béke, a békés együttélés, az általános leszerelés ügye viszonylagosan a római katolikus egyházban lépett leannyaggyobbat előre. Ugyan ki merte volna közülünk a PKB mozgalmánál megindítása idején remélni, hogy öt év múlva Rómában megjelenik majd XXIII. János pápa békeenciklikája. Nem tartozunk ennek a maga nemében igen tiszteletre méltó, a béke és a békés együttélés ügye szempontjából igen nagy horderejű enciklikának a fönntartás nélküli rajongói közé, mégis nagyon örülünk neki. Mint teológusok azonban nemcsak a béke és a békés együttélés ügyében tett, valóban „frontáttörő” jellegű nyilatkozatait értékeljük (ezt tette a tanácsadói bizottság is), hanem számontartjuk az enciklikában kifejtett természetjogi teológiai alapokat is, tudva azt, hogy azokról az alapokról korábbi, más pá-

pák által kiadott enciklikák egészen más politikai és társadalmi következtetéseket bontakoztattak ki. Ez a kérdés a plenáris ülésen is fölta madt és magyar javaslat alapján vált a nyilatkozat szövege ha nem is bárátságtalanabbá, de teológiailag óvatosabbá. Ez a fenntartásunk semmiképpen sem zavarta azt az osztatlan örömmüket azért, amit a béke ügyének sikere a római katolikus egyházon belül előre haladt, amit ez az enciklika a nemzetközi feszültség feloldása és a haladó eszmék útjának megkönnyítése érdekében tett. Éppen ezért gyászunk a béke-pápa elhunya fölött mélységes, egy és oszthatatlan volt. Beszédes példája volt ez annak is, hogy az emberiség nagy létkérdései a legkülönbözőbb keresztyén felekezetek híveit is közös nevezőre tudják hozni, ha engednek az Evangélium békesség-hírének és béke-parancsának. Megismétem a már elhangzott gondolatot: a római egyházban történt „nagy ugrás” figyelmeztessen bennünket két főfeladatunkra: 1. tiszta és becsületes teológiai alapunkon komolyan tovább kell munkálkodnunk, 2. vigyázzunk arra, hogy mozgalom maradjunk: az élen haladjunk, meg ne előzzön bennünket senki-semmi, mert akkor nincsen értelme a PKB létezésének.

Hromádka záróbeszédében a PKB elmúlt öt esztendejéről adott áttekintést. Úgy vélte, hogy három szakaszról beszélhetünk: az elsöben kíváncsiak voltunk egymásra, tapogatódtunk; a másodikban közelebb kerültünk egymáshoz, egymás megismerése és vitáink által kríziseken mentünk át; úgy érzi, most jön a harmadik korszak, amely megmutatja, hogy túl vagyunk-e az alaprakas válságain. Az a meggyöződése, hogy ebben a harmadik korszakunkban bontakozik majd ki igazán kezdeményezésünk jelentősége, ez lesz az igazi munkánk kezdete. A szavaiban levő beismerést, önkritikát és feladatvállaló reménységet mi is szívből hangsúlyozzuk. Ehhez arra van szükségünk — továbbra is Hromádka gondolatait adva át —, hogy

mélyebbre menjünk az Evangélium ismeretében és a világ ismeretében; mozgalomunknak egyszerre kell mélyülnie és szélesednie.

A keresztyén teológiában nagy változások történe nek és ezt valóban úgy lehet legjobban kifejezni, hogy mélyülés és szélesedés. Egy emberöltővel ezelött az „utópia” és a „rajongás” világába sorolták a teológia területén a béke és az együttélés gondolatát. Az emberiség technikai és társadalmi fejlődése teremtette mai világhelyzetben azt az embert (sajnos, a teológusok között van belőlük aránylag a legtöbb) kell utópistának tekintenünk, aki el tudja képzelni az emberiség jövődjét, a pusztá létét (a jólétét azután végképp nem!) „együtt az atomfegyverrel”, együtt az általános fegyverkezési versennyel, a gyarmati rendszer további eröltetésével...

A tanácsadó bizottság megbeszélésein ezt világosan láttuk. Láttuk feladatainkat is, úgyhogy inkább több bátorságra, mint több új ötletre van szükségünk. Tanulhatnánk abból, hogy 10—15 évvel ezelött hevesen támadott „haladó” egyházi és politikai tételeink — most különösen a kelet-európai teológusokra gondolk — manapság már az Egyházak Világtanácsában és más nemzetközi egyházi testületekben, söt még a római katolikus egyházban is „szalonképesekké” váltak: már szabad beszélni róluk, vagy éppen szövegeikbe is belekerülnek. Több tucat javaslat bizottsági és plenáris megvitatása után megszűletett a II. világkonferencia „címe” is: Az én szövetségem békesség és élet. Ez az öszövetségi bibliai kifejezés azt hirdeti, hogy Isten szolgáit a kegyelmi szövetség nemcsak megajándékozta békességgel és étellel, hanem el is kötelezi öket — a szó legtágabb jelentésében — a békesség és az élet szolgálatára.

Hálásan örülünk az új mérföldkönek a PKB életében, de jó tudnunk: nem állhatunk meg, sietnünk kell, előre, mindig előre. (PLM)

DR. J. L. HROMÁDKA

#### A KERESZTYÉN BÉKEMOZGALOM SORON LEVŐ FELADATAIRÓL

(Dr. Varga Zsigmond fordítása)

I. Mozgalomunk immár néhány éves, így megvan a lehetőségünk arra, hogy kezdeti szakaszunkra és eddigi munkánkra történeti látárból tekintsünk. Az első években az atomfegyverek az egyház közvéleményét nem hozták izgalomba, kevesen fogták csak fel közvetlenül a második világháború után, hogy az atomfegyverek a világtörténelemnek egy új korszakát vezetik be. A veszély nagyságának a tudata csak lassanként született meg, amikor már az atomfegyvereket a nukleáris fegyverek egészítették ki és az is nyilvánvalóvá vált, hogy mindkét hatalmi csoport birtokában van ezeknek a fegyvereknek. Akkor azután megszólaltak azok a hangok, amelyek a keresztyén egyházakat közös cselekvésre szólították fel e fegyverek megsemmisítése, további nukleáris kísérletek megszüntetése és a teljes lefegyverzés biztosítása érdekében. Evanstonban 1954-ben az Egyházak Világtanácsa is fogadott el hasonló nyilatkozatokat. De még évekig tartott, míg az egyházak kezdték felismerni tulajdon felelősségüket.

Vajon valóban ráébredtek erre a felelősségre az egyházak? Az egyházak közvéleménye ma kétségtelenül jobban hozzáférhető azoknak a hangoknak a meghallására, amelyek a keresztyéneket ennek a nagy küzdelemnek az élére szeretnék állítani. De a Keresztyén Békekonferencia keretében folytatott munkánk során sem ringathatjuk magunkat ábrándokba. Meg kell vizsgálunk, hogy vajon gyülekezeteink és tagjaik nem csupán a nagy veszély ijesztő voltára ébredtek-e rá; vajon milyen a helyzet a keresztyéneke széles köreiben, lehet-e bizakodnunk abban, hogy a keresztyén-ség szava ebben az ügyben hathatós és eredményes lesz?

Tudatára ébredtünk annak, hogy valóságosan szolidárisak vagyunk minden igazi békemozgalommal, amely különböző országokban, különféle politikai és

társadalmi körökben indult meg — akár hívök, akár nemhívök is a hordozói. Az evangélium szüntelenül és sürgetően küld bennünket a szenvedő, veszélyben levő, tévedező vagy hajótörést szenvedett emberhez. Aki vallást tesz az evangéliumról, az minden olyan ember igyekezetét támogatja, aki oltja a tüzet, aki embereket ment árvíz vagy földrengés idején. Elmegy a betegekhez ott is, ahol járvány pusztít s felajánlja segítségét és együttműködését mindenkinek, aki kész a segítségre. Azonban nem magától értetődő az a szolidaritás, amelyet a szenvedő és dolgozó emberrel vállalunk, akár keresztyén, akár nem. Újra és újra azt állapítjuk meg, hogy az átlag-keresztyének felébredéséért folyó küzdelemüket behatóbban kell tovább folytatnunk, ha szívünk és lelkünk mélyén egybeköt bennünket Jézus Krisztusban való szolidaritásunk. E tekintetben sem ringathatjuk magunkat hamis ábrándokba, még legszűkebb munkaközösségünket illetően sem. Az első években is tapasztaltuk, hogy még egynéhány alapvető teológiai nézetben sem értjük világosan egymást. Ez bizonyára hasznos felismerés. Mozgalom vagyunk s mint ilyen, nem állunk egyhelyben, hanem minden újabb alkalommal közelebb kerülünk egymáshoz és jobban tisztázzuk álláspontunkat. Rendeltetésünk itt nem az, hogy a legsúlyosabb teológiai és ekkleziológiai különbségeket megoldjuk, amilyenek pl. az egyház és lényege, a sákramentumok és hatékonyaságuk. De köteleaségünk újra meg újra megköszérelni, hogy az evangélium mélységében találkozzunk és itt, a hit mélységében nyújtsuk egymásnak a kezünket, minden köztünk levő különbség ellenére. Teológiai munkacsörtünk előtt nehéz és felelősségteljes munka áll: mindig újra és újra küzdenie kell közös alapvetésünkért, a hit és bizonyásgátétel kiindulópontjáért.

En magam szakadatlanul gondolok azon, hogy mi köt össze bennünket és miben érthetjük meg egymást. A köztünk levő különbségeket nem akarom figyelmen kívül hagyni. De felteszem, hogy két ponton teljesen megértjük egymást és valóságos egységre tudunk jutni. Az első az a bizonyágtétel, hogy a Názáreti Jézusban Ábrahám, Izsák és Jákób Istene jött el mindnyájunkhoz (de az egész világhoz is!) szent szeretetének teljességében. Az egyházi, liturgikus és sákramentális alkat kérdésében lehetnek köztünk különbségek, de hitünk forrása, a Názáreti Jézus, az életünkben jelenlevő Isten, mindnyájunk számára közös. Itt van az a forrás, amelyből valamennyien iszunk s itt a Szentléleknek az a gazdagsága, amelyért mindnyájan könyörgünk. Mostani gyűlésünk alkalmával is arra kell törekednünk, hogy ennél a forrásnál találkozzunk, hogy valóban az éle tiszta vizét igyuk és hogy közösen nyújtsuk ki kezünket a Szentlélek ajándékaiért és gyümölcseiért.

A második olyan pont, amelyben valamennyien egyek lehetünk, az az ember, akihez küldettünk. A Názáreti Jézus a tehetetlenségben, bűnben, vágyaiban és reményeiben élő ember után indult el. De ebbe a világba is úgy jött el, mint Isten királyi uralmának a megtestesülése, ennek a királyságnak az eljövetele hirdette meg s tanfolyainak az ezért könyörgő imádság szavait adta az ajkára. Nekünk is az a legfontosabb, hogy az egyes hívők lelkében ott éljen annak az örvendő tudata, hogy Isten királyi uralma Jézus Krisztusban már itt van köztünk s hogy ebben a világban már láthatóvá válik jelenlétének a visszfénye. Munkánk a mai világban élő emberért folyó küzdelem, hogy olyan légkört biztosítsunk az emberek között, amelyben sikerrel jár, közéleti képviselőinknek és államférfiainknak a békéért és a népek megbékéléseért folytatott küzdelme. Tárgyalásainkban a mai emberről fogunk eszmélni s azokról a politikai és szociális, erkölcsi és lelki nehézségekről, amelyekben a mai társadalom benne él. Mielőtt még rátérnénk a nemzetközi kérdésekről és veszedelmes eseményekről folytatódnó vitákra, előbb az lesz a célunk, hogy kölcsönös közösségvállalásban (ismétlem: az evangélium világosságában) tegyük tudatossá az emberi nehézségekben és reményegekben fennálló szolidaritást, amely az egyházak, felekezetek, szociális, politikai és kulturális rendszerek határain túl van. Ki kell kerülnünk közben különféle félreértéseket is. Ha arra a két pontra koncentrálnunk, amelyekben egyek lehetünk, akkor azt is felismerjük, hogy a megegyezés és a kölcsönös megértés nem egyszerű feladat és az evangéliumért, valamint a mai ember helyes megértésért folytatott igyekezetünkben nehéz munka vár reánk.

II. Újra meg újra szorongat az a kérdés, hogy vajon elértük-e a kölcsönös bizalomnak és megértésnek azt a légkörét, amely nélkül elképzelhetetlen a hatékony és eredményes munka. Lehet, hogy olykor időről időre fontos teológiai, politikai és nemzetközi kérdésekben is eltérések lesznek közöttünk; de nincs veszve semmi, ha teljes nyíltsággal és bizalommal beszélgetünk egymással. Mozgalmunk nem ravasz taktikázásra épül. Nem kívánjuk a munkatársakat ügyes taktikázással odajuttatni, ahova ők nem akarnak eljutni. Ezért alapelveink közé tartozik az, hogy addig beszélünk, hallgatunk, magyarázunk, addig igyekszünk a másikat újra meg újra megérteni, amíg csak egy értelemre nem jutunk. Bizonyos technikai és szervezési kérdésekben zárulhat a dolog szavazással is, azonban a lényeges, alapvető akciókban az a hivatásunk, hogy — ha gyakran megerőltető módon is — belső megegyezést érzünk el s így szilárdítsuk a bizalom légkörét. Nem politikai parlament vagyunk, amelyben a taktika sokszor nagy szerepet visz. Hívó emberek testvéri közönsége vagyunk, akik egy közös akcióra egyesültek egymással s akik közül mindegyik teljes becsületességgel és igazlelkűséggel tartozik a másiknak. Szükséges, hogy ki-ki közülünk kérdezze meg önmagától: vajon igaz, tiszta nyíltsággal, ravasz taktikázás nélkül fog-e neki a munkának, minden olyasféle törekvés nélkül, hogy csalárd eszközökkel érje el a célját. Ki-ki közülünk kérdezze meg önmagától, hogy va-

jon készek vagyunk-e munkatársainkat valóban bölcs és lelkileg tiszta okokkal győzni meg a magunk álláspontjáról?

III. Ezzel jutunk el mostani ülésezésünk voltaképpen témájához. Tárgyalásaink középpontjában a koegzisztencia, a népek békés együttélésének kérdése áll. Teljes körültekintéssel feltételezzük, hogy a felelős államférfiak lelkiismeretükben és népük előtt készek megtenni mindent egy világkatasztrófa elhárítására. Ismerjük a jelenlegi világfeszültség valamennyi rejtett forrását: a német kérdést, a Kínai Népköztársaságnak a nemzetközi közösségben való részvételét, a teljes lefegyverzést, a nukleáris fegyverekkel folytatott állandó kísérletezést, az arab világban folyó zavargásokat, a Latin-Amerikában jelentkező nyugtalanságokat, Kuba biztonságának a kérdésével együtt, a délkelet-ázsiai viszonyok konszolidálatlanságát és így tovább. Viszont az is igaz, hogy sok jele mutatkozik a kulturális együttműködésnek. Örülünk minden olyan akciónak — tudományos, irodalmi, kozmikus téren és a sport területén —, amely erősíti a mai hatalmi csoportok határain túlmenő együttműködést. Örvendő figyelemmel hallgattuk azt, ami Addisz Abeában történt az Összafrikai Konferencián, a legmagasabb szinten. A mai nemzetközi élet negatív jelenségei nem nyugtalaníthatnak bennünket. Bölcseséggel és türelemmel kell rögzítenünk a világhelyzet enyhülésének — akár legcsekélyebb enyhülésének is! — minden lépését és minden jelét. Mégis tudatában vagyunk annak, hogy a békés együttélés kérdése rendkívül súlyos politikai és gazdasági, kulturális, erkölcsi és lelki kérdés. Ha belátható időn belül sikerülne is diplomáciai megegyezést elérni minden vitás kérdésben, ha nagyméretű létrejönne is a lefegyverzés és a nukleáris fegyverek megsemmisítése, ha az Egyesült Nemzetek Szövetsége a nemzetközi élet tekintélyes és hatékony szervevé válnék is, az alapvető kérdés még akkor is hosszú időre a beszélgetések és az akciók tartós tárgya maradna: ti. a különböző hagyományú, más-más kulturális fokon levő, a gazdasági jólét más-más fokán élő, faji hovatarthatóságuk és ideológiai felfogásuk szempontjából is eltérő népek közti valóságos koegzisztencia. Ezért emlékeztetem magunkat arra, hogy nézetem szerint ez a Keresztyén Békekonferencia nagy, mondhatnám: történelmi feladata. Kezdetől fogva tudatában voltunk annak, hogy ez így van. De minél régebben végezzük munkánkat, annál világosabban ismerjük ezt fel. Semmiképpen sem engedhetjük magunkat félrevezetni az által a nézet által, hogy nem lesz többé értelme munkánknak, amint a világkatasztrófa veszedelme megszűnik. (Mindenesetre mondottam már, hogy a veszély még egyáltalában nem múlt el.) Nem szabad nyugtalanítania bennünket annak a benyomásnak sem, hogy más nagy bekecszervezetek (a Béke-Világtanács, az Egyházak Világtanácsa, a II. Vatikáni Zsinat) jóval hatékonyabb eszközökkel avatkoznak bele a világ közvéleményébe s a mi munkánkat árnyékba borítják. Azt hiszem, hogy maradandó munkánk és tartós küldetésünk éppen a koegzisztencia kérdésében van. Itt mindenesetre ez előtt az alapvető kérdés előtt állunk: mit értünk koegzisztencián.

Ökumenikus tapasztalataimból tudom, hogy még felelős egyházi munkatársak is csak vonakodva használták ezt a kifejezést, sőt: sokan közülük nem szívesen beszéltek a hidegháború megszűntetéséről. Azt állították, hogy elvégre is a világ nem állhat meg, hogy a világszerte folyó versengés útiából nem lehet kitérni, tehát a hidegháborút nem lehet teljesen elfojtani és nem lehet a koegzisztenciát a világ jövőjének fejlődése szükségszerű feltételül elismerni. Az utóbbi időkben eleven vitát hallottunk arról, hogy lehetséges-e az ideológiai koegzisztencia; sőt, hallunk olyan hangokat is, hogy a népek közti koegzisztencia nem jelenthet koegzisztenciát az emberi társadalom felépítéséről, a szabadság, a jog és az igazság szociális és politikai feltételeiről, az osztályharc és az emberi társadalom dialektikus fejlődése kérdéseiről vallott alapvető ideológiai nézetekben. Hasonló nézetekre bukkanunk egyes keresztyén körökben is: ezekben olyan

hangok szólalnak meg, hogy nem lehetséges a megbékélés és az együttélés az ateista társadalommal vagy egy ateista állammal, nem is szólva itt a polgári-demokratikus társadalom széles köreiben elterjedt ama nézetről, amely a kommunista államokban halálos ellenséget lát és óv minden olyan kísérlettől, hogy lemondjanak az ellenük folyó kíméletlen harc mindenféle: hatalmi-politikai, katonai vagy akár tudományos eszközéről. Mindezeket a tendenciákat és nézeteiket számításba kell vennünk mostani ülésezésünk alkalmával. Szükséges lesz részletesen szólni arról is, hogy mit értünk a „koegzisztencia” szón és hogyan akarunk érte dolgozni. Ez a kérdés csak most válik igazán teljes terjedelmében akuttá. Felteszem, hogy e kérdés helyes megértéséért folytatott küzdelmeinknek most nehéz időszakába értünk el, nehéz szakaszába a helyes megoldásra és helyes utak megtalálására való igyekezetünknek a tekintetben, hogy a koegzisztenciát hogyan kell alkalmaznunk az egyház életének a körében, de különösképpen a nemzetközi kapcsolatok területén. Azt várjuk, hogy mozgalmunk minden egyes tagja saját tapasztalatai alapján mondja meg nekünk: hogyan érti ebből a szempontból a mai szituációt és hogyan válik lehetségessé az, hogy a részletekbe menően is együtt dolgozzunk a békés együttélést.

A konferencia tagjait talán meglepik ezek a megjegyzések. Hát nem a koegzisztencia kérdésével foglalkozunk már évek óta? Nem ez úgy körüli fáradozásainkra összpontosult egész eddigi munkánk? Igen is, meg nem is. Eddig elsősorban a lefegyverzés és a tömegpusztító fegyverek megtiltása voltak a fő kérdéseink. Abban a meggyőződésben folytattuk munkánkat, hogy a békés együttélés feltételei automatikusan biztosítva vannak, ha túl vagyunk a háborús katasztrófa veszélyén. De a dolog nem így áll. Ma már vannak a világban olyan nézetek, hogy mindent meg kell tennünk ugyan az atomháború megakadályozására s hogy a nagyhatalmak ebben a kérdésben valószínűleg megegyezésre is jutnak. De ugyanakkor felőls államférfiak szájából — vagy legalábbis politikusok és a közvélemény más képviselői szájából — azt halljuk, hogy annál nagyobb elszántsággal válik majd szükségessé minden gazdasági, pénzügyi, lélektani és propagandaeszköz felhasználása abból a célból, hogy a másik oldalt engedékenységre, meghátrálásra bírjuk. Ez azt jelenti, hogy tökéletesíteni kell a hidegháború fegyvereit s hogy a világ jelentős részének a közvéleményét meg kell nyerniök a maguk tábora számára. Ennek a stratégiának már mutatkoznak is a jelei. Nem mondhatjuk azt, hogy alábbhagyott volna a lélektani háború, amely időről időre — rendkívül rafinált alakot ölt. Időnként a másik tábor — vagy legalábbis egy része — rendszeres gyengítésének a stratégiája a kulturális és sportrendezvények, illetve kapcsolatok területére is benyomul.

A koegzisztencia, ahogyan mi értjük és ahogyan mostani ülésezésünkön részletesen fogunk tárgyalni róla, valami egészen mást jelent. Olyan népek kapcsolata, amelyek megpróbálják alkotó tudományos és kulturális, erkölcsi és szellemi, gazdasági és politikai, szociális és nemzetközi munkájuk révén bebizonyítani befolyásukat és igyekezetüket kölcsönös pozitív versengésben megállni a helyüket. A cél az, hogy az emberen és az emberiségen mint olyanon segítsünk, hogy magasabb életszínvonalat érhesen el s hogy minden szellemi erejét és kulturális értékét kibontakoztathassa. Mindaddig, míg a gazdagok arra használják előnyeiket, hogy politikai vagy szociális győzelmet arassanak a szegényeken, anélkül az egyik oldal a másikat tudatosan meg akarja károsítani és gyengíteni akarja, nincs békés és együttműködésben megnyilvánuló koegzisztencia. Inkább az eddigi háborús kísérletek folytatásáról lehet beszélni, még akkor is, ha a pusztító fegyverek közben ki vannak zárva a harcból.

De vajon hogyan lehet a békés koegzisztenciának ezt a diszharmoniaját mindenki javára egyesíteni a mai emberiség politikai-szociális és ideológiai megosztottságával? Nem jutunk itt valami circulus vitiosus-ba, valamilyen zsákutcába? Vajon nem állunk-e éppen

megoldhatatlan feladat előtt? Nem úgy áll-e a dolog, hogy az emberiség története és az emberi társadalomban tapasztalható minden haladás különféle szellemi eszmék, politikai rendszerek és művelődési koncepciók küzdelmének az eredménye? Nincsen-e eleve kudarcra ítélt a mi koegzisztenciáról vallott felfogásunk? Nem válik-e annak az eszközzé, hogy a népek életét minden dinamikájuktól, teremtő erejüktől és szellemi küldetésüktől megfosszuk? Vajon a történelem mint olyan nincsen-e a legszorosabb kapcsolatban, éppen lényegét tekintve, egy eszme győzelméért folytatott küzdelemmel, egy szociálpolitikai programnak, egy kulturális koncepciónak a másik felett való győzelméért folyó küzdelemmel? Beszéljünk egészen kézzelfoghatóan: vajon nem az-e a célja az ún. keresztény, nyugati civilizáció egész körének, legbelső lényege szerint, társadalomjogi és politikai rendje következtében, hogy az emberi társadalomról és civilizációról vallott egész felfogását békés vagy háborús úton rákényszerítse a többi népre? Vajon azok a népek, amelyek a munkásosztály forradalmi harcában formálódtak ki, nem kényszerülnek-e lényegük szerint arra, hogy szociális forradalmi és humanista programjukat lassabban vagy gyorsabban belevigyék az egész emberiség életébe? Milyen mértékig lehet itt valóban békés koegzisztenciáról beszélni? Hogyan illeszthetjük bele ebbe a képbe az ázsiai és afrikai népek vágyát, amelyeknek megvannak a maguk sajátos történelmi tradíciói és megvan a maguk sajátos szellemi struktúrája? Mindezek olyan kérdések, amelyek nézetem szerint nem csupán mostani ülésezésünknek, hanem hosszú évekre szóló munkánknak és más — keresztény vagy szekuláris békecsoportokkal folytatandó, beláthatatlan hosszú párbeszédünknek a tárgyai lesznek. Megismételtem: a keresztényeknek a békés koegzisztenciáért és a népek igazi együttműködéséért végzendő legnehezebb munkája még előttünk áll.

Nem az én feladatom az, hogy bevezetést adjak a megoldáshoz. Olyan feladat előtt állunk itt, amely kollektívánktól hosszan tartó munkát és más csoportokkal való beható tanácskozásokat fog megkövetelni. Én csak két megjegyzést szeretnék ehhez hozzáfűzni. Éppen a legutóbbi időkben halljuk, hogy az amerikai és a szovjet tudósok találkoztak tapasztalataik kiismerésére és munkaeredményeik átadására magának a nukleáris energia felhasználásának a kérdésében is. Ebben az évben a nyugalom napfénye sűt reánk. Olyan korban élünk, amikor minden nép részt vesz azokban a tudományos megfigyelésekben és abban a tudományos munkában, amelynek az egész emberiség szolgálatában kell állnia. Művészek és irodalmárok jönnek össze különböző területekről, hogy együtt tárgyaljanak azokról a kérdésekről és jelenségekről, amelyekben még egynéhány évvel ezelőtt aligha értettek volna egyet olyan spontaneitással, mint ma. Ezt kiégyesítésnek szánom ahhoz, amit fentebb egy sóhajjal mondtam el: hogy ti, az együttműködésnek még a sport területén is mindig állanak akadályok az útjába. A koegzisztencia távolról sem jelenti tulajdon meggyőződésünk, világnézetünk, ideológiánk elvetését. Inkább azt a vágyat jelenti, hogy tulajdon meggyőződésünket és ideológiai határozottságunkat az ember és az emberiség szolgálatába állítsuk. Azután azt jelenti ez, hogy összes belső erőnket, képességeinket, képzettségünket és egész műveltségünket egy célra fordítsuk: arra, hogy belső fölényünket, küldetésünket az egész emberiség javára bizonyítsuk be s hogy a világban ne hatalmi-politikai módon, hanem a szellemi-kulturális vagy a szociális-politikai téren meglevő kvalitásaink révén álljunk meg a helyünket. Hosszú történelmi folyamat az, amelyben az ideológiai különbségek letisztulnak és az igazi emberség síkjában formálódnak.

Második megjegyzésem az: már utaltam arra, hogy a hívő keresztény ember Jézus Krisztus tiszta evangéliumába vetett hitéből semmit sem vehet el és „ideológiai” tekintetben semmiféle más eszmei vagy vallásos képletekhez nem alkalmazkodhatik. A koegzisztencia az ő számára sem jelenti tulajdon hitének és bizonyágtételének valamilyen ellaposítását. De a



hívó keresztyént éppen az evangéliumba vetett hite vezeti el oda, ahol az ember mint olyan önmaga méltóságáért, igazságáért, szabadságáért és magasabb rendű szociális-politikai rendért küzd. Az evangélium egyetemes. Az igazi emberségre irányul és minél tisztább, bensőségesebb, mélyebb a hitünk, annál nagyobb az a vágyunk is, hogy az emberiségnek nemzeti, faji, vallási vagy politikai határain túl szolgáljunk. Ezzel azt akarom mondani, hogy hamis az a nézet, mintha a koegzisztencia tulajdon meggyőződésünk elvetését, megtagadását jelentené, vagy azt a törekvést, hogy saját akarataink és nézeteinket nemháborús eszközökkel rákényszerítsük a másik emberre. A koegzisztencia — lényege szerint — a történelem új korszakának a küszöbén az emberiség egyik magasztos feladatát jelenti. A hívó keresztyéneknek ott kell állaniuk azoknak az első soraiban, akik ezt a feladatot komolyan veszik. Azt kívánom mindnyájatoknak s magamnak is, hogy e tekintetben ki tudjuk mondani a magunk nyomatékos szavát.

Ha ez sikerül nekünk, ti. az, hogy ebben a kérdésben egy lépést előre tegyünk, akkor minden más kérdésben is előbbre jutunk belső egyetértésben s abban a törekvésben, hogy az egész keresztyénségnek szolgálatot végezzünk — fejezte be Hromádka professzor.

Ezután *Casalis* professzor tartotta meg referátumát, amelyet e számunk más helyén közlünk, majd L. N. *Parijszki* korreferátuma következett. Az alábbiakban az ő előadásának lényegét igyekszünk bő kivonatban ismertetni, több más elhangzott felszólalás teológiai summázásával együtt.

#### L. N. PARIJSZIJ LENINGRÁDI PROFESSZOR,

az Orosz Ortodox Egyház képviselője „Isten hosszútűrése az ember iránt” című előadását teológiai előzményekkel vezette be. „Legmélyebb lényegét illetően — mondotta — Isten szeretet (1 Jn 4:8). Az egész keresztyén tanítás a határtalan isteni szereteten alapszik. A szeretet hozta le a mennyből Isten egyszülött Fiát, ez tette őt Emberfiává (Jn 3:13) értünk, emberekért és a mi szabadításunkért. Ez a lényege az inkarnáció dogmájának. A szeretet szolgáltatta ki őt a szenvedésnek és az egész emberiség bűneiért elszenvedet halálnak, hogy »valaki hiszen öbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen« (Jn 3:16). Ez a lényege a kiengesztelés dogmájának...

Az inkarnáció és a kiengesztelés révén a szeretet és irgalmasság Istene minden embernek világosan megmutatta, hogy milyen véghetetlenül drága neki minden emberi élet. Isten Fia nemcsak az igazakért és „barátaiért” halt meg a kereszten, hanem mindenkiért kivétel nélkül (1 Tim 2:6), mégpedig akkor, amikor „elidegenültek és gonosz cselekedeteink miatt ellenséges érzületűek voltunk” (Kol 1:21). Tetszett Istennek a Krisztusban, „hogy az ő egész teljessége öbenne lakozzék és hogy ő általa békítsen meg magával mindent, akár a földieket, akár a mennyieket, hogy békességet szerezzen a keresztfán kiontott vére által” (Kol. 1:19—20). A békeesség isteni fejedelme (És 9:6) senkit sem vetett el magától, amikor „megölte az ellenségeskedést” (Ef 2:16) és békességre hívott el bennünket (1 Kor 7:15), hanem „békességet hirdetett nektek, akik távoliak voltatok és azoknak is, akik közel voltak: ő általa van menetelünk mindkettőnknek egy Lélekben az Atyához” (Ef 2:17—18)...

Az igazi szeretet gyümölcse a türelemben mutatkozik meg (Luk 8:15). Ezt mutatta meg nekünk Isten és a Golgotán is, ahol „hitünk elkezdője és bevégzője”, aki „az előtte levő öröm helyett, nem törődve a gyalázzal, keresztet szenvedett” (Zsid. 12:2). Krisztus keresztje az Isten ember iránt tanúsított szeretetének, legnagyobb szeretetének a jelképe, amely azért jön létre, hogy minden élőtként tökéletesen megbékéltessen Istenrel...

A kereszt két kötelességükre emlékezteti a keresztyéneket. Az egyik Jézus Krisztus türelmének a követése (1 Pt 2:21), az értelmes engedékenység minden ember iránt (Róm 12:18). A másik azt követeli tőlük,

hogy szüntelenül emlékezzenek arra, hogy Isten jósága, türelme és hosszútűrése (Róm 2:4) gazdagságának mindenféle megvetése, amely megcsúfolja Isten Lelkét, a kegyelem Lelkét (Zsid 10:29) és megrontja a békességet (Ef 2:15—16), súlyos véték, Isten Fianak újra való megfeszítése (Zsid 6:6) és Isten rettenetes ítéletét hozza le az emberre (Zsid 10:31).

Tehát a keresztyéneknek mint békességre igyekvő embereknek nemcsak azt kell megmutatniuk, hogy türelmesek az igazságtalansággal és az ellenségeskedéssel szemben, hanem az Isten türelmével való kárhozatos visszaélést is meg kell akadályozniuk azzal, hogy leleplezik az igaztalanságot és kioltják az ellenségeskedés tüzét.

Az emberiséget életre, nem halálra hívta el Isten s nem Isten akarata nélkül van az, hogy az ember „kívánja az életet és szeretne jó napokat látni” (Zsolt 34:12). Minden nép gyűlöli a háborúnak még a gondolatát is a maga borzalmas következményeivel s azzal a lehetőséggel, hogy emberek millióit pusztítja el. A népek békét akarnak és barátságot, testvéri kapcsolatokat követelnek, szabadságra és igazságosságra törekzenek.

Ezek között a jó feltételek között egyenleti az Isten hosszútűréséről szóló helyes tanítás a termékeny párbeszéd útját, amelynek célja a békés koegzisztencia elérése a megosztot emberiség körében, mert ez az emberiség az atomháború lehetséges pusztításától való félelemben és aggodalomban él.

Ez után a teológiai bevezetés után a békére vezető utat az értelmes kompromisszumokban jelöli meg. „A jelenlegi viszonyok közt egyetlen vitás nemzetközi kérdés sem oldható meg másként — mondja —, csak értelmes és értelmes tárgyalások útján... A keresztyéneknek meggyőződéssel kell védelmezniük ezt az eszmét, mert nincs más út az igazságos és tartós békéhez ma az ilyen értelmes tárgyalásokon kívül.”

Mindezekből természetesen következik a leszerelés szükségessége, mivel a pusztító fegyverek halmozása, a „nukleáris elrettentés” és a háború szakadékan való táncolás nagy kisértést jelent s csak növeli a nukleáris világkonfliktus kirobbadásának valószínűségét, nem is szólva arról, hogy a háborús potenciál növelése teljesen terméketlen óriási kiadásokkal jár együtt.

A továbbiakban a hidegháborúval, a német kérdésel, az európai biztonság egyéb kérdéseivel, végül pedig a kolonializmus és a fajelmélet kérdésével foglalkozik. „Keresztyén szempontból nézve — mondja — nem lehetséges semmiféle igazolása a kis és gyengébb népekkel szemben tanúsított ilyen embertelen magatartásnak. Az, hogy a gazdasági és kulturális egyenlőtlenségből hasznot húzunk, épp annyira bűnös, mint ha önző céllal kihasználjuk egy másik ember szükség-helyzetét, vagy megsértünk egy védtelen embert. Krisztusban nincs különbség görög és zsidó, barbár és szkita, rabszolga és szabad ember között (Gal 3:28, Kol 3:11), minden ember és minden nép, akikért Krisztus ontotta drága vérért, egyaránt jogosult az emberi méltóságra, szabadságra és becsületre...

Határozottan el kell ítélnünk a fajelmélet természetellenes agyrémét, amely még számtalan országban mentsvárra talál, így az amerikai Egyesült Államokban is. Ez erőszakot követ el Istennek az emberen levő képén és azt meggyalázza... Az egész keresztyénség lelkiismerete a világ minden népének egyenjogúságát és egyenlő értékelését követeli.”

Az előadás befejező szakasza arról szól, hogy mi a keresztyének feladata a békés együttélés megvalósításáért folytatott küzdelemben. Öröndetes, hogy a béke keresztyén védelmezőinek frontja az utóbbi időben megerősödött. Örülhetünk az Egyházak Világtanácsa ilyen irányú fáradozásainak s a római katolikus egyház új állásfoglalásának, különösen XXIII. János pápa „Pacem in terris” kezdetű enciklikájá konstruk-tív megállapításainak. Remélhető, hogy a II. Vatikáni Zsinat közelgő második ülészaka tovább viszi az első ülészak békés jellegét. „A Keresztyén Békekonferencia egyik legfontosabb feladata az, hogy továbbra is türelmes erkölcsi hatást fejtessen ki az olyan keresz-

tyénekre, akik eddig még nem ébredtek tudatára az egész világ békéjéért viselt felelősségüknek, vagy nem tanúsítottak kellő aktivitást békességszerző kötelességük betöltésében. Mindig emlékeztünkben kell tartanunk és meg kell értenünk, hogy az ember megbékéltetése szolgálatában tanúsított passzivitás súlyosan megkárosítja a keresztyén elhivatást, mert ahogyan az Úr mondogta: „Aki velem nem gyűjt, tékozol” (Mt 12:30) — fejezi be előadását *Parijszkij* professzor.

#### J. N. ONDRA FŐTITKÁR JELENTÉSE

nemcsak az eddigi munka összefoglalását adta, és nemcsak szervezési, technikai kérdésekkel foglalkozott, hanem több teológiai és nemzetközi politikai problémát is tárgyalt. Jelentése első részében a mozgalom helyzetéről szólva megállapította: „Ez ülésre való előkészületünket két lényeges vonás alakította: egyrészt a Názáreti Jézusban adott megbékélés átforgató erejére tett nyomaték, másrészt az a tudat, hogy a próféták és apostolok üzenete bepillantást enged a Jézus Krisztus Atyjának az emberek iránti hosszantűró szeretetébe. Az első nyomaték arra emlékeztet bennünket, hogy a Názáreti Jézusban adott megbékélés az emberek és népek egymás közötti megbékéltetéséért végzett fáradhatatlan munkára kötelez bennünket. Akit belsőleg nem rendített meg a népek közötti mély ellentmondások, előítéletek és ellentétek és aki lelke mélyén nem élte át azt az elkötelezettséget, hogy a legmélyebb ellentmondások legyőzésére is megtegyen mindent, az a valóságban nem hisz Krisztus kiengesztelő munkájában. Aki megértette az evangéliumot, az nem fog vonakodni a legnehezebb akadályoktól, csalódásoktól, vereségektől és sikertelenségektől sem, hanem töretlenül halad tovább, megerősödve és felbátorodva abban a bizonyosságban, hogy Isten hű, hogy Ő tisztogató munkájával szabadságunkat is munkálja, és hogy az Ő hosszantűró iósága bennünket türelmes, kitartó tevékenységre indít. Nem leplezzük a mai helyzet nehézségeit egyes országokban és az egész világon. Nyíltan beszélünk egymással és kölcsönösen erősítjük magunkat az evangéliumnak a megbékélésről és Isten meg nem érdemelt kegyelméről szóló bizonygatótelével.”

E bevezető szavak után a Keresztyén Békekonferencia tanulmányi bizottságainak és az egyes regionális bizottságok által rendezett regionális konferenciáknak eddig végzett munkáját ismerteti. Megállapítja, hogy az egyes országokban folyó regionális munka nagy segítséget jelent a bizottságok teológiai tanulmányi anyagának előkészítésében.

Jelentésének második része az ökömenikus helyzettel foglalkozik. Ebben megemlíti a leszerelésről tartott genfi konzultációt, mely a CCIA patronátusa alatt *Hromádka* dékán kezdeményező javaslatára jött létre. Pozitív hozzájárulást jelentett a békéhez az Egyházak Világtanácsa vezető képviselőinek nyilatkozata a Karibi-tengeri válsággal kapcsolatban. Öröndetes tény az, hogy a Tanácsadó Bizottság jelenlegi ülésén különböző ökömenikus szervezetek megfigyelői is részt vesznek. Elismerő szavakkal szól *XXIII. János* pápa békeenciklikájáról, melynek „egész felépítéséből látható, hogy itt határozott lépésről van szó, amellyel a pápai tekintély pozitív megértéssel fordul a mai világhoz, a keresztyén és a nem keresztyén világhoz, hogy segítséget nyújtson a mai világnak és a mai embernek”.

A főtitkári jelentés harmadik része a nemzetközi helyzetet elemzi. „Ha mi, keresztyének átgondoljuk a béke veszélyeztetésével kapcsolatos kérdéseket, akkor éppen az evangéliumba vetett hitünk arra kötelez bennünket, hogy levonjuk ebből a konzekvenciákat, el egészen a konkrét világi, politikai ügyekig. Alapelvünkhöz híven arra törekszünk, hogy a közérdekű események és viszonyok megbízható ismeretében beszéljünk erről. Tudatában vagyunk annak, hogy a megbeszélte problémák figyelmes tanulmányozása nélkül vagy a levegőben maradunk, vagy pedig propagandisztikus jelszavak és üres frázisok foglyai leszünk.

Az evangéliumi hitből következő felelősségünk arra készlet bennünket, hogy megismerjük a szükséges tanulmányi anyagot, meghallgassuk egymást, közös beszélgetéseinkben elmélyítsük ismereteinket és így megbízható következtetésekre jussunk... Meg vagyunk győződve arról (és e meggyőződésünket csaknem minden ülésünk megerősíti), hogy az evangélium közös alapja megkönnyíti a beszélgetéseket és az evangélium világossága nagy segítséget nyújt ahhoz, hogy eljussunk a mai nehézségek, veszélyek és ellentmondások igazi gyökereiig... A sokszor legyőzhetetlennek látszó akadályok hitünk próbakövei, mivel hitünk éppen az ilyen akadályokon keresztül és abban a harcban növekszik, amelyet gyengeségeinkkel s a külső világ rosszindulatával szemben folytatunk.”

A koegisztencia kérdésében, amely a Tanácsadó Bizottság jelenlegi ülésének alapvető problémája, sürgetően szükséges megteremteni a népek olyan kapcsolatainak alapját, melyekben „a legjobb emberi tulajdonságok szabadon bontakozhatnak ki a szellemi, a gazdasági és a technikai élet területén s amelyekben az egyik nép a másiknak segítséget nyújthat.”

A nemzetközi helyzet enyhülésének és a békés együttélés előfeltételei megteremtésének konkrét lépéseiket az atommentes területek létrehozását, Németország kérdésének békés megoldását, a kolonializmus és neokolonializmus felszámolását, valamint a hidegháború mérgező légkörének megszüntetését jelöli meg.

A főtitkári jelentés negyedik része a második Keresztyén Béke-Világgyűlés előkészítéséről szól. „A Munkabizottság megbízta a Nemzetközi Titkárságot konkrét javaslat előterjesztésére a második Keresztyén Béke-Világgyűlés témájával kapcsolatban. A következő témát javasoljuk: *„Az ember megmentése”*. A Tanácsadó Bizottság teológiai csoportjától azt várjuk, hogy ezen az ülésen gondolja át a javasolt témát az evangélium ama alapveteléből kiindulva (mely a Keresztyén Békekonferencia eddigi teológiai alapját is képezi), hogy Isten Jézus Krisztusban mindent latba vetett az embernek a haláltól való megmentéséért... A Tanácsadó Bizottságnak a teológiai csoportban résztvevő tagjaitól ösztönző javaslatokat várunk a részlet-témákkal és az előadók kijelölésével kapcsolatban. A második Keresztyén Béke-Világgyűlés tematikáján kívül a teológiai csoport munkájától azt várjuk, hogy teológiailag értékelje az egyes bizottságok üléseinek eddigi anyagát és tárgyalja meg az előbb hallott két főreferátumot”. A nemzetközi csoport feladata a teológiai alapvetés alkalmazása a konkrét és időszerű politikai feladatokra; az operatív csoport munkája a második Keresztyén Béke-Világgyűlés adminisztratív előkészítése.

A főtitkári jelentés befejező része megállapítja, hogy „a keresztyén egyházak és az egyes keresztyének feladata a népek megbékéltetésével kapcsolatban nem csökken a mai világban, hanem növekszik. Tudatában vagyunk annak, hogy még mindig elég sok olyan egyház és keresztyén ember van, aki nem ismerte még fel a keresztyének felelősségét a világ jelenlegi helyzetéért. Arra vágyunk, hogy mozgalmunk járuljon hozzá a békéért érzett keresztyén felelősség elmélyítéséhez és egy olyan légkör megteremtéséhez, amelyben az állampolgárok nyíltan, valóban elvszerűen, de közben a bölcs és elkerülhetetlen kompromisszumok iránti érzékelés tárgyainak egymással... Mozgalmunk gyűlései alkalmával, különösen pedig bizottságaink munkatársainak mélyebben és behatóbban foglalkoztunk azzal az üzenettel, hogy Isten megbékéltetett bennünket a Jézus Krisztusban, megszabadított minket a halálfelelemtől és testvérekké tett bennünket. Ő bízott meg minket azzal a szolgálattal, hogy minden embert békére hívjunk, hogy ne becsüljük le restül és közömbösen a háború katasztrófájának veszélyét, amely az utóbbi években fenyegetően jelentkezik, hogy így tőle nyert szolgálattal egészen konkrét feladatokban lássuk: előmozdítsuk a világfeszültség megszüntetését, a hidegháború légkörének eloszlását és tárgyalások számára előnyös légkör megteremtését.”

## A RÓMAI KATOLIKUS EGYHÁZ RÉSZÉRŐL

közvetett kapcsolatkeresés jelének tekinthető az, hogy Janus *Makowski*, a Lengyelországi Keresztyén és Szociális Egyesület főtitkára első ízben vett részt a Keresztyén Békekonferencia tanácskozásán és a Tanácsadó Bizottság ülésén június 5-én „a lengyelországi római katolikusok milliói nevében” köszöntötte a Bizottság tagjait. „Mélyen megindultan fordulok e gyűléshez — mondotta — és veszek részt első alkalommal a hívők egyik nemzetközi konferenciáján, amelyet a békének szentelnek.

— Hangsúlyoznom kell, hogy nem a lengyelországi római katolikus egyház küldöttként vagyok itt. A Keresztyén Szociális Egyesületet, a laikusoknak azt az egyesületét képviselem itt, amely ugyan legnagyobb részben katolikusokból áll, de más keresztyének is tartoznak hozzá...

— Az 1961 júniusában Prágában ülésező Keresztyén Béke-Világgyűlés alkalmával megemlézték, hogy önközött nincsenek jelen a legnagyobb egyháznak tagjai, amely az apostoli bizonyosságtételből származik, a római katolikus egyház tagjai. És kijelentették: „A mi részünkről nyitva van és nyitva marad az ajtó”.

— A Lengyelországi Keresztyén és Szociális Egyesület főként római katolikusokból áll. Néhány hónappal ezelőtt kifejezésre juttattuk, hogy csatlakozni szándékozunk a Keresztyén Békekonferencia munkájához. Mozgalmuk és munkájuk igen fontos a megosztott világ jövődjére szempontjából. Remélem, hogy elfogadják jelentkezésünket.

— Hálásak vagyunk, hogy meghívtak bennünket a Tanácsadó Bizottság eme ülésére. Meg vagyunk győződve arról, hogy *XXIII. János* főpapságának utolsó két esztendeje sok nehézséget megszüntetett és szétfoszlatta azokat az aggodalmakat, hogy a római egyház ellenséges álláspontot támogató a szocialista világgal szemben... Meg vagyok győződve arról, hogy jogom van a lengyel hívők millióit képviselni, mindenek előtt azokat a katolikusokat, akik folyamatosan dolgoznak országuk szocialista jövőjéért... Közösen akarunk dolgozni a béke megvédéséért és megőrzéséért az emberi szívekben. Törekvésünket egyesíteni akarjuk az önkével a békés koexistencia érdekében és azzal a céllal, hogy minden keresztyén, hívő és hitetlen ember, a különböző felekezetek tagjai közös vonásokat találjanak”.

A Tanácsadó Bizottság ülését megelőzően június 4-én délelőtt zajlott le valamennyi résztvevő jelenlétében a prágai Károly Egyetem dísztermében *Nyikodim* érseknek, az Orosz Ortodox Egyház Külügyi Hivatala vezetőjének és dr. Heinz *Kloppenburger* dortmundi egyházi főtanácsosnak díszdoktorrá avatása a prágai Comenius Fakultás részéről. A következőkben díszdoktori értekezésüket ismertetjük.

### NYIKODIM ÉRSEK

beszédében az Orosz Ortodox Egyház ökumenikus tevékenységének jellegéről és fejlődéséről szólt. Visszatekintve a megosztott keresztyénség sok szomorú és tragikus jelenségét mutató történetére, Péter apostol tanítása: „... ragasszatok az atyafiakhoz való hajlandóság mellé szeretetet...” és Pál apostol felhívása: „Az atyafiuji szeretet maradjon meg” alapján kijelenti: „A testvéri szeretetet tekintjük a nem-ortodox testvéreinkkel való viszonyunk alapjának”. Megállapítja: „Az Orosz Ortodox Egyház nélkülözhetetlen része a világ ortodoxiájának, az egy, szent, egyetemes és apostoli egyháznak, amelynek Krisztus az egyetlen feje és amelyet az egy Szentlélek elevenít meg. Szakadatlanul és változhatatlanul őrzi a tant, az apostoli hagyományt és a Szentlélek adományainak a kézrátétel szentségével történő apostoli szukcesszióját.

A más felekezetekkel fenntartott külső kapcsolataiban az Orosz Ortodox Egyház szüntelenül és állandóan a szent ortodoxia dogmatikai és kánoni normáit követi és figyelembe veszi annak a misszióknak tág értelmezését, amellyel a nem ortodox felekezetek irányában

tartozik, valamint azokat az összkeresztyén feladatokat, amelyeket velük együtt kell betöltenie...

... Midőn az Orosz Ortodox Egyház más felekezetekkel való kapcsolataiban a türelem testvéri alapjára támaszkodik, a többi autokefál ortodox egyházakhoz hasonlóan, tudatában van az interkommunió esetleges összekapcsoló jelentőségének a megosztott keresztyénség egységkeresésének bonyolult folyamatában, ha majd erre az egyház isteni fejének, az Úr Jézus Krisztusnak jótetszése szerint elérkezik az idő.

Az Orosz Ortodox Egyház testvéri kapcsolatokat épít ki és az elválaszthatatlan és meglevenítő Szentháromság iránti szeretetben imádkozik az egész világ békéjéért, Isten szent egyházának javáért és mindenek egyesüléseért, valamint az egész emberiség iránti szeretet közös keresztyén szolgálatának kiteljesítésére és megerősítésére törekszik.”

Ez után az elvi megalapozás után nagy vonásaiban vázolja az Orosz Ortodox Egyház kapcsolatait a Cseh Testvéregyházzal — itt *Husz János*, *Prágai Hieronymus*, *Comenius* Ámos János és *Hromádka* dékán nevei jelzik a legfőbb kapcsolópontokat —; az anglikán egyházzal — megemlékezve *Ramsey* Canterbury-i érsek múlt évi látogatásáról az Orosz Ortodox Egyháznál —; az ókatolikus egyházzal és a római katolikus egyházzal. Ez utóbbival kapcsolatban kijelenti, hogy „a római katolikus és az orosz ortodox egyház viszonyában új lapot nyitott *XXIII. János* pápa kormányzása. Ez a vezetés a történelemben először vett fel testvéri kapcsolatokat a római katolikus egyház részéről az ortodox és a kalcedoni zsinat előtti egyházakkal... kinyilvánítva, hogy a római egyháznak az emberiség nyomorúságának leküzdését, mindenek előtt pedig a biztonság szent ügyét és a világbéke megszilárdítását kell szolgálnia. Ezért fogadta el az orosz ortodox egyház azt a meghívást, hogy küldjön megfigyelőket a római katolikus egyház II. Vatikáni Zsinatára”.

Az az ökumenikus szellem, amely az Orosz Ortodox Egyháznak mindig lényeges jellemző vonása volt, „az elmúlt évszázadban egyre több keresztyén felekezetet hódított meg és azt a hatalmas ökumenikus mozgalmat eredményezte, amely a területi ökumenikus konferenciákban, a földrészek egyháztanácsaiban, az Egyházak Világtanácsában és Keresztyén Békekonferenciánkban jut kifejezésre.

Figyelemreméltó ma az az egész keresztyénségben elterjedt eszme, hogy keresni kell a megosztott keresztyénség közeledéséhez vezető utakat a felekezeti egység elérése érdekében. Figyelemreméltó az a ma világosan felismert kötelesség is, hogy a keresztyén világnak szolgálnia kell az emberiséget és az emberi megbékélést. A keresztyéneknek ezt a jelenlegi fő irányát — mint ismeretes — nem kis fáradsággal találták meg. Számunkra különösen jóleső érzés, hogy méltó fogadtatásra talált az Orosz Ortodox Egyház hozzájárulása ehhez a bonyolult és első lépéseiben különösen nehéz folyamathoz azok részéről, akik kezdeményezői voltak ennek az irányzatnak abban a mozgalomban, amely egykor az Egyházak Világtanácsa megalapításához vezetett.”

Ezután röviden ismerteti az Orosz Ortodox Egyház felvételének történetét az Egyházak Világtanácsába. Majd megállapítja, hogy „az Orosz Ortodox Egyháznak jelenleg igaz testvári kapcsolata vannak több nemzeti és ökumenikus egyháztanáccsal, rokonszenvezik az Összafrikai Egyházi Konferencia és a Kelet-ázsiai Keresztyén Konferencia munkájával, valamint egyik alapító tagja az Európai Egyházak Konferenciájának és aktívan részt vesz annak munkájában.

Végül az Orosz Ortodox Egyház kezdetől fogva fáradozik a Keresztyén Békekonferencia munkájának terjesztésén. Nagy jelentőséget tulajdonít a nemzetközi béke, erősítését szolgáló összkeresztyén békemozgalom küldetésének és hisz annak hatásában. Összkeresztyén békemozgalmunkban az ökumenikus szellem gyakorlati megtestesülését látjuk. És bár mozgalmunk közvetlen célja a népek tartós és igazságos békéjének szolgálata, mégis a keresztyén egységet is szolgálja ennek során” — fejeződik be *Nyikodin* érsek díszdoktori előadása.

díszdoktori előadásában, köszönetet mondva a megtiszteltetésért, szerényen kijelenti, hogy ő akadémiai értelemben nem tudós, tiszteletbeli doktorrá avatásában mégis azt látja, hogy a Comenius Fakultás „tudományos szolgálatát úgy érti, ahogyan azt egyedül érteni szabad: minden tudománynak azzal való elszakíthatatlan összefüggésében, amit az életért végzett szolgálatnak lehet nevezni. Ez az összefüggés különösképpen érvényes a teológiára, amely kiváltképpen gyakorlati tudomány kell hogy legyen... A teológia, mint kiváltképpen gyakorlati tudomány, gondoskodik arról, hogy az egyház élő egyház legyen. Az egyház csak a világgal való állandó konfrontálódásában, a világban és a világról végzett szolgálatra való szerető odaszánásában lesz és marad élő”.

Ezzel kapcsolatban hivatkozik a két évvel ezelőtt ugyanitt díszdoktorrá avatott Hans Joachim Iwand bizonyágtételére, amelyen, mint az emberek iránti szeretetről szóló bizonyágtétel, mindig tájékozódhatunk saját utunk keresése közben. Ő egyaránt nyitva volt Kelet és Nyugat, a keleti és a nyugati ember felé. „Szívében élt az együttélés, mert átélte, hogy minden ember ugyanahhoz az emberiséghez tartozik és ezért adottsága szerint az egymással és nem az egymás ellen való élésre hivatott. Ezt nem rajongóan értette. Bibliái felismerésként hirdette. Számára az ateista épp úgy testvér volt, mint a keresztyén. És ő gyakorolta ezt a testvériséget. Ennyiben a „béke partizánjává” lett — és mi mindnyájan arra vagyunk hivatva, hogy ilyen partizánok legyünk. Ha nincsenek már ilyen partizánok, akkor az egyházat az a veszély fenyegeti, hogy már nem az élet oldalán áll és nem veszi komolyan a mást. „Ma, ha az ő szavát halljátok, ne keményítsétek meg a szíveteket”. Az egyházat mindig erősebben fenyegeti a veszély belülről, mint kívülről. Ha elveszti érzékét a ma feladata iránt, elveszti teljhatalmát, amelyből és amelyben egyszül élhet”.

Ezután az egyház institutionális oldaláról szólva Luther nyomán az egyház gyülekezet jellegét hangsúlyozza. „A gyülekezet: laos — az élő Isten élő népe. Azonban ez a gyülekezet sohasem létezik a nélkül, hogy ne lenne szociológiailag fogható és társadalmilag létező valóság is... Az egyház megtartása a világ társadalmi rendszereinek változása közepette nem valami társadalmi hatalmi csoport önfenntartásáért folytatott harcában megy végbe, hanem a meghallott ige iránti engedelmség folyamatában.

Ezért az igehirdetés mindig az aktuális igehallgatásra van utalva. Ez az igehallgatás természetesen nem zárja ki ma a tegnapról és a holnapról való tudást, hanem magában foglalja... Mi, mai emberek az atyákkal egy térben és egy időben vagyunk. A hívők egyháza élő közösség, amely áthidalja az évszázadokat. De csak akkor vagyunk valóban az atyákkal, ha mánkat olyan komolyan vesszük, amint ők vették a magukét. Nem volnának „atyák”, ha nem világították volna meg korukat. A reánk bízott üzenet nem gnózis és az evangélium nem időtlen igazság. Az örökkévalóság a mában válik élő valósággá. Csak akkor állunk az igazi eschatologiai összefüggésben, ha Isten jövője határozza meg konkrétan mai cselekedetünket. Vajon az e világi ember számára is, aki nem keresztyén és nem akar keresztyén lenni, nem függ-e össze a mával való birkózáshoz szükséges erő azzal a látással, amelyet a jövőről alkot magának?

Ezzel a beteljesedett mával az evangélium hírnökei az egyház és a világ határain állanak. Az evangélium igéje „a társadalomban élő emberek beszédének és egymásra hallgatásának sokrétűségébe az Isten kegyelme jelenvalóságát viszi bele” (Iwand). Ezt az ígét a földön élő minden emberrel átértett mély szolidaritásban kell hirdetni, bárhol éljenek is ezek az emberek, akár kik is és akármit gondoljanak is. Az evangélium a keresztyén embert nem bírónak, hanem testvérré teszi, nem a másik ember urává, hanem szolgálójává. Ez azt jelenti: az evangélium az embert az igazi szeretet szolidaritásába állítja. A szeretet több, mint pusztán lojalitás. (Van a vélt „keresztyén” beszéd-

nek egy fatális fajtája: az e világ számára való nyitottságot a diplomatikus elismerés hideg aktusává változtatja. Milyen irgalmas ezzel szemben ez, ami a „Pacem in terris” enciklikában szólal meg!) De milyen gyakran öltözik az ige által diktált lojalitás a hideg fenntartás ruhájába. A szolidaritás, mint szeretet, nem maradhat meg a fenntartásban. Törekszik az igazságra, bátor az intésben, de együtt örül az állammal és a társadalommal, ha ezeknek a területén sikerül valami jó, és aktív segítesre hivatottnak érzi magát; keresd a város javát — ez az az ige, amely a fülébe cseng. És ha imádkozom az államért és azokért az emberekért, akik azt vezetik, akkor azt kívánom, hogy a világnak jól menjen dolga”.

A Keresztyén Békekonferencia munkájában is azt látja döntőnek, hogy a mának a megértése Krisztusban végzett cselekvésre készít bennünket. Ezért van benne az az öröm, a győzelemnek az a bizonyossága, az az optimizmus, amellyel az ún. prágai teológiában találkoztunk. Ismét Iwandot idézi:

„A békesség evangéliumának követekre van szükség, tovább akar jutni. El kell mennetek, el kell vintetek ezt az üzenetet a gyűlölet és a harc színhelyeire. Isten nem azért gyújtotta meg nektek ezt a világosságot, hogy újra önelégült kegyességek vékaja alá rejtsetek, hanem azért, hogy fényljenek mindazoknak, akik a házban vannak. Mindnyájan a háború és a gyűlölet gyermekeivé lettünk, csak a barát és ellenség ellentétében tudunk gondolkodni. Az a régi téveszme, hogy a háború minden dolgok atyja, újra világnézetünk alfájává és omegájává vált. Ez nem maradhat így, ha az evangélium valóban evangélium, ha igaz az, amit Isten cselekedett, amiről karácsony és húsvét tesz bizonyosságot, hogy Isten békességet szerzett, békességet a mennyben és békességet a földön. Menjetek el, mint Isten békekövetei!”

Díszdoktori beszéde befejezésében abban a tényben, hogy miután egy amerikai fakultástól doktori fokozatot nyert, most Prágában avatják doktorrá, utalást lát a megbékélésnek arra a hidjára, amely Krisztusban adatott és amely a legnagyobb lehetőséget jelenti számunkra ebben a világban. Mély jelentőségű szimbólumnak tekinti azt, hogy ő, mint a német nép egyik tagja, a csehszlovák nép életének középpontjában elnyerheti ezt az ajándékot. Jel ez arra, hogy a megbékélés bűneink bocsánatán alapszik. Isten áldását kéri a cseh egyházra, fakultására, lelkészeire és gyülekezeire. Isten áldását kéri a cseh népre mindazokkal együtt, akik ebben az államban és társadalomban a népek békéjét kívánják szolgálni.

Fűkö Dezső

## A MAI NÉMET KATOLICIZMUS

Carl Amery: Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1963

Nyugatnémet szerző bírálata a mai nyugatnémet katolicizmusról. A könyv első három fejezetében a német katolicizmus jellemzését adja, a következő öt fejezetben legutóbbi félévszázados történetét elemzi, újabb két fejezetben mai helyzetét mutatja be, az utolsó fejezetben pedig, melynek címe: „Egy szó az olvasóhoz”, a kibontakozás lehetőségét vizsgálja fel. A kötethez a könyvben többször is idézett Heinrich Böll írt utószót.

Fejtegetéseit a szerző azzal a megállapítással kezdi, hogy a nyugatnémet katolicizmus a hatalom és a tehetetlenség paradox állapotában él. Külsőleg szilárd a helyzete. sőt sokan „az egyházi hatalom túltengéséről” beszélnek a Német Szövetségi Köztársaságban, a statisztikai adatok mégis azt mutatják, hogy a templomba járók száma csökken, egyre többen költenek vegyesházasságot, a felekezeti iskolák lemorzsolódnak s a papság mennyiségileg is és minőségileg is veszt a súlyából. A német katolicizmus a történelem során máskor is volt már ilyen ellentmondásos helyzetben, amikor egy-egy uralkodó akart irányt szabni az egy-

háznak, amellyel szemben azonban más irányzatok léptek fel. Ma viszont ezt az irányt egy bizonyos társadalmi réteg szabja meg olyan mértékben, ahogyan még egyetlen uralkodónak sem sikerült, mivel a német kispolgárság és parasztság — ezek alkotják a német katolicizmus zömét — sokkal homogénabb, sokkal inkább mentes antagonistá feszültségektől (ellentétben a spanyol, portugál, olasz, francia vagy angol katolicizmus társadalmával), semhogy irányzata saját felekezeten belül jótékony korrekciót nyerhetne.

Mi jellemzi ezt a társadalmi réteget, ezt a miliót s ennek következtében ezt a „milió-katolicizmust” (ahogy a szerző nevezi), amelyre ez a réteg rányomja bélyegét? Mindenekelőtt az, hogy érték- és érényrendszere a tegnapi, a múlt század világából való. Erényei keresztény szempontból nem elsődleges erények, nem a hit, az alázat, a szeretet, az önmegtartóztatás, hanem másodlagosak: megbízhatóság, szorgalom, pontosság, engedelmség, azaz olyan erények, amelyeknek nem önmagukban, hanem valamilyen célra nézve van értékük. (Pontosan eljárhatott valaki a lelkesítő hivatalba meg a Gestapo pincéjébe is; megbízhatóan végezhetette munkáját a búzaföldön is meg a koncentrációs tábor krematóriumában is stb.) Továbbá, mivel e kispolgári rétegből egyaránt hiányzik a munkássztyál szolidaritásérzete és az arisztokrácia fölénye, életének és tisztességének alapját anyagi és szellemi javai képezik, melyeknek veszélyeztetése idegesség, elvesztése pedig talajvesztette teszi. Ebből érthető meg e réteg szent tisztelete a magántulajdon iránt gazdasági téren, ragaszkodása a status quo-hoz politikai tekintetben, idegenkedése minden forradalmi újítástól ideológiájában és kultúrájában. Pedig Európa története szakadatlan forradalmak láncolata. Amikor tehát a német kispolgárság ezekkel szembe fordul és a normalitás nevében az állandóan változó normák ellen hadakozik, önmaga válik abnormissá és anakronisztikussá. Szűk világában nem ismeri fel a sürgős feladatokat, s nyugalomvágya robbanó kollektívákba és állig felfegyverzett szövetségekbe hajtja.

A német katolicizmus összeszövődöttsége a maga társadalmi környezetével komolyan veszélyezteti az egyháznak a világban végzendő feladatát. A „mindennek mindenné levés” helyett egy bizonyos csoportnak válik egy bizonyos dologgá. Döntő kérdés, hogy elépülhet-e és milyen hamar egy német katolicizmus jelen környezetének határain kívül és ehhez milyen kiindulópontok használhatók fel. Ezért a szerző ez általános jellemzés után a következő néhány fejezetben a német milió-katolicizmus legutóbbi ötven esztendőjét és ez időszak próbatételeit teszi vizsgálat tárgyává.

Az első világháború megrázkódtatásai következtében a német polgárság többsége elvesztette erkölcsi biztonságérzetét és könnyen elámítható lett propagandisztikus jelszavakkal, ezért a nemzetiszocialista német munkáspárt nem annyira munkásokból, mint a széteső kispolgárság lemorzsolódott elemeiből tevődött össze. 1933-ig az értelmiségi polgárok és a parasztság még távol maradtak ettől a párttól, amely a katolikus tartományokban aránylag lassabban tudta növelni szavazatainak a számát. 1933-ban azonban ez a réteg sem volt eléggé felkészülve az ellenállásra, a weimari köztársaságban a katolikus tömegek politikai szervezettsége erre korántsem volt alkalmas. A kultúrharc idejéből örökölt zárttságukat a párt felhasználta — a konkordátum megkötésével, ami a német katolicizmus régi kultúrpolitikai álma volt — a tömegek megnyerésére, de miután megszerezte szavazatukat és hűségnyilatkozatukat, gondoskodott gleichschaltolásukról. 1933-ban tehát — akár jóhiszeműen, akár vezetőinek személyes meghunyászkodásából — a német katolicizmus is kapitulált Hitler előtt. Azt remélték, hogy kifelé az egyezmény megkötésével, befelé a zárttság megőrzésével elháríthatják a legrosszabbat, de mindkét reményükben csalódtak. A nemzetiszocialista állam nem váltotta be ígéreteit, a katolikus tömegek felzárkózása pedig, ami előnyös volt a kultúrharcban, egyenesen hátrányosnak bizonyult most. A katolikus egyesületek hűségnyilatkozataikkal a párt teljes uralomra-

jutását segítették elő, utána pedig más egyesületekkel együtt egyaránt a gleichschaltolás áldozatai lettek.

Az 1935—1945-ig eltelt tíz esztendő az üldözés, az alkalmazkodás és az ellenállás évei voltak. A rendszer felhasználta a maga céljaira az egyházi réteg kispolgári erényeit, de nem közeledett polgári gondolkodáshoz. Az egyezményt ott sértette meg, ahol akarta, annyi pontját azonban mégis megtartotta, hogy áldozatot jelentett volna a felmondása. A náciizmus kettős játéka volt, hogy pl. amíg Hitler pozitív kereszténységről beszélt, olyan pozitív keresztényeket, mint Klausner, meggyilkoltak, hogy amíg pontosan fizették az egyházi alkalmazottak illetményét, a Hitlerjugend hülígánjai elverték azokat a pékinasokat, akik kihordták a hivatalosan engedélyezett katolikus újságokat. Az illegális üldözés folyt, csak akkor vallott kudarcot, amikor legalitást akart álcázni, pl. a deviza-perekben, a klérus ellen a homoszekszualitás vádjával indított hadjáratban, a keresztieknek az iskolákból való eltávolítására tett kísérletben. Ezek az akciók túl mélyen, vagy túl korán ütköztek bele a milió-katolicizmus érzékenységebe. Ennek ellenére eredményes volt a „horda” megfélemlítő taktikája. A népvándorlás kora óta nem uralkodott Európában így egy horda a maga hordaerkölcsével, amellyel szemben a kispolgári gondolkodású rétegek teljesen tehetetlenek voltak. Csak egyesek próbálkoztak meg szembeszállni vele, a tömeg mozdulatlan maradt. Hálások lehetünk — mondja a szerző —, hogy ha kevesen is, de voltak, akik ellenállást fejtettek ki, büszkék azonban nem lehetünk, éppen mivel oly kevesen voltak.

Három csoportba oszthatók azok, akik felismerték a helyzetet és védekezni próbáltak: 1. Az 1933-as szellemben közös platformra igyekeztek. Ezek hamarosan elveszítették jelentőségüket. 2. A falusi közösségek zárt összefogása a klérus hírnevének gyalázása ellen, vagy a konkordátum vívmányai mellett. Főleg ezek ellenállásába ütközött az illegális üldözés legalizálásának kísérlete. 3. Egy kis mag belsőleg szakított a felsőszéggel és új törvényeket, új életlehetőségeket keresett. Ezek jól látták a különbséget a püspöki körleveleknek az egyezmény fikciójára való hivatkozásai meg a mindennapi élet gyakorlata között. Többnyire fiatalok, volt ifjúsági egyesületek tagjai voltak, de most minden szervezeti kapocs nélkül kellett dolgozniuk. Megtanulták, hogy a tekintély mindig kétféle: a törvényesség fikciójához kötött hivatali tekintély és a próbatételben megmutatózó erős személyiség tekintélye. Az egyházi tekintély válsága az üldöztetés éveiben kezdődött, amikor az egyes hívők belátták, hogy nem támaszkodhatnak egyházi vezetőik tanácsára és utasításaira, hanem életük napi kérdéseiben maguknak kell dönteniük. A konkordátumpolitikával elégedetleneknek ez a lappangó ellenállása azonban nem jutott el az egyházi vezetőséggel való nyílt szakításig. Ehhez rövid volt az idő, hat évvel a hatalom átvétele után ugyanis kitört a háború s ez az eseményeknek határozottan rosszabb fordulatot adott.

Az egyházi háborús politika az általános egyházi politikának, a kultúrharcnak a folytatása volt. Az első világháborúban meg kellett mutatni a német polgárság nemzeti-liberális felső rétegének, a protestáns császárnak, az ultramontanizmus ellenségeinek, hogy szükségtelen aggódniuk a német katolikusok hazafisága miatt. Ennyiben azonban az első világháború a kultúrharc végét is jelentette. Abban a háborúban a békét igazán csak a bolsevizmus akarta, s végeredményben az lett a tulajdonképpeni győztes. Bár mindkét világháborúban történtek kísérletek a Német Katolikusok Békészövetsége részéről egy Pax Christianának legalább elvi megalapozására, az „igazságos háború”-ról vallott egyházi tanítás revíziójára, a Friezensbund a második világháború idején megsemmisült s a katolikus tömegek gondolkodásában a katonai kötelességteljesítés (az ismert másodlagos erény) nimbusza érintetlen maradt. Csak a háború végén tanúsítottak — főként az osztrákok — Szejk-magatartást, ez azonban a kis mag katolikusai körében idegen, sőt gyanús is volt, s nem véletlen, hogy éppen ezeknek a közösségeknek voltak legnagyobb frontvesztéseik.

A második világháború célkitűzéseit már nemcsak keresztyénnek, hanem hazafiának sem lehet nevezni, azok a horda agresszív kalandvágyából születtek. Az ilyen háborúban a katolikus katona csak bizonyos rossz érzéssel tudott részt venni, a kötelességteljesítés fikciója azonban oly mélyen beléje gyökerezett (a trón és az oltár szövetsége oly régi volt), hogy ellenállásra nem mert gondolni. De ha a püspöki kar nyíltan elítélte volna is a háborút, csak egy maroknyi katolikus sereg követte volna a koncentrációs táborba, s ez a német katolicizmus halálát is jelentette volna a zsidósággal együtt. Reményeik — az egyház üldözésének megszűntetése, a nemzet valláserkölcsi megújodása, a bolsevizmus leverése — sorra mind megghiúsultak, s az egyháznak, mint a megnyírt Sámsonnak, a filiszteusok oszlopához kötözve kellett dokumentálnia a pogányok győzelmét, miközben azok a szemébe nevettek. Egyes katolikusok — igen kis számban — elhatározták, hogy szakítanak az általános irányvonallal és politikai ellenállást fejtenek ki, sőt lázadást készítenek elő. A baj csak az volt, hogy ezek az ellenállók nem iránytmutató proféták lettek a vértanúságra nem kész többség számára, hanem a tömeggel ellentétes irányban haladtak. Bizonyágtételük nemcsak a horda, hanem a milió-katolicizmus ellen is szólt, s annak a szemében sem hősöknek, hanem lázadóknak számítottak. Utólagos rehabilitálásuk sem változtatót a zöm lelki magatartásán. A milió-katolicizmus ma is a régi, s a mártírok nem tiltakozhatnak a nekik adott hamis tisztelet ellen.

A háború és a hitlerizmus összeomlása után sok mindent hibáztattak, csak a katolikus egyház presztízse maradt (egyelőre) érintetlen. A falu és a kispolgári agrárváros némi joggal hivatkozhatott arra, hogy — legalábbis ami az egyházhoz való hűségét illeti — dacolt a nemzetiszocialista rendszerrel, de a társadalom szocialista alapokon való felépítése helyett ismét az atyák és nagyapák útjára óhajtott és remélt visszatérni. A háborút követő depresszió éveiben az egyház kudarcot vallott a menekültek és a nyomorgók terheinek keresztyén szeretetből fakadó önkéntes megosztásában. A menekültekben a bajor katolikusok nem teljes embertársakat, hanem idegeneket, sőt ellenségeket láttak, akiknek nyomorán csak kényszeredetten és keményszívűen segítettek. A menekültkérdést súlyosbította a különböző életstílusok összeütközése: egyik fél sem tudott alkalmazkodni a másik hagyományaihoz. A bajor főpapság hajlandó lett volna nagyobb áldozathozatalra, ez a készség azonban megtört a helyi papság és a milió ellenállásán. Ha egyes lelkigondozók megpróbáltak is szembehelyezkedni ezzel a magtartással, az erőpróba a milió és az evangélium között legtöbbször a milió javára dőlt el. Bár voltak irgalmasszívűek, nem az irgalmasság volt a tipikus, hanem a zúgolódó ellenkezés és az önzés, valamint azon kevesek tehetetlensége, akik megkísérelték letörni ezt a kőszívű ellenállást.

Ma már megoldódott ez a kérdés, de nem az egyház oldotta meg keresztyén módra, hanem a német márka stabilizálása a konjunktúra által. Amíg a márka stabilizálása be nem következett, a kereskedők visszatartották áruikat — a fehérműt a gyermekágyas asszonyoktól, a bútort a kibombázottaktól —, s ezek a cikkek csak akkor jelentek meg a piacon, amikor nyereséggel voltak eladhatók.

Egy számbelileg nagyon csekély kisebbség mégis kialakított a századforduló óta eltelt esztendőben a milióénél sokkal egészségesebb új katolikus egyházképet. A maria-laachi kolostor szerzeteseinek és különösen Odo Carel páternek teológiai tanítása a hit lényegét az előző korszak racionalizmusával és legalizmusával szemben a Krisztus, a kultusz és az egyház hármasszteriumában ragadta meg. Ennek a misztérium-teológiának lett gyakorlati következménye a liturgikus mozgalom. Bár az új tanítás kezdeményezői nem gondoltak a katolicizmus társadalmi szerepének forradalmasítására, ez a mozgalom — az ezeréves birodalom gondolatának felelevenítésével — a birodalmi eszmét ébresztette újjá a német katolicizmusban. Az

üldözött éveiben ez — inkább csak teológiai síkon — a kis mag közösségeinek életbentartója volt, amennyiben katakomba helyzetükben Isten szent népének öntudatát keltette fel bennük. Ma azonban a liturgikus mozgalmon már inkább a kegyesség és az istentisztelet közösségi formáira való koncentrációt értik, s mint ilyen erős bírálatot vált ki jobb- és baloldaltól egyaránt. A jobboldali kritika a kultikus elmélyülést és az esztétizmust sokallja benne, a baloldali kritika pedig azt kifogásolja, hogy másodlagos fontosságú formai kérdések miatt megfelelkezik korunk igaz problémáiról.

A liturgikus mozgalom azonban nem maradhat pusztán liturgiai. Teológiailag nem is maradt az, nagy változásokat hozott az egyháztól vallott felfogásban, az exegézisben és a morálteológiában s ezzel nem sejtett erőket szabadított és szabadít fel. Franciaországban a lyoni Seminaire Universitaire, a munkáspapok mozgalma és a francia katolicizmus ellenállása ez új eszmék gyökereiből táplálkozott. Németországban még nem termett ilyen gyümölcsöket, Isten szent népének fogalmát még nem tudta belevinni a miliókatolicizmus önértelmezésébe. Ha sikerülne e mozgalomnak a templom falain kívül, a világban is megteremtene egy szent népet, akkor ez azonnal kiváltaná azok ellenállását, akik ma naivan a katolicizmus exponenseinek tartják magukat. Akkor a magántulajdon és a haszonhajhászás mai formáit elviselhetetlennek tartók helyett azok haszonélvezőinek kellene igazolniok magukat; akkor nem a fegyverforgatást megtagadóknak, hanem azoknak kellene felsorolni lelkiismereti érveiket, akik összeegyeztethetőnek tartják a Krisztus misztikus testébe való beletartozást a modern katonai élet követelményeivel. Ennyire még nem vagyunk, de az ilyen öntudat teológiai, történeti, politikai és szociológiai elemei már megvannak. Ezeket a milió-katolicizmus hívei nagyobb gonddal tartják zár alatt, mint a plutóniumot, mert ezeknek a kritikai tömegekkel való egyesülése ennek a katolicizmusnak a végét jelentené.

A történeti folyamat ilyen elemzése után a szerző az utolsó fejezetekben a mai német milió-katolicizmus helyzetét és a bonni államban betöltött szerepét ismerteti. Az új korszak születésnapjának a márka stabilizálását jelöli meg, amely máról holnapra megteremtette Németországban a kapitalizmus új társadalmát. E társadalom kaszinói játékszabályai között az emberek már észre sem veszik, hogy nem maradhatnak tisztességesek, legalábbis nem az apák módján. A minél nagyobb nyereséget leső és minél kevesebb kockázatot vállaló játék megváltoztatja az értékeket és a jellemeket, s a politika gondoskodik a játék zavartalan folytatásáról, esélyeinek biztosításáról. A haszonhajhászó játékosok örömmel veszik, hogy Adenauer vállal magára minden felelősséget, ők nyugodtan nyereszkehetnek tovább. S Adenauer nagyon ügyesen végzi a dolgot. Kijelenti, hogy a helyzet nagyon komoly, de rögtön hozzáteszi, hogy ő kezében tartja a helyzetet. Így az embereknek nem jut eszükbe, hogy őt mással helyettesítsék, vagy hogy ijedtükben abbahagyják a játékot. A fő kívánság az, hogy maradjon minden a régi, s ez a változástól való irtózás jellemzi a miliót és a milió katolicizmusát is.

Milyen szerepre vállalkozik ebben a helyzetben a milió katolicizmus és milyen taktikával igyekszik érdekeit és pozícióit védelmezni?

Mindenekelőtt valamilyen *do ut des* alapon spirituális támogatást nyújt a rendszernek. Megtagadva például a katolicizmus aktív részvételével létrejött ahleni programot, visszatér a régi stílusú antiszocializmus-hoz és a bonni államkoncepció és politika való-lási-erkölcsi igazolását adja pl. a fegyverkezés, sőt az atomfelfegyverzés kérdésében. Ezekért cserébe a bonni kormány csak kultúrpolitikai segítséget nyújt, de gazdasági és szociális politikájával többet vesz el a katolicizmustól (és a miliótól), mint amennyit kultúrpolitikájával ad. Adhatna többet is — például a progresszív adóztatás bevezetésével, jobb családi és iskolai törvényekkel, a nagyipar kötelezésével, hogy a folyók-

nak a gyárak által történt szennyezését tisztítsa meg stb. —, de nem teszi, mert tudja, hogy létét végső fokon nem a keresztyének biztosítják.

A többség a többségben taktikát alkalmazza ott, ahol az egyház vagy a katolicizmus érdekei egybeesnek a milió érdekeivel, pl. a katonai felügyelet kérdéseiben, vagy az egyház marxista bírálata elleni tiltakozásban. Ezek az érdekek tartják fenn a CDU—CSU koalícióját is és akadályozzák meg az SPD belépését a koalícióba.

Mindezekből következik a német katolicizmus zárt-ságra való törekvése, ami inkább ideológiai, mint teológiai követelmény. A tulajdonképpeni lelki kérdésekben megengedhető a vita és az ellenvélemény, mivel ott belső biztonságban érzik magukat. Mihelyt azonban társadalmi-politikai kérdésekre kerül sor, érzik bizonytalanságukat és ösztönösen a felzárkózás merev ellenállását tanúsítják. A nonkonformisták tehát a magasabb lelki síkon szabadon vitázhatnak — a nagytömegeket ez a vita úgy sem érdekli komolyan —, az alsóbb társadalmi-politikai síkon azonban ellenállásba ütköznek s nem számítanak a német katolicizmus képviselőinek. Ennek következtében a más véleményen lévők részben lepadnak számbelileg a kitérők miatt, részben önmagukra utalva belső egyházi kritikát gyakorolnak és — a milió támogatása hiányában — nem ismerik fel azokat a feladatokat, amelyeket vállalniuk kellene, részben pedig a német katolicizmus provinciálissá válását idézik elő. Amíg ugyanis a német katolicizmusban tilos olyan álláspontot elfoglalni, amilyen a francia katolicizmusban természetes, amíg a spanyolországi katolikusok munkájáról nem tudnak többet, mint amennyi a világi híradásokon keresztül kiszivárogtat, a magyar meg a lengyel katolicizmus helyzetéről pedig éppenséggel semmit sem tudnak, addig nem lehet szó olyan Orbis Catholicus-ról, amelybe szervesen beletartozik a német katolicizmus is és amelyben kölcsönös segítségnyújtásra kötelek.

Az utolsó fejezetben a szerző közvetlenül az olvasót szólítja meg és arra figyelmezteti, hogy a szükséges változást csak olvasói, csak az egyes hívők hozhatják meg — a miliótól való elszakadásukkal. Változást előidéző külső ok lehetne az állam és az egyház különválása, ez azonban nem következik be addig, amíg az állam részéről nyújtott koncesszió (a lelkiek irányításában) és az egyház do ut des alapon adott támogatásának rendszere funkcionál. A másik lehetőség a gyülekezetnek a liturgikus mozgalom által való megújulása lenne, de ez a templomlátogatók 90%-ának elmaradását eredményezné, bár az egyház így ezzel az erősen megfogyatkozott létszámmal is a közélet egyik leghatásosabb erejévé válhatna. De mivel mindkét lehetőség igen valószínűtlen, előbb a német katolicizmus mitoszát kell megcáfolni, azt a mítoszt ti., hogy csak így élhet, másként nem. Ez azonban a milió-katolicizmusból való kivonulást jelenti, s ehhez az első lépés e kivonulás sürgősségének felismerése.

A milió-katolicizmus a hit lényegét belülről rágtá ki, ki, mint a parazita az élő gazdaállatot, a hit páncélját a maga érték- és eredményrendszerével, a saját egyházképével és előítéleteivel töltötte ki és most ezt a páncélt használja egy történelmileg már megítélt normalitásért vívott kétségbeesett harcban. Ilyen körülmények között nem jelent eretnekséget — mondja a szerző — az elszakadás ettől a katolicizmustól, ellenkezőleg, az egyház nevében, az egy tiszta és osztatlan igazság nevében kell támadást intézni az olyan diktatúra ellen, amely egyre jobban megnehezíti a keresztyén életet, az Isten országáról szóló hiteles és egzisztenciális bizonyágtételt.

Ez az elszakadás csakis első lelkiismeretből fakadó, önkéntes döntés lehet. Az első gyakorlati lépés a milió csillogó igazságai hamis fényének felismerése. Az új katolicizmusnak mindennek előtt nyílnak és őszintének kell lennie, hogy eljuthasson oda, ahol megjelenését most még tiltja és lehetetlenné teszi a milió zsarnoksága — a munkások, a szakszervezetek, a szocialisták közé. Ez természetesen nem járna veszteségek és lemondás nélkül. De választani kell az igazi szolgálat vagy a kapituláció, a milióval való érdeklődés

fenntartása, vagy a milió nyújtotta hamis tekintély és a kultúrpolitikai „vívmányok” igazabb értékekért való feláldozása között.

Író és olvasó egyaránt felszólítatik erre a választásra.

Heinrich Böll a kötethez írt utószavában Amery könyvét kérlelhetetlennek, történelmi analízisében pontosnak, a német katolikus publicisztikában szinte egyedülállónak nevezi. Alaphangulata a melankólia, de nem a rezignáció. Szeretné, ha mondanivalója eljutna a főpásztoroknak és azoknak a fülébe, akiknek szükségük van arra a bizonyosságra, hogy törekvéseikben nincsenek egyedül.

Fükö Dezső

#### MAGYAR HOZZÁJÁRULÁS A CSEH NEMZETI ÉBREDÉSHEZ

Richard Pražák: *Madarská reformovaná inteligence v českém obrození.* (Magyar református értelmiség a cseh nemzeti ébredésben.) Praha, 1962. Opera universitatis Purkynianae Brunensis, Fakultas Philosophica. A sorozat 83. műve. Statní pedagogické nakladatelství. 254 oldal.

Richard Pražák műve az első cseh monográfia a cseh—magyar történelmi kapcsolatok köréből, egyben adalék a cseh nemzeti ébredés alaposabb ismeretéhez, feltáráshoz. A Türelmi Rendelet kiadása után református lelkipásztorok mentek Cseh- és Morvaországba. Ennek a misszióknak kérdéseivel és történetével eddig kizárólag protestáns egyháztörténetesek foglalkoztak. Természetszerűen elsősorban egyházi szempontok voltak az ilyen feldolgozásoknál a döntőek. Pražák műve ezt az eseménysort beállítja egy nép történetének összefüggéseibe. Így olyan összefüggéseket mutat meg, melyek alkalmasak arra, hogy az egyes események, részletkérdések is helyes megvilágításba kerüljenek. Munkáját terjedelmes levéltári anyag feldolgozása alapján végzi el. Több csehszlovákiai és magyarországi állami és egyházi levéltárban végzett kutatásokat. A fontosabb adatokat a következő levéltárakban találta: Morvaországi egyházkerület levéltára Prága; Tiszáninneni egyházkerület levéltára Sárospatak; A Tiszántúli református egyházkerület levéltára Debrecen; A dunántúli református egyházkerület és a pápai református főiskola levéltára Pápa; az Országos Széchényi-könyvtár és a Ráday-könyvtár kéziratárai Budapest; a Magyar Tudományos Akadémia levéltára Prága; a Comenius Theológiai Főiskola könyvtára Prága; Állami Központi levéltár Prága; Állami levéltár Brünn. Ilyen jelentős levéltári anyag ismerete arra is lehetőséget nyújt, hogy az eddig ismert anyag kritikai értékelését is adja a szerző. A levéltári anyag birtokában még a legrégebben ismert s eddig a legjelentősebb forrásanyagának ismert iratokat is kritikailag vizsgálja, mint pl. Végh János: *Nachricht von der Entstehung der reformierten Kirchen-Gemeinden in Böhmen* c. munkájában található adatokat, melyeket Végh sokszor emlékezetből jegyzett fel. Pražák pedig a levéltári iratok birtokában ellenőrizte.

A tanulmány négy fejezetre oszlik. I. A magyar református értelmiség csehországi tevékenységének forrásai és irodalma a nemzeti ébredés kezdetén. II. Magyar református misszió Cseh- és Morvaországban a türelmi rendelet kiadása után. III. Magyar református lelkészek és tanítók csehországi munkálkodásának társadalmi feltételei és jelentősége. IV. A magyar református értelmiség kulturális felvilágosító tevékenysége a cseh nép körében.

Az I. fejezet kezdetén értékeli a magyar református értelmiség cseh- és morvaországi működését. Rámutat arra, hogy ez a tevékenység „a magyar—cseh történelmi kapcsolatok jelentős része”. Ezt a jelentős anyagot eddig csak elszigetelten dolgozták fel. Hiányolja azt is, hogy az eddig cseh nyelven megjelent munkák elsősorban másodkézből vett adatok alapján dolgoztak. Pedig jelentős levéltári anyag is rendelkezésre áll. Művének ezen részében sorra veszi a cseh és magyar

nyelven eddig nyomtatásban megjelent tanulmányokat, írásokat s azokat tudományos módszerrel értékeli. Rámutat arra, hogy a két nép történetének volt olyan szakasza, amikor a református lelképásztorok ezen munkáját igyekeztek a revizionizmus szolgálatába állítani és hamis képet rajzoltak ezekről a szolgálatokról. A cseh- és morvaországi református miszióiról fennmaradt anyag elsősorban egyházszerkezeti és vallásos anyag, sokkal szűkmarkúbb, amikor fontos történeti, vagy társadalmi, vagy gazdasági kérdéseket, összefüggéseket keresünk benne. Így a világi történetíró bizony nagy feladat előtt áll, amikor ezt a kérdés-komplexumot feldolgozza. Az eddigi feldolgozások jelentősen gyülekezeti irattárak, egyházközségi levéltárak alapján dolgoztak. Prazák munkája pedig ezekhez az adatokhoz összegyűjti a központi állami és egyházi levéltárakban található anyagot is. Maga a szerző a rendelkezésre álló nyomtatásban megjelent, vagy irattárakban rendelkezésre álló anyagot a következőképpen értékeli: „A magyar református lelkészek és tanítók a Türelmi Rendelet kiadása utáni cseh területen folyt tevékenységét feltáró irodalom teljes áttekintése feltárja ennek az anyagnak az egyszáltságát. Ez abból következik, hogy jelentősen egyháztörténeti irodalommal állunk szemben, mely szűk vallásos, hitvallásos álláspontból indul ki.” Nagyon gazdag ez az irodalom és nagyon gazdag a levéltári anyag is, mely rendelkezésre áll, azonban hiányzik ennek az anyagnak a komoly tudományos történeti feldolgozása. Ennek az anyagnak konkrét feldolgozását végzi el jelen művében Prazák.

A II. fejezetben a cseh—morva miszió létrejöttével foglalkozik. Mindenekelőtt az előzményekre mutat rá. A cseh—magyar kapcsolatokban jelentős szerepet játszik az ellenreformáció korának az a történeti ténye, hogy a cseh—morva és a magyarországi viszonyok képe nem ugyanaz. A magyarországi jelentős protestáns ellenállás következtében a magyarországi viszonyok a cseh protestánsok számára mégiscsak menekülési lehetőséget jelentettek. Ennek következtében cseh emigránsok jöttek a magyar területekre, elsősorban a Morvaországhoz közeles pozsonyi és komáromi területekre. Azonban sokkal messzebbre is eljutottak, így a Balaton környékére, vagy Miskolc mellett Hernádkakba stb. Ugyancsak kapcsolatot jelentett a Magyarországról Csehországba kerülő katonai személyek jelenléte is. A cseh menekülők, emigránsok ellen több rendelkezést is kiadtak az osztrák hatóságok, mert a földesurakat, nagybirtokosokat jelentősen érintette a munkaerő elvándorlása, elvesztése.

A cseh—morva miszió létrehozatalában jelentős szerep jutott ezeknek a cseh exulánsoknak. Ők azok ugyanis, akik a Türelmi Rendelet megjelenése után egyrészt visszatérnek régi otthonaikba, másrészt pedig szorgalmazzák a református lelkészek odamenegetését. Így már 1782. február hó 1-én a cseh exulánsok közül négytagú küldöttség keresi fel Szalay Sámuel miskolci (Tiszáninneni) püspököt, hogy református lelkészeket kérjenek tőle. Prazák könyvében rendre feldolgozza a cseh exulánsok ilyen irányú munkáját, ilyen vonatkozású tevékenységét.

A másik indító okot Prazák a csehországi földesurak kérésében látja. Ugyanis az elnyomás idejében Cseh- és Morvaországban jelentős népi szakadár mozgalmak jöttek létre. Ezek a fennálló társadalmi renddel és szembenállottak, forradalmi célok, forradalmi megmozdulások előkészítői, több esetben végrehajtói is voltak. A földesurak az odavárt protestáns, református lelkészeketől azt várták, hogy felveszik a küzdelmet ezekkel a szakadár mozgalmakkal szemben és ezeket a református egyház keretei között megszüntetik s így a forradalmi lendületüket lefékezik, vagy egyenesen fel is számolják.

A harmadik indító okot Prazák a magyarországi reformátusok, elsősorban Szalay Sámuel miskolci református püspök ortodox kálvinista magatartásában látja, akinél a konfessionális álláspont döntő volt. Arra igyekezett ugyanis, hogy az újonnan alakuló cseh- és morvaországi gyülekezeteket a magyarországi refor-

mátus mintára szervezze meg és a maga vezetése alá helyezze őket.

Ezeknek az indítóokoknak az alapján indult meg ennek a miszióknak a szervezése. Prazák kutatásai alapján részletesen foglalkozik ennek eseményeivel. Rámutat a nehézségekre, melyek egyrészt a nyelvi nehézségekből, másrészt pedig az idegen, ismeretlen területről adódtak. Hiszen a csehországi szolgálatra jelentkezettek között sokan voltak, akik egyáltalán nem ismertek egyetlen szláv nyelvet sem. S akik Zemplén és Ung megyéből jelentkeztek, azok is az ottani nyelvjárásról ismertek, az ún. kelet-szlávokat. Volt a Csehországba ment lelkészek között olyan is, aki évek múlva sem tudta a nyelvet elsajátítani s vissza is jött Magyarországra. A távoli országból jövő hírek sem voltak mindig megnyugtatóak. S ehhez jött még az a tény is, hogy a Türelmi Rendelet megjelenése Magyarországon is lelkész-hiányt hozott. Így a teológiát végzett ifjak itthon is elég hamar gyülekezethez juthattak. Ilyen körülmények között nem jelentéktelen Szalay Sámuelnek a munkája, hogy mégiscsak megszervezte ezt az akciót s lelképásztorok mentek Cseh- és Morvaországba. A könyv meghatározott módon írja le az adatok alapján, hogy miképpen segítették a gyülekezetek és mások ezt a tanulást, a Csehországba való felkészülést.

III. Prazák könyvének nagyon érdekes fejezete a harmadik. Hiszen ebben már nem a felkészülésről és a munka megszervezéséről, hanem az ottani magatartásról, munkáról beszél. Vizsgálja a református egyház társadalmi szerepét. A cseh népi szakadár mozgalmával szemben a feudális állam a református egyháztól azt várta, hogy — a római katolikus egyházhoz hasonlóan — a társadalmi rend „őre” legyen. A református egyház nagy általánosságban ennek a várakozásnak meg is felelt.

Az osztrák hatóságok nagyon keményen léptek fel a szakadár mozgalmakkal szemben. A korabeli iratokban „deisták” megnevezéssel illették őket. Büntetésük vagyonuk elkobzásából és Magyarországra való deportálásukból állott. A református lelkészeknek feladatául adták, hogy ezekkel a mozgalmakkal szemben mindent tegyenek meg. A kegyetlen rendelkezés a külföld rosszallását is kiváltotta. Azonkívül olyan nagy számban kellett volna a deportálásokat végrehajtani, hogy kétségtelenül a hatóságok kénytelenek voltak ezeket beszüntetni.

Prazák könyvében részletesen foglalkozik ezekkel a mozgalmakkal, valamint a református egyház ellenakciójával. A református egyház szerepét így jellemzi: „A református egyház Cseh- és Morvaországban, ahol a Türelmi Rendelet kiadása után az első évtizedekben szinte kizárólag magyar nemzetiségű lelkészek szolgáltak, a maga egészében teljesen azonosította magát az uralkodó osztály politikájával és soraiban sok lelkes védelmezője volt a feudális rendnek. Ezek ugyanolyan nyíltan nyúlták a népet, mint más feudális hatalmasságok. Voltak köztük mégis olyanok is, akik együttértek a nép sorsával, sőt szimpatizáltak a népek a feudalizmussal szembeni ellenállásával.” Ezek közül való volt elsősorban Czako István Chrudim-i lelképásztor is. Igen nagy családja volt s nagyon nyomorúságos körülmények között élt. Egyike volt azoknak, akik legközelebb jutottak a nép életéhez, azonosította magát a nép feudális elnyomás elleni harcával. Teológiailag ő volt legközelebb a felvilágosult *Bardth* racionalista álláspontjához. Nem csoda tehát, hogy Czako István nemcsak a feudális hatóságok, hanem az ortodox kálvinisták ellenszenvét is magára vonta. Meglepő, hogy amikor *Slachta* esperes feljelentés alapján az ügyet vizsgálta, akkor a gyülekezet szegény tagjainak nagy része papja mellé állt és kijelentette, hogy ilyen jó lelképásztorok eddig még nem is volt. Az ügynek az lett a vége, hogy Czakonak 1801-ben nyilatkozatot kellett írnia: nem tartozott, nem tartozik és nem is fog tartozni semmiféle titkos társasághoz. Ebben a sorban Prazák említi még *Kulifay* István és *Kálnay* István nevét is, akik szintén különböző zaklatásoknak voltak kitéve a hatóságok részéről.



Prazák foglalkozik azokkal a körülményekkel is, amelyek a lelkészek gyakori helyváltoztatásával, valamint a Magyarországra való visszaköltözésekkel függ össze.

Nagyon kevés azoknak a lelkészeknek a száma, akik egy-egy helyen szállást vettek és vagy ugyanazon a helyen, vagy csak egynéhány helyen fordultak meg. Vizsgálódásainak eredményeképpen szerző megállapítja, hogy ezek a helyek az anyagilag rendezett gyűiekek voltak. A mozgás oka rendszerint a fizetés körüli nehézség volt. A lelkészek rendszerint nem kapták meg azt az összeget, melyre számítottak, vagy ami ígérve volt. Ennek oka elsősorban az, hogy a *II. József* által fogantatott reformok a gyakorlatban nem eredményezték a falusi lakosság nagy többségének magasabb anyagi ellátottságát. Pl. *Inczedy* így ír egyik levelében *II. József* uralkodásának vége felé *Blažek*nek: „Az én szegény, szegénynél is szegényebb, csupa koldusból álló eklézsiám most már elérkezett utolsó órájához. Az uraság kimondhatatlan módon nyúzza, úgy, hogy a faluban szerencsés nap és szerencse, ha nem jár itt a végrehajtó vesztett kiabálásával.” *Inczedy* ezen sorai a kizsákmányolt néppel együttérző papnak a szavai.

A másik nehézség a hatóságok nyugtalanító eljárásai. Ez elsősorban a misszió első esztendeire áll; amikor aztán egyre inkább összeszövődik a református egyház a feudális renddel, akkor ezek ritkábban fordulnak elő. De ilyen nyugtalanításnak oka lehetett más is. Így pl. *Jessenius Joel* 1786-ban a türelmi rendelet megjelenésének jubileuma alkalmából imakönyvet akar kiadni. A cenzúra azonban az előszóban, imádságokban olyan jeleket látott, hogy az a hit helyen az egyéni meggyőződést hangsúlyozza s így a felvilágosultság eszköze lenne. A cenzúra csak a kinyomtatást tagadja meg, mégis a hatóságok részéről további nyugtalanítás következett.

A nehézségek között szerepelt továbbá a családi körülmény, a gyermekek továbbtanítása. A hazajövetelnek is sok nehézsége volt azonban. Itthon sokszor esztendőig is várni kellett, amíg helyhez juthattak a hazatérő lelképásztorok.

Prazák ebben a fejezetben részletesen foglalkozik a Cseh- és Morvaország területén kialakult református egyházszervezettel is. 1784-ben lett református püspöke Csehországban *Kovács Ferenc*, a morvaországi területen pedig *Blažek Mihály*. A cseh területen négy esperest választottak, míg a morvaországi részen később két esperessé alakult ki. Foglalkozik az ezzel kapcsolatos személyi kérdésekkel, küzdelmekkel is.

Jelentős részben foglalkozik az ottani református egyház anyagi biztosító kísérletekkel és intézkedésekkel. A külföldi egyházak között folytatott gyűjtésekről is számot ad. Részletesen foglalkozik a magyarországi református egyházkerület és egyházmegyéek missziói adományaival. Ezek tették lehetővé, hogy az özvegyek és a meg helyhez nem jutott jelöltek is valami segílyt nyerhessenek, és így biztosítva legyen legalább valami részben az ellátásuk.

IV. A negyedik fejezet a könyv leglényesebb része. Itt teljesebb ki a magyar reformátusok szolgálata úgy, hogy útmutatás lehet a mai nemzedék számára is. A lelképásztorok olyan irányú tevékenységével foglalkozik, mely az egész népnek java és haszna lett. „A magyar református lelképásztorok — írja — Csehországban és Morvaországban tevékenyen vettek részt a nép közötti kulturális nevelő munkában. Többször a maguk vallásos szempontjából tették ezt, mégis tevékenységük gyakran túlhaladta ezeket a szempontokat és a cseh nemzeti ébredés folyamatának jelentős szolgálata lett. Az egyik nép értelmiségének a másik nép népi tömegeivel való jelentős érintkezéséről van szó. Az etnikai különbözőségek mellett a cseh és magyar népet évszázadokon át összekapcsolta a közös történelmi sors és a földrajzi közelség. Az idegen betolakodók elleni közös harc tradíciója, a Habsburgok uralma elleni ellenállás, a múltbeli önálló állam tudata — s főképpen a gazdasági, politikai és kulturális fejlődésnek számos azonossága és időszaka — mindez összekötötte a nyelvben annyira különböző két népet, a csehet és a magyart.”

A cseh nép nemzeti ébredési gondolatai kedvező visszhangra találtak a magyar református lelkészeknél, akiknek számára nem voltak idegenek ezek a gondolatok, hiszen a debreceni és sárospataki iskolákból már magukkal hozták ezeket a nézeteket. Az egyetlen nehézséget a nyelv különbözősége jelentette.

A nyelv tanulása két területen történt. Az egyik a nép segítsége. A község népével volt naponta érintkezésük az odaköltözött lelkészeknek. Így egészen természetes, hogy a Cseh-morvaországba ment lelkészek a nyelvet a falu népétől sajátították el elsősorban. A másik tanulási lehetőséget pedig a nép kezén az elnyomatás idején is megmaradt csehtestvér hagyományú és gyökerű könyvek jelentették. Ezeknek olvasásával tanulták a nyelvet. Azonban nemcsak a nyelvet tanulták így, hanem kapcsolatba kerültek azzal a korrall, gondolkozásmóddal, tájékozottakká lettek a gyökereikig.

A magyar református lelkészek kulturális tevékenysége két irányú volt: 1. egyrészt maguk is könyveknek írói, fordítói lettek, 2. a gyülekezet tagjai közül diákokat küldtek a magyarországi főiskolákra, így ezek itt megismerkedhettek az új áramlatokkal és közvetve a magyar református lelkészek a cseh nemzeti ébredés munkásai lettek ezek által az ifjak által.

A cseh nyelv megtanulásában olyan eredményeket érték el, hogy „a magyar református lelkészek nagy része elsajátította a cseh nyelvet, sőt némelyek a cseh felvilágosult irodalomba is beírták nevüket.”

A megjelent könyveknek természetesen a legnagyobb része egyházi, illetve vallásos vonatkozású. Abból a szükségéből születtek, hogy a cseh reformátusoknak a kezébe új vallásos könyveket kívántak adni. Azonkívül az egyház szervezete is megkívánta különböző könyvek, dogmatikai kézikönyvek, prédikációs kötetek, liturgiás könyvek kiadását. A felvilágosodás korának vallásos írói könyvekben a hangsúlyt az etikai feladatokkal való foglalkozásra teszik. Foglalkozik szerzőnk a külföldi művekkel is, melyeket cseh nyelvre fordítottak. A magyar református lelkészek közül irodalmilag a legtermékenyebbek *Blažek* és *Végh* voltak. *Végh* írásaira az a jellemző, hogy tudatosan használ nyelvében népi fordulatokat és kifejezéseket. A könyv részletesen elemzi a magyar református lelkészek cseh nyelven megjelent írásait. Összegezve a következő következtetésre jut: „A cseh nyelvet és a cseh kultúrát is terjesztette *Blažek* a nép tömegei felé; az ő javaslatára Morvaországban a református lelkészek mindig két példányban járatták a cseh újságot: egyet a maguk részére, egyet pedig a nép közül olvasók részére. A cseh könyvek és folyóiratok terjesztésének a nép között Csehországban a magyar református lelkészeknek is van szolgálatuk.

A chlebi lelkész, *Beréti István* 1791-ben *Pelcl*: Cseh krónikájának négy példányát szerezte be, a nép fiai között annyira kedvelt *Robinson*-könyv előfizetői között ott találjuk *Baky* László horaticei, *Miklós* János velenici, *Rimány* István lisy-i, *Tardy* Mózes libicei és más magyar lelkészek neveit is.

A magyar református értelmiség ilyen, a népet felvilágosító tevékenysége is hozzájárult a cseh felvilágosult értelmiség nemzeti öntudatosodásának sikeréhez” (134.).

*Blažek* morvaországi superintendens személyének értékelésénél ezt olvassuk: „*Blažek* már műveltsége és életapasztalata által is a legfelvilágosultabb értelmiséghez tartozott, mely abban az időben a cseh vidéken működött; tevékenységét szabad gondolkodás és az elnyomott nép irányában megbizonyított rokonszenv, a feudális kormány kinövésével és a feudális vallási ideológiával való szembenállás jellemzi. *Blažek* helyesli a cseh nemzeti ébredést és az egész cseh nemzeti öntudat erősödését. *Blažek* személye iránt érdeklődött *Dobrovsky József* is, aki *Ribaytól* elkérte *Blažek* néhány könyvét s érdeklődött *Blažek* életének körülményei iránt is” (134.).

A magyar református lelkészek ilyen vonatkozású másik tevékenysége volt cseh diákok küldése a magyarországi főiskolákra. „A magyar református lelké-

Szek és tanítók kulturális és művelődési munkájának legjelentősebb és a legtöbb érdemet szerző része a csehek közötti fáradozásokban a népi származású cseh nemzeti megújulás értelmiségének létrehozása. „A cseh nemzeti megújulás népi származású értelmiségi része a magyar református lelkészek befolyására a magyar református iskolákban tanult” (135). A magyar református iskolázásnak komoly tradíciói voltak. De igazi kivirágása a Türelmi Rendelet kiadása után indult meg. Ekkor zárkózott fel az addigi két főiskola, a debreceni és sárospataki mellé a pápai is. A 18. század végén és a 19. század elején különösen a debreceni kollégium volt jelentős hely. A magyar nemzeti mozgalomnak és irodalomnak igen jelentős személyei tanultak itt. A három főiskola mellé még Kecskemét is csatlakozik, Nagykőrösön pedig az első tanítóképző intézetet hívják életre. De nemcsak mennyiségi növekedésről van szó, hanem minőségben is korszerűek ezek az iskolák. Ebben az időben ezekben az iskolákban haladó szellemben történik a tanítás. De az iskolák növendékeinek összetételében is demokratizálódási folyamat ment végbe. A nemzeti öntudattal bíró nemesség mellett polgárok gyermekei, sőt az alsóbb osztályok gyermekei is tanulnak. Ebben az időben nyernek jelentőséget az alumnusi helyek, melyeken szegény gyermekek tanulása is lehetővé válik.

A magyar iskolákon való tanulás iránt a Türelmi Rendelet kiadása után azonnal érdeklődnek cseh diákok is. Kovács Ferenc már az első csehországi tartózkodása idején jelzi Szilágyi Sámuel tiszántúli püspöknek, hogy cseh ifjak érdeklődnek a magyarországi tanulás lehetősége iránt. A már említett helyeken kívül cseh diákok tanulnak még Losoncon, Miskolcon és Pöszonyban. Az első diákok, Morvaországból érkeztek. A sárospataki kollégiumban, de később a többi helyen is ezeknek a diákoknak a tanulását azzal-mozdítják elő, hogy ingyenes helyeket biztosítanak számukra, a népi származású ifjak számára egyébként lehetetlen lett volna a tanulás. Voltak közöttük Csehországba ment lelkészek gyermekei, de cseh szülők gyermekei is. A sárospataki kollégium volt a cseh diákok részéről a leglátogatottabb intézmény, de Debrecenben is sokan tanultak. Az itt tanuló legnagyobb része visszament hazájába. Volt azonban olyan is, aki végleg letelepedett Magyarországon. „A magyarországi református főiskolákon való tanulást illetőleg igen sokat köszönhetnek a cseh diákok a magyar kálvinisták anyagilag fel sem mérhető segítségének. Legnagyobb mértékben ebből Sárospatakon jutott nekik. Az adományokat a magyar református nemesség és az egyszerű népből való adakozók százai adták össze” (49). A misszióban dolgozó református lelkészek

ebben igen nagy segítséget jelentettek. Mert vagy ők járták ki itthon a szükséges segítséget, vagy pedig magyarországi rokonaiknál helyezték el ezeket a csehországi diákokat, akik egyébként nem tanulhattak volna. A politikai hatóságok részéről is igen sok nehézséggel kellett megküzdeniük. Hiszen azok minden lehető módon akadályozni igyekeztek a külföldön való tanulás lehetőségét.

Ezek az iskolák és környezetben a csehországi diákok a leghaladóbb ismeretekkel és álláspontokkal ismerkedtek meg, fogékonyak is voltak ezek számára már származásuknál fogva is. A szellemi növekedésnek tehát nagyszerű alkalmak voltak a magyar iskolákon eltöltött idők. „Lehetetlen ezután a külföldi iskolák jelentőségének vizsgálatánál csak a lutheránus iskolákkal és a németországi egyetemekkel számolni; jelentős szerepet kell tulajdonítanunk a magyar református iskolázásnak is a cseh nemzeti ébredés értelmiségének nevelésében.”

„A magyar református lelkészek és tanítók szolgálata, mellyel lehetővé tették a népi származású, a cseh nemzeti ébredést munkáló értelmiség létrejöttét a magyar református iskolák révén, semmiképpen sem kicsi, és kulturális művelődést tevékenységük legjelentősebb részét ez képezi népünk számára.”

A műhöz jelentős dokumentációs rész csatlakozik (156-tól a 228. oldalig). Ez a dokumentáció nagy részében magyar, kisebb részében latin nyelvű. Így a magyar olvasók számára is hozzáférhető. Ugyancsak a könyv végén olvashatunk egy több nyelvű összefoglalást is. Ebben magyar összefoglalás is található, mely a könyvben foglalt kutatások eredményeit nagyon komolyan és tömören summázza.

A könyv elsősorban szakemberek részére íródott. Református lelképásztorok részére nagyon hasznos az elolvasása; a cseh—morva misszió kérdéseivel való foglalkozáshoz pedig ismerete nélkülözhetetlen. A cseh—magyar történeti kapcsolatok területéről az első tudományos módszerekkel dolgozó monográfia. Új tudományos módszerrel dolgozza fel a cseh nemzeti ébredésnek ezt a vonatkozását. Jelentős eredménye, hogy bemutatja a vidéki intelligencia és a népi tömegek aktív együttműködését a cseh nemzeti ébredés dolgában. Ez az együttműködés annál érdekesebb, mert itt egymástól nyelvében annyira különböző két nép fiairól van szó, mint a cseh és a magyar. Mindenképpen hálásaknak kell lennünk nekünk magyar protestánsoknak Richard Pražák munkájáért, mert nemcsak a történeti tanulságot vonhatjuk le művéből, hanem elkötelező indításokat is nyerhetünk mai szolgálatainkhoz.

Ráski Sándor

## Három könyvről

## ROZSDATEMETŐ

Tűzhalált várnak a rozsdatemetőben a kiselejtett ormótlan fémdarabok; a tűzből friss, vakítóan fényes, új fém születik majd. A *Rozsdatemető* olyan emberekéről szól, akiknek a forradalom belső tüze van szükségük, hogy új emberré legyenek.

Feltűnést keltett ez a könyv, *Fejes* Endre fiatal író műve. Új szint hozott, egyéni sajátosságokat mutatott fel és sokat ígér.

Három esztendeje ismertem meg őt. „Semmi értelme, hogy megírom még egyszer ugyanazt” — mondta akkor beszélgetés közben. — „Ha csak arra vagyok képes, legjobb, ha abbahagyom az egészséget és visszamegyek vasesztergályosnak. Az esztergapad mellett kevesebb kínnal és belső gyötrellemmel úgyis többet keresnék. Jobbat akarok írni, mint eddig, legalább egy milliméterrel magasabbra emelem a mércét. Nem tudnék írás nélkül élni, hiszem, hogy egyszer megírom azt az egy mondatot, amit keresek és ami megváltoztat valakit vagy valamit a világ életében.”

Azt is mondta, hogy nem szereti a reflektorfényt. Meg hogy nem tőri magát azért, hogy nyakra-főre megjelenjenek az írásai. Az író közlési vágya, mondta, kétféle lehet. Van, aki arra vágyik, hogy közöljék az írásait. A másik arra, hogy közölhessen valamit az emberekkel, igazat, szépet, érdemeset. Ő ezt szeretné, ezért lassan dolgozik és keveset. Igényesen, realistán.

A *Rozsdatemető*n már akkor dolgozott. A könyv kétszáznegyven kézirattal.

Az igazi művész szűkszavú. Kétszer semmit sem mond, vagy ha mégis, jó oka van rá. Elhagyja, ami felesleges, mert elterelné a figyelmet a lényeges mondanivalóról. A szószátyár író nem író igazán. Az író a nem-írótól nem annyira az különbözteti meg, amit leír, mint inkább az, amit nem ír le: a művész művésze a kiemelés, a lényegre való rátalálás. S ehhez bátran kell tudni — elhagyni, kihúzni, törölni.

*Fejes* tömören ír. Szűkszavú, száraz. Nem a felszínen ragyog az írása, hanem mélyen, nem a zizegő könyvoldalak izzanak, hanem mi magunk, olvasók.

A *Rozsdatemető* családregény. Különösen hangzik, ha hozzátesszem: modern írás, korszerű, sőt: kicsit talán még meg is előzi korát, Legalábbis a mi irodalmunkban; *Hemingwaytől Szőlésenyicinig* sokan művelik már ezt a lényegretörő, szűkszavú irodalmat. Különösen hangzik, hogy egy családregény modern legyen; a családregény a század elején virágzott, manapság rövidülnek a regények; a *Buddenbrook-ház*, a *Forsythe Saga*, a *Thibault-család* után már nem is könnyű vállalkozás családregényt írni. S a világ, amelyből ez a regénytípus termett, meg is szűnt már, vagy legalábbis átalakult, hol — hogyan. Családregény, ma? A kisregények korában? Az úrhajózás korában?

Márcsak ezért is feltűnő, hogy a *Rozsdatemető* korszerű, jó írás, tömör lélektani portré egy családról. Ma már másképp nem is lehetett volna megírni, csak szűkszavúan, elhagyva minden feleslegesét. *Fejes* ars poeticájának megfelelően: „semmi értelme, hogy megírom még egyszer ugyanazt”.

Nem is teszi *Fejes*: eredeti témát választott, eredeti figurákat rajzol, eredeti módon ír. Akiknek nem tetszett a könyve, gyakran azért vetették el — tudva, tudatlanul —, mert eltér a megszokottól.

Az még nem szokatlan, hogy munkásokról ír, de az már igen, hogy munkásalakjait a perifériáról választja: öntudatlan munkásokról ír, majd nem-lumpen

emberekről. Érdekes és hasznos ötlet ez, hiszen köztudomású, hogy a tudat lassabban változik, mint a lét, mint a gazdasági és társadalmi körülmények. *Fejes* éppen azt térképezi fel ebben a könyvben, hol kell még megváltoztatni az embereket ahhoz, hogy újjá legyenek, hol ivódott bennük mélyre a kispolgáriság, az előző világ salakja. Ezt az emberi lélekre rakódott rozsdát kívánja temetni *Fejes* Endre, mert érzi és tudja, hogy ideje már leégetni, lepörkölni rólunk a rozsdát.

A *Hábeter-család*, akikről a *Rozsdatemető* szól, megszitta magát égetnivaló rozsdával. A körülményeik már megváltoztak, de ők még nem. Vagy mégis? A könyv akaratlan gyilkosa épp azért emeli ütésre öklét, mert belülről már egy másik világ igazsága, egy még csak érzett vagy sebzett szebb igazság szorongatja s mert úgy érzi, hogy ezt az igazságot meggyalázták. A pillanat törtrésze alatt katharizis megy végbe, tisztító tűz perzseli rajta a rozsdát.

S míg *Fejes* oknyomozó alaposággal kutatja a belső eredőket, amelyek *Hábeter* János öklét ütésre emelték, egy korszakot leplez le, oly hatásosan, hogy a figyelmes olvasó megundorodik évszázadok bűnétől, amely ilyenekké tette a *Hábeter*eket. S, őszintén szólva, arra is rádöbent, hogy ezek a vétkek a miénk is.

Látszólag a kor kívül maradt a regényen, sokan meg is rótták érte. Nem hinném, hogy így van, nem hinném, hogy *Fejes* Endre a kort, amelyről ír, csak időmeghatározó mellékmondatokban rögzítette volna. Vajon egy kort csak egyféleképpen lehet jellemezni? S csak azokkal, akikre hat, azokkal nem, akikre nem hat? Hiszen valamiképp még azokon is meglátszik keze nyoma, akiket vastag rozsdaréteg von be. S *Fejes* épp e rozsdával jellemez.

Igaz, így jobban oda kell figyelni, így nekünk, olvasóknak kell elvégeznünk sok olyasfajta munkát, amit előző idők írói maguknak tartottak fenn és minket megkíméltek tőle. Odaadón kell olvasni ezt a könyvet, amely kicsit úgy hat ránk, mint a zene. *Dallama* van *Fejes* mondatainak, sorainak, dallama és ritmusa. A *Rozsdatemető* zenéjére is figyelni kell, mert *Fejes* sok mindent rábiz a dallamra és a ritmusra, mit más író kimondana. De miért lenne baj, ha egy író felnőttként kezeli olvasóit?

Persze, kár lenne *Fejes* Endre írását tökéletesnek mondanunk. Legközelebb bizonyára még magasabbra emeli a mércét, még mélyebbre hatol. Csiszolja stílusát s kerüli majd a modorosságokat.

De akárhogy is: a *Rozsdatemető* érdekes, újszerű, tanulságos könyv. Egy korszak, egy idejétmúlt gondolkodás, erkölcsiség temetője; tisztítótüze azoknak, akik érdemesek rá, hogy a láng lemarja róluk a rozsdát.

## PILÁTUS

*Szabó* Magda bestseller nálunk és határainkon túl is. Akárcsak *Fejest*, őt is az emberek benseje, lelki élete érdekli; de *Fejes* szűkszavúságával szemben ő inkább részletez, kedvvel elidőzik olyan motívumoknál, amelyek egy *Hemingway*-stílusú írónál fél mondatot kapnának csak.

*Szabó* Magda hősnője éppúgy mossa kezét, mint *Pilátus*. Nem hibás semmiben, véli, pedig mindennek ő az oka. Iza, a regény energikus hősnője úgy szeret, hogy szeretetlen. Van ilyen szeretet is, való igaz.

Szabó Magda ezt az igazságot variálja és permutálja. ezt közelíti meg különféle oldalról, ezt írja le sokféle változatban.

Sikereit alkalmasint elsősorban ennek köszönheti, olvasmányosságának, egyfajta modernségének. Ő abban modern, hogy lélektani alaposággal dolgozik, nagyítót használ akkor, amikor egy-egy benső karakterisztikumot jellemez.

Meg kell azonban mondani, hogy az író nő kicsit rabja lett stílusának s értékeitől nem veszi észre veszélyeit. Ebben a könyvében is *inkább leír, mintsem kutat*. Érdekes felfigyelni rá, hogy hőseinek nincs sem arcuk, sem alakjuk: nem tudjuk róluk, milyenek, alacsonyak, magasak, szőkéek, barnák, kemény vagy lágy vonásúak-e. Csak a *lelkük portréjával* szolgál. S azt se igen tudjuk meg Szabó Magdától, miért lettek olyanná, amilyenek, ki micsoda vétekekkel részes belső világuk kisebb-nagyobb torzulásaiban. Sőt, Szabó Magda hősei nem is lettek olyanná, amilyenek, ők csak egyszerűek olyanok, amilyenek. A regény folyamatában alig változnak, nem romlanak és nem tisztulnak, alapvonásaik azonosak maradnak, legfeljebb nagyobb részletességgel tárulnak fel előttünk tulajdonságaik. Lényeges meglepetés nem ér bennünket, a kicsit önző, a maga világának bűvös krétaköréből ki-mozdulni nem tudó Izáról sosem derül ki, hogy valtaképpen, valahol lelke mélyén meleg szeretet izzik. Kihűlt vulkán Szabó Magda hősnője, vagyis vulkánikus formájú hegyalak, amely sosem rejtett mélyében látást. S Iza anyjáról, a regény cselekményének reagens személyéről sem tudunk meg mást az utolsó oldalig, mint amit már az első oldalakon is: szerény, magának-való, együgyű, introvertált öregasszony. A többi szereplő is, mint mondtuk: megmarad annak, akinek első percben megismertük: csak alaposabban, részletesebben ismerjük meg. Új vonásaik nem tűnnek elő a regény oldalairól.

S Szabó Magda hősei kemény, maguknak élő, atomizált emberek. Sosem beszélnek, mindig csak gondolkodnak. Egymással sem beszélnek szinte soha; ezért aztán nem meglepő, ha nem érik meg egymást. Az olvasót kicsit zavarja ugyan, hogy számos konfliktus egyszerűen elintézhető lenne, két-három mondat kelene csupán, amelyet egymáshoz szólnak a szereplők; de ők magukban gondolnak ehelyett valamit.

Rideg emberek ezek, a „Pilátus” éppúgy, mint áldozatai. Érdekes, hogy a gyermek itt sosem szólítja anyját anyámnak, apját apámnak; a két öreg itt Vince és az öregasszony; azt hiszem, nemcsak Iza gondolataiban, hanem az íróéban is. Hiszen ez az Iza valamikor melegsívű gyermek lehetett — mások gondolataiból tudjuk —, sok szép eszme hevítette. A tettei is szépek. Átmenet nélkül találkozunk a könyvben egy másik Izával; nem fejlődött (pontosabban nem fejlődött vissza) egy másik Izává; két Iza él a könyvben, akiknek nincs közük egymáshoz. Kimaradt a regényből a kor is, amelyben talán Iza megváltozott; lehet, valamely kor vétke, hogy ma szeretetnek véli, ami szeretetlenség.

Ezért van az is, hogy bár az író nő nyilvánvalóan szükségszerűnek találja hősének halálát s bűnösnek mondja ki halálában gyermekét, volt vejét, volt vejének jövődöbelijét, a régi barátokat — az olvasó nem érzi, hogy valóban bűnösök lennének. A balesetben véletlent lát.

Vagyis... Szabó Magda bravúrja az, hogy bőven áradó szép szavának dallamával elhitheti ezt is, elhithet mindent. Az egyik oldalon elhitheti hőseiről azt, ami a néhány oldallal vagy ívvel előbb leírtak szerint aligha lenne hihető. Az olvasóban talán fel sem merül a gyanú, hogy a szürke veréb, elhanyagolt, elke-seredett öregasszony — sajnos, én sem tudom másképp nevezni, bár tudom, hogy Etelka a neve, kétszer-háromszor olvasható a könyvben —, hogy a szerencsétlenül járt öregasszony halála gyászos véletlen és nem bűneset; fel sem merül a gyanú, hogy lányának hirtelen felébredt lelkifurdalása nem több, mint ami mindnyájunkban felébred, ha szereteteink haláláról értesülünk.

Persze, mindenképpen helyes, ha a pilátuslelkülettel szembenézünk. Szabó Magda voltaképp egyfajta generációs problémát vet fel. Ilyen nemzedéki probléma valóban van. S ha a regény egyebet sem tenne, csak emlékeztetne rá, hogy felelősök vagyunk egymásért, máris van értelme, van igazsága. Bár hősei alig változnak, de talán bennünk mégis felkeltik a pilátusokból igaz emberré válás vágyát.

#### MAI PRÉDIKÁTOR

Öszintén szólva elég keveset tudtam eddig Bódás Jánosról, néhány versét olvastam, amelyek egyházi lapokban jelentek meg. S most közreadott egy verses-kötetet, szép, érett és tartalmas költeményekkel. Az első alatt 1928 a dátum, az utolsó szám 1962. Egy emberöltő, egy történelem. Az egyik fejezet élén ez a cím: *Tanú*. Bódás János érzékeny lelkiismeretű, szép-szavú, segítészándékú tanú.

Elsőre izmos, népi ihletésű nyelvezete tűnik fel. Bódás számára a *kútágas szörnyű állat, aki az égnek visszafelesel*; a reklámoszlop *Terpeszkedik az utcán bamba göggel, mint a szolgaság szörnyű Góleme*. A kukoricát rágó gyereksereg különös, pajkos, néma zenekar harmónikával. A harangozó feji a tornyot, az édes hangok megittatják a falut és a tájat. Az éj nagy lomha kotló.

Másodszorra azt vesszük észre, hogy Bódás nemcsak lát, hanem el is gondolkodik a látottak felett. Izgatta mindaz, ami körülötte van. Izgatta régen, amikor éber lelkiismerettel észrevette, hogy a világban valami nincs rendben.

*Sivár kor ez. Mint gögös hegyorom,  
az ember égig nőtt, havas, hideg.  
Acél-, vas-kéreg fed minden szívet,  
pénzzel méri egymást testvér, rokon.*

*Lavinaként, ropogva, zúzva, törve  
pusztít az Érdek! — Mit akarsz, dalom?*

*Próféta, költő, megfagysz itt, szegény.  
A jó Üzlet a legszebb költemény.*

*A vers csak úgy nyílik a Kor kopár  
szikláin, mint gyér havasi gyopár.*

Ezt 1939-ben írta Bódás. És 1940-ben:

*Urak földje è föld, urak országa:  
góg, tivornya és kékvér-öntudat.  
Itt még a korhadt múlt szelleme leng.*

*Hogy a nép földet, munkát, kenyeret  
kíván? — Várjon még néhány századot!*

*vigan arat, aki hazug, hamis.*

És 1928-ban papírra vet néhány szép, allegorikus sort *Zúg a nádas* címmel:

*Majd egyszer egy vad riadóra  
lehull a bénító varázs,  
a mélység átokverte népe  
minden sár-bilincset leráz,*

*végtelen sorban menetelnek  
a földből kinőtt ezredek.  
Amerre döngő léptük hallik,  
a góg világa megremeg.*

S Bódás észrevette, amikor felharsant a vad riadó, amikor a mélység átokverte népe lerázta sár-bilin-cseit. A háború alatt fájdalommal kiáltott a háború ellen, a háború után kereső, figyelő, aggódó szívvel, örömmel üdvözölte az új világot.

*Egyé lettünk bajban, nyomorban,  
tisztábbá, mint voltunk előtted;  
emberré, már-már állatsorban.*

1947-ben:

*Lobogó, bátor élet,  
ez szép és ez igaz!  
Ne füstölögjek én sem,  
mint nyirkos rőzse, gaz.*

-----  
*álljak magasztos eszmék  
zúgó léghuzatába!  
Szelek, lázítások,  
viharak, szítások,  
nagy elvek, igazságok,  
ti lobogtassatok!*

1949-ben:

*... szívnek, észnek  
és dolgos kéznek van hely itt!*

*És higgy a derűs jövődében,  
hidd, hogy igazság lesz a földön...*

-----  
*s szeresd e népet, mely ölében  
egy újszülött országot ringat,  
féltsd, óvd, és küzdj, hogy ne vihessék  
vágóhídra fiainkat,*

*s kívánj elnyomott millióknak  
szabadságot, hol erre várnak,  
sikert a tervnek, szorgalomnak,  
s igazi békét a világnak.*

A nehéz esztendőkből Bódás becsülettel vívódott s amikor kevesen tudták, hol az igazság, ő jól választott. 1956:

*Ha balga álmodókkal  
csak Nyugatot imádnám,  
hatalmasok hibáit  
sikernek glóriáznám,  
s nem szólnék igazságot  
egyként jobbra, vagy balra,  
rég felemeltek volna  
vállakra, hivatalra,  
ha értőn bólogatnék,  
mikor hazudnak, lopnak,  
s jó cimborája volnék  
maradi, vak papoknak,*

*nem dobálnának követ,  
de elmondanák százszor:  
jó költő, kedves ember,  
kiváló prédikátor, —  
s békében élhetnék én  
itt mindenkivel régen,  
... csak éppen önmagammal  
nem lenne békeségem.*

Ugyanebben az évben így látja maga körül a világot:

*Ha szorongások éje  
ereszkedett a népre,  
hallgat a falu, város,  
a csend süket, halálos,*

*bezárul száj, szív ablak:  
mit hoz a ma, a holnap?  
haj, de az ebek bátrak,  
és csaholnak, csaholnak.*

Végül azonban feloldódik, a következő fejezet címe már: *Derű és gyümölcs*. Bódás magáralál, felfedezi hivatását a mában. Szava vidám, hozzászól az ország-világ kérdéseire, őszintén, bátran, jó szándékkal. Oldalakat idézhetnék itt kötetéből, nem teszem. Kérem az olvasót, lapozza fel *Újévi jó kívánság*, *A Fáraó álma*, *Kakukmadár*, *Biztatásra várva*, *Egy duvadnak*, *Mai prédikátor*, *Szolga-öszön*, *Lépcsősök*, *Hajnali töprengés* című verseit. Bizonyítják, hogy igazat mondtam.

S még valamit.

Bódás megvallja: szólnia kell. 1944-ben még csak a vágy éltette, hogy szóljon:

*Ha versekben ökledezném ki végre,  
mi alig tartható,  
vallva világról és magamról bátran,  
s mi benn suhog ma még,  
fortyog szívemben, ott fülled a számban,  
vágy, dac, keserűség —  
az volna vers!!... megbírna századokkal!*

De nem szólhatott akkor:

*Behúzza farkát, gyáván visszakullog  
most is számról a szó.*

Végre 1958-ban megérzi *A kimondás boldogságát*:

*Te vagy Krisztus, Isten fia! —  
szól Simon, s lángra gyúl.  
Meg kellett ezt vallania!*

*Boldog vagy, — szól az Úr.*

*Költőt, bűnöst, bárkit tanít  
ezzel: boldog, aki  
szívét-feszítő titkait  
ki tudja mondani.*

1961:

*a szocializmus az én világom,  
mert így tanít az evangélium,  
s az élet. És így a történelem,  
és én a népemet így nevelem.*

1962:

*Ezért szólok, s tudom, hogy szólni kell,  
igéket, amik nem avulnak el,  
s látom, hogy ebből még ma is lehet  
népnek java, magamnak becsület.*

Valóban: Bódás Jánosnak a Magvető Könyvkiadónál most megjelent szép kötete építő hozzászólás napjainkhoz, számadó vallomás és mögöttünk levő emberöltőről. Népnek java, a költőnek, a mai prédikátornak becsület.

Zay László

#### AZ ÚJ VILÁGTÖRTÉNET A KERESZTYÉNSÉG MEGSZÜLETÉSÉNEK ÉVEZREDÉRŐL

*Világtörténet II. kötet*. Oroszul 1956-ban jelent meg, Moszkvában. Magyar fordítása 1962 legvégén, a Koszuth Könyvkiadó gondozásában látott napvilágot. Szerkesztette: Sz. L. Utcsenko, felelős szerkesztő, D. L. Kalliszov, A. I. Pavlovszkaja és V. V. Sztruve. Fordította: Dr. Borzsák István, és Dr. Hahn István. Szakmailag ellenőrizte: Dr. Harmatta János.

Terjedelem: 117 (A/5) ív, 932 p. 18 színes térkép- és 10 színes képmelléklet. Példányszám 33 000, ár 160 Ft. Tárgyalt időszakasz: Kr. e. kb. 500-tól, Kr. u. 476-ig. Recenzió az I. kötetről: Theol. Szemle, 1963. 1—2 szám.

Indokoltan megkülönböztetett érdeklődéssel olvas-suk azokat a történelemtudományi műveket, amelyek a

kritikai értelem lámpáival, olykor fényszóróival kutatnak a „múltnak mélységesen mély kútjában”, olyan rétegek táján, amelyekre húsz évszázad borul. Más világító, világosságot teremtő eszközünk a tudományban nincs, egyedül az önnön módszereit is állandóan bíráló és újratereztető értelem. Minden felfedezését, új adatát, megtalált tényét halásan fogadjuk. Érthetőbbé teszi számunkra azt a környezetet, társadalmi valóságot, amelyben keresztényen hitünk első hirdetői születtek, nevelkedtek, amelytől éppúgy nem választhatók el, mint fájától a levél. Izgatottabban lapoztuk tehát az új szovjet világtörténet első kötete után a másodikat.

A szerkesztő bizottság Bevezetőjében olvassuk: „A szovjet ókori történeti iskola... viszonylag fiatal tudományos irányzat”, amelynek „szervesen kapcsolódnia kell az ókori történet alapvető problémáinak alkotó, marxista—leninista feldolgozásához. Marx és Engels műveikben sok ragyogó fejezetet szenteltek a rabszolgatartó világ történetének, feltárták fejlődésének alapvető törvényszerűségeit és dialektikáját” (13). Legtöbbet és nélkülözhetetlent éppen ebből ad ez a kötet. Következtesen utánajár a rabszolgatartó társadalmak történetének, a történelmi múlttól alkotott képeinket és képzeleteinket gyakran „a fejetetejéről talpára állítja”. Rég leáldozott az eszméket csak önmagukból eredeztető kutatásnak, és évtizedek óta nem botránkyó az anyagi, termelési-társadalmi valóságból (végső fok!) levezetett, fejlődésében vizsgálta és megértett eszmetörténet. Számunkra már természetesk a koruk gyermekeiként ábrázolt, nem modernizált ókori emberek, legyenek zsidók, görögök, rómaiak, indiaiak, vagy kínaiak. Nem hitűkből akarjuk korukat megérteni, hanem a történeti tényekre vagyunk szomjasak. *A Világtörténettől mi is történelmet és nem hitet várunk. Ezt meg is kaptuk ebben a munkában, mélyebben, mint az eddigi hasonló tárgyú művekben, (kivéve az ókori zsidó és keresztény világ rajzát).*

A szerzők öt részre, és ezen belül huszonhét fejezetre osztották fel könyvüket. (A függelékben időrendi táblázatot, a legfontosabb művek és források jegyzékét, névmutatókat találunk.)

*Az első rész tartalma: A rabszolgatartó viszonyok fejlődése Elő-Ázsiában és a Földközi-tenger vidékén. Az Achaimenidák birodalma. A görög városállamok. Az európai és az ázsiai törzsek az i. e. I. évezredben.*

Elő-Ázsia volt a rabszolgatartó világ egyik legrégebbi központja. *Kyros, Kambysés és I. Dareios* korának csak vázlatos rajzát kapjuk, a tanult teológus ezt a korszakot sokkal alaposabban ismerte meg, sőt a *Marzali-féle Nagy Képes Világtörténet* első kötete is összehasonlíthatatlanul többet mondott erről a világról. Nem biztos, hogy mélyebbet is, (legalábbis egy aspektusból, a társadalomtörténetiből). Viszont a zsidó történetnek bekapcsolódását ebbe a világba részletesebben tárgyalta, pedig az a munka is a nagyközönségnek készült. (Ne felejtjük: *Kyros engedte haza a babiloni fogságból a zsidókat*, megengedte nekik Jeruzsálem újjáépítését, Egyiptom-ellenes stratégiája egyik „terv-része” teljesítéséeként.) 10—11 oldalon nem is lehet részletekbe menni. Pedig érdemes volna. Kár, hogy a korszakra jellemző tömeges fogságba-hurcolás és a rabszolgaság nagyarányú fellendülése közötti kapcsolatot sem elemzi a könyv, csak közli. Elő-Ázsia csak első fejezet az első részben. Jelentéktelen hányada az egész munkának, megoldása nem is jellemző az egészre!

A korabeli görög és római történet is nagy vonalakban kerül elénk: a görög—perzsa háborúk, Athén virágkora, hanyatlása a peloponnészi háború idején, *Makedónia* felemelkedése és a görög kultúra az i. e. V—IV. sz.-ban, olyan sorrendben, amelyet általában minden tankönyv is követ középiskolai és főiskolai fokon. *Vörös fonálként azonban itt is végighúzódik a gazdasági-termelési történet részletesebb ismertetése. Róma történetének kezdeti szakaszairól, az ún. „királyok koráról” nagyon keveset nyújtanak a szerzők. Valamivel többet a korai köztársaság történetéből. Van előnye is a rövidségnek: kiemelik azt, amit lényegesnek tartanak, az olvasó, méginkább a tanuló (természetesen felsőbb fokon) nem vész el a részletekben, a*

fák nem takarják el az erdőt. (Nehéz kívánságainknak eleget tenni: az erdő bizony takarja a fákat!)

Az első részben azonban találunk olyan fejezetet is, amelynek olvasása kárpótolja az eddigieket. Rendszeres, világos áttekintésben megismerkedhetünk azzal a „tengerrel”, amely körülölelte a klasszikus kor általunk ismertebb népeit: Európa és Ázsia törzsi formában élő társadalmait. Nem hangsúlyozhatjuk eléggé ennek a fejezetnek a fontosságát. Ez a tenger transzgreidiált a klasszikus földre, nyelte el a Római Birodalmat és végérvényesen elegyítette magával a klasszikus világ vizeit. És ebből a tengerből emelkedett ki a modern Európa is. A szerzőknek ugyan nyomtatékosan képviselt álláspontjuk van az eurócentrizmus betegségéről, amelyet tárgyilagosan nekünk is osztanunk kell, mégis szinte az őseket felfedező izgalommal fordulunk a kelta, germán, szláv, finnugor törzsek története felé. Földrajzi elhelyezkedés szerint kerül tárgyalásra az ibér, a kelta, a germán, az illyr, a thrák, a kimmer, a szkita, a sauomata és maióta világ. Őket követi a kaukázusi törzsek és népek leírása. Ragyogóan sikerült a szláv törzsek rajza. A kelet-balti törzsek után a finnugorok és Északkelet-Európa törzsei következnek. Nem maradtak ki Kazahsztán és Szibéria törzsei, sőt Távols-Kelet ősi népei sem. Megható a fejezetet lezáró kapitulus, amely a sarkvidék ősi törzseit ugyanolyan alaposággal és ugyanolyan fontossági tudattal tárgyalja, mint a „szerecsécsébb” nyugati-déli törzscskét. *Az Európa és Ázsia törzsei az i. e. I. évezredben c. fejezet iskolapéldája a szocialista humanizmustól áthatatott marxista történetírásnak.* A legutóbb nem marxista történész az ún. barbár népek és törzsek történetében csak a „hellenizálódás” és a „romanizálódás” tárgyait látta. Ezekkel szemben a szovjet világtörténet leszögezi, hogy „... a marxista történetkutatás e törzsek és népek belső történetét, ősi kultúráját, történeti fejlődésük sajátos útjait vizsgálja.” (136. p.) (Zárójelben jegyezzük meg: bárcsak következetesen alkalmazná ezt az elvet a kereszténység történeti fejlődésére is!)

A második rész 7 fejezetben tárgyalja a hellenisztikus államok történetét, a Római Birodalom kialakulását és kiterjedését a földközi tenger vidékéig. A szerzők figyelmét itt sem kerülik el a peremi népek és orszárok, sőt a belső-ázsiaiak sem, kínai kapcsolataikkal együtt! A második részből is az a benyomásunk, hogy a Nagy Képes Világtörténet sokkal részletesebben foglalkozott e tárggyal, kivéve a Földközi-tengertől távolabb eső területeket. Adatai azonban valóban kiegészítésre, részben kicserélésre szorultak, szemlélete pedig a legjobb esetben liberális, vagy pozitívista volt. Az új Világtörténetet tehát amannak anyagbősége nem pótolhatja! Könyvünk szempontjából nem lényeges, hogy a korabeli zsidó történet nem kerekedik ki egészbe benne, úgy kellene összeszedni a legkülönbözőbb témacímek alatt, és akkor is mindössze 8—10 oldalt tenne ki. (Nem volt már ekkor önálló történetük kb. Kr. e. 300-tól a Ptolemaidák, 198-tól a Seleukidák, 63-tól a rómaiak uralma alá vetettek.) A szakterület kutatója, vagy az ószövevényes kielégítetlenül tenné le a könyvet, ha nem tartaná szem előtt, hogy most megkaphatja az ókori zsidó történetet körülölelő világ rajzát.

Teljesen új számunkra nagyrészt „tényanyagában” is a harmadik rész. Kelet- és Dél-Ázsia népeinek és államaik története az i. e. V. sz.-tól az I. sz.-ig. *Kína történetét* részletesen, igen alaposan, az élet minden területére kiterjedően ismerhetjük meg. Ezzel nagy hiányt pótol a szovjet Világtörténet. *India, Korea, Japán, Indokína, Indonézia és Ceylon népeinek történetével* is megismerkedünk. Sajnos nincs helyünk méltatni azt a gazdagságot, amely feltárul szemünk előtt: mindenesetre szerényebbékké válunk és kevésbé képzeljük magunkat a világ közepének. Néhány gondolatot ismertetünk illusztrálásként. Több mint 2200 éve a kínai tudósok pontosan megállapították a Halley-üstökös mindenegyes visszatérésének pontos időpontját, a Pythagoras-tételt maguk is felismerték, megvolt az atomelmélet alapja, a matematika történetében ná-

luk találkozunk először a negatív számokkal és a velük való műveletek szabályaival, Kr. e. 28-ban feljegyzéseket készítettek a napfoltokkal kapcsolatos megfigyeléseikről, *kinai volt az ókor legzseniálisabb csillagásza, Csang Heng* (Kr. u. 78—139), aki megalkotta a világ első planetáriumát! Ugyancsak ő készítette el a világ első szeizmográfját is. (Leírása az 538. o.-n.) Oldalanként átsorolhatnánk tovább a legérdekesebb kulturális vívmányokat, és nemcsak azokat, amelyeket hagyományosan tanítanak iskolai tankönyveink immár évtizedek óta (papiros, lópor, mágnesű, porcelán, selyem stb.)

*Tárgyalt időszakunkban alakult ki az egyik legnagyobb világvallás, a buddhizmus, amely rendkívül nagy szerepet játszott Dél- és Délkelet-Ázsia népeinek kultúrtörténetében és ideológiai harcaiban.* Sajnos a buddhizmusról csak a legáltalánosabb vonásokat ismerhetjük meg a könyvből és hiányzik ennek eszmétörténete, pontosabban fejlődéstörténete is. Az „Igazsággal megáldott”-ról is szívesen olvastunk volna többet négy-öt sornál (565. o.).

Dél- és Kelet-Ázsiában mindenütt kialakult a rabszolgatartó társadalom az ősközösségi rend romjain. Ebben számos hasonlóságot, néhány, a lényeget nem érintő különbséget fedezhetünk fel a „mi” Földközi-tenger-környéki európai fejlődésünkhöz viszonyítva. Mindez elkerülhetetlenül sugalmazza azt a gondolatot, hogy az emberiség történetében törvények uralkodnak, amelyek az értelem számára megismerhetők; kimondható ezért, hogy a tényleges bonyolultságában és ellentmondásosságában megismerhetetlennek tűnő világtörténet a fejlődés alapvonalaival tekintve feltárható valóság. Ez pedig Marx történelmi gondolatainak lényeges részeit igazolja! A társadalmi formák egymásutánjáról, fejlődéstörvényeiről szóló marxi gondolatok a konkrét történettudományi vizsgálatokban elevenen fénylő, kitévesedő eszmékké forrósodnak. Hogy mindezt átélhessük, elfoglaltság nélkül el kell olvasnunk a Világtörténet harmadik részét.

Elérkeztünk a könyv *negyedik részéhez*, amelyben olyan gondolatokkal találkozunk, amelyeket a mai történettudomány eredményei alapján kérdéseseknek tarthatunk. Ebben a részben négy fejezet van. Egyet a korai római császárságnak, egyet a hatalma csúcspontjára elérkező birodalomnak, kettőt a megfelelő időszak ázsiai népeinek szenteltek. Az utóbbi két fejezetről ismét azt kell mondanunk, hogy hiányokat pótol ismereteinkben, tudásunkban: világosabban látjuk a római birodalom kapcsolatait az ázsiai területekkel, mint eddig!

*A negyedik rész XXI. fejezetének 6. szakasza ezt a címet viseli: Vallásos irányzatok és a korai kereszténység. Alcímek: A kereszténység kialakulása, A Krisztusról szóló evangéliumi mítosz, A keresztény irodalom kialakulása, Az őskereszténység fejlődése, A keresztény egyház kialakulása.* Az egész mindössze kb. négy nyomtatott oldal, de megállapításai súlyosak, tömörek. Szerzője J. M. Stajerman.

A 679. oldalon olvassuk: „A Holt-tenger pusztaságában a közelmúltban előkerült kéziratok tanúsága szerint az időszámításunk előtti és utáni első században Judeában vallásos közösségek álltak fenn, amelyek elvetették a magántulajdont és hittek abban, hogy egy bizonyos »igaz tanító« már eljött, kivégeztetett, de feláldott, és újra eljő ítéletet mondani az élőknek. Ilyen közösségek voltak Palaestinán kívül is. Tagjaik saját felfogásuknak megfelelően értelmezték a bibliai szövegeket és a profécákat, s maguk is alkottak ilyen műveket. Ezekben többek között sok szó esik egy kegyetlen hódító népről, amelyen nyilván a rómaiakat kell érteni. Ilyen körülmények között alakult ki, fejlődött és terebélyesedett a kereszténység, amely a judaizmus egyik szektájaként jött létre, majd világvallássá fejlődött, magába olvasztva a görög—római, elsősorban a philoni filozófia népszerű gondolatait, a sztoikus, a kynikus etikát, a keleti teológiát a maga monoteisztikus elképzeléseivel és a megváltó áldozat eszméjével. Engels kimutatta, hogy a kereszténység az antik világ bomlási terméke, egy olyan világbirodalom

eredménye, amely a közös jogtalanság állapotába zorította valamennyi népet, s a szegényeket és jogfosztottakat sorsuk e földön való megjavításának minden lehetőségétől megfosztotta.”

„A korai keresztény közösségek tagjait egybeforrasztotta a Róma elleni gyűlölet. Mindnyájan meg voltak arról győződve, hogy a »nagy kéjnök«, Róma hamarosan elpusztul. Hívei mind vereséget szenvednek, ezer esztendőre börtönbe záratnak, a földön pedig diadal-maskodik a »mennyeik országa«, élén Krisztussal. Ez a királyság váltja fel a gyűlölt Rómát. A »mennyeik országát« a legragyogóbb színekben képzeltek el, megvilósulásán tulajdonképpen a társadalmi rend gyökeres megváltozását is értették.”

Ugyancsak az említett oldalon a kereszténység gyors terjedését Stajerman a következőképpen indokolja: „A pogány kultuszok... túlságosan szorosan kapcsolódtak az önállóságukat már elvesztett egyes népekhez vagy városokhoz, túlságosan meg voltak terhelve az embereket egymástól elválasztó szokásokkal és tilalmakkal. A kereszténység mindettől mentes volt. Elvetette a szertartások rendszerét és etnikai származásától, társadalmi helyzetétől függetlenül minden emberhez egyaránt fordult. Mindenki egyenlő volt mind a bűnben, mind a megváltásban. A kereszténység az elnyomott tömegek mozgalmaként alakult ki, »először a rabszolgák és a felszabadított rabszolgák, a szegények és jognélküliek, a Róma által leigázott vagy szétszórt népek vallása volt.« (Az idézetben belüli idézet Engels: Az őskereszténység történetéhez. Marx—Engels: A vallásról. Budapest, 1961. 250).

Ennyit ír lényegében a Világtörténet a kereszténység kialakulásáról.

Stajerman a kereszténység kialakulását a következőkkel magyarázza: 1. a II. sz.-ban a gazdasági-társadalmi élet javulásába vetett hit megrendült és ezért „... az emberek gondolkodásában egyre inkább előtérbe nyomult a túlvilági élet”. 2. Különösen a keleti provinciákban terjedt a római uralom végét jelentő messianizmus (az I. sz.-ban), mert itt a társadalmi ellentétek élesebbek voltak, és a római elnyomás inkább sújtotta a lakosságot. 3. A Holt-tenger pusztaságában előkerült iratok vallomása stb. (1. az idézett részt). 4. Az antik ideológia válsága és a kereszténység minden embert megszólító tanítása „készítette elő a kereszténység győzelmét”.

Az 1. pontot illetőleg azt tartjuk, hogy a II. sz. története nem magyarázhatja a kereszténység kialakulását, de feltétlenül szükséges a II. sz. tanulmányozása a kereszténység elterjedését kutató történettudományi munkában. Említettük már, hogy az európai és ázsiai népek és törzsek életének kutatásában ugyanezen könyv szerzői elutasították a „romanizálódás” elméletének erőszakos alkalmazását. Jelen esetben pedig a kiindulás a római hatás vizsgálata. Az elmúlt tizenöt év kutatásai, elsősorban a Holt-tengeri leletek vizsgálata megerősítették azokat a gondolkodókat és kutatókat, akik a kereszténység kialakulásának vizsgálatában a korabeli zsidó társadalomtörténet irányzatainak összehasonlításából indultak ki. Bebizonyított tény persze, hogy számtalan római hatás is érte a kialakuló és kialakult kereszténységet. Mikor, hogyan, kiknek a személyn keresztül stb., ezek a történeti kutatás elengedhetetlen kérdései. Hatni csak arra lehet, ami van. Bizonyítani kellene, hogy a kereszténység létrejöttében a római birodalom korabeli állapota volt a döntő, alapvető tényező. Ez a bizonyítás azonban hiányzik a könyvből. Egyebekben semmi sem mond ellent a szerző megállapításainak: bizonyosra vehetjük, hogy a kor gazdasági, társadalmi, politikai állapota megkönnyítette a kereszténység gyors terjedését, előkészítette az elméket a tanok befogadására stb. Stajerman gondolatmenete arra utal, hogy kitűnően ismeri azt a felfogást, amelynek elindítója Bruno Bauer, aki „... megvetette az alapját azon tény bebizonyításának, hogy a kereszténységet a római—görög világba nem kívülről, Judeából importálták és erőszakolták rá, hanem hogy ez — legalábbis világvallás alakjában — ennek a világnak legsajátabb terméke.” (Engels: Az őskeresz-

ténység történetéhez. Marx—Engels a vallásról Bp. 1961. Kossuth K. 256—257). Tudjuk, Bauer a kereszténység bölcsőjének nem Palaestínát, hanem Rómát és Alexandriát tartotta. Bauer gondolatait Engels elfogadta, később *Kautsky* is. (L. Karl Kautsky: A kereszténység eredete, Bp. 1950. Használta Bauer műveiből a következőket: *Christus und die Cäsaren*, *Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*. Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs. Die Apostolgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und Judentums innerhalb der christlichen Kirche.)

Két dologra kívánjuk figyelmünket irányítani: 1. az a kereszténység, amelyet az I. sz. első felében Judeában, Galileában találunk, valóban nem világvallás. Ennek kutatása azonban Bauer és Engels óta hatalmas utat tett meg, amelyet a tárggyal foglalkozó történész nem kerülhet meg. (L. Dr. Kocsis E. Az újszövetségi kutatás problémáinak története, Theol. Szemle, 1960. 7—8. sz.) Az nem változtat a feladatokon, hogy a legtöbb kutató most és a közelmúlt évtizedekben teológus is. Az a lényeges, hogy kutatási módszereikről, eredményeikről mondjon a tárggyal foglalkozó történész véleményét, mert 2. Engels is azt mondja, hogy „a német bibliakritika... eddigelé az őskereszténység történetére vonatkozó ismereteink egyetlen tudományos alapja” (i. m. 256). Nos, Engels óta is a bibliakritika további fejlődése, az új leletek feldolgozása, az ősi kereszténység és a világvallássá vált kereszténység viszonyának és ellentmondásainak vizsgálata állt és áll a kutatás középpontjában. Ahogyan Engels ismerte korának teljes teológiai és történettudományi munkásságát, úgy kellene ma is ismernie az őskereszténység kutatásával foglalkozó történészeknek a legmodernebb kutatási eredményeket.

(Megnéztük az Új Magyar Lexikont, mit ír Bruno Bauerról? „Bauer, Bruno (1809—82): német idealista filozófus, ifjúhegelianus ( hegelizmus). Hegel történefilozófiáját eltorzítva alkalmazta a bibliakritikában, még jobban kiélezve annak idealista lényegét. Történelemfelfogásában a kritikái szellemet állította túlzottan előtérbe, és lebecsülte a tömegek szerepét. Nézetének reakciós lényegét Marx és Engels a *Szent Család* és a *Német Ideológia* c. műveikben bírálták.”)

Az első ponttal kapcsolatban végezetül arra szeretnénk rámutatni, hogy a világvallássá vált kereszténység vizsgálata nem azonos az ősi kereszténység vizsgálatával és a kutatásnak egyik feladata, hogy a kettő között megtett utat is feltárja. Engels (l. i. művét!) a kettő között éles különbséget tett.

Stajerman megállapításainak második pontjáról elfogadhatjuk, hogy a keleti provinciákban a társadalmi ellentétek élesebbek voltak, mint a nyugati tartományokban (jóllehet a megállapítás nem egészen pontos, gondoljunk pl. az ibérekre! stb.) és nyilvánvalóan kettős elnyomás alatt kínlódtak a zsidó nép fiai is. Ennek az evangéliumokban is van visszatükröződése. A római uralom végét váró messianizmus azonban csak egyik késői hajtása a messiásváradalomnak, Jézus felfogásában annak vadhajtása. Érthetetlenekké válnának az evangéliumok, a korai keresztény iratok, ha nem vesszük tekintetbe a politikai messianizmus elleni kezdeti zsidó—keresztény vitát, amely a Holt-tengeri leletek birtokában élesebben és tisztábban áll előttünk, mint valaha! A történettudomány kutatómunkájában nemcsak az egyezéseket veszi figyelembe, hanem a különbségeket is, és mindkettőből tud következtetni régvolt álláspontokra, gondolatrendszerre, ideológiákra. (L. Dr. Pákozdy László Márton: A qumráni esszénusok és az ősegyház, Theol. Szemle, 1960. 11—12. sz. és Dr. Kocsis Elemér: A zsidó messianizmus és a politikai kérdés Jézus életében, Theol. Szemle, 1960. 1—2. sz.)

Stajerman egyetlen szempontot vesz figyelembe, a zsidó—római viszonyt. Természetesen kutató nem is hanyagolhatja el ezt a szempontot, de ebből az egyetlen egy aspektusból nem lehet az őskereszténységet kielégítően megmagyarázni. Bizonyítani kellene továbbá azt is, hogy a római uralom végét jelentő messianizmus hogyan tudta magukat a rómaiakat is oly

gyorsan meghódítani, az uralkodóosztály tagjait is beleértve, vagy ha nem így történt, akkor azt, hogy miképpen került le napirendről a birodalom megsemmisítésének megváltó gondolata.

Félreértésen alapul Stajerman felfogása a Holt-tengeri leletek jelentőségéről. Aki ismeri a leletek tartalmát, az előtt világos a qumráni és a keresztény gondolkodás szerkezetének és tartalmának *alapvető különbözősége!* A Világtörténet szövegéből az olvasó azt következtetné, hogy az Igaz Tanító azonos Jézussal. A kutatások erre nem adnak semmi komoly alapot. Stajerman önmagának mond ellent, amikor néhány sorral alább a kereszténység gyors elterjedését magyarázza (és ezzel a 4. pontról is elmondjuk véleményünket): *minden emberhez* szólt az ősi kereszténység. A Holt-tengeri leletek írói pedig *csak az „igazakhoz”*, a törvényhez ragaszkodó hűségesekekhez szóltak, elzárkóztak a világtól és hozzájuk képest a farizeusok is liberálisoknak tűnnek! Pedig a kereszténység igencsak vitában állt a farizeusok kegyességével is! Folytathatnánk a különbségek felsorolását minden lényeges kérdésben. Hogyan lehet innen származtatni a kereszténységet?

A Világtörténet 680. oldalán olvassuk: „A kereszténység nem egyszerre alakult ki abban a formájában, amelyben későbbi történetének eredményeképp ismertté vált. Hosszú fejlődési folyamatnak, különböző szekták és irányzatok harcának s a keresztény közösségek szerkezetében és társadalmi összetételében végbement változásnak az eredményeként nyerte el ezt a formáját.” A történettudomány feladatát abban látjuk, hogy az idézetben foglalt harcot, fejlődéstörténetet feltárja. Ezt mulasztotta el részben a könyv és elnagyoló egyszerűsítésével eltávolodott az ellentmondásos valóságtól.

Krisztust és legközelebbi apostolait a szerző a mítosz világába utalja (680). Uott az evangéliumok keletkezési idejét a II. sz. derekára teszi. *Jézus történetisége nem hit-, hanem ténykérdés*. Módszertani kérdés az, hogy az evangéliumokat használhatja-e a történetkutatás, vagy sem. Mozgalmak gyakran keletkeztek alapító nélkül, tanok azonban nem. A kezdeti kereszténység annyira ellentmond a lényeges kérdésekben a korabeli összes zsidó szektának, hogy az elfogulatlan kutatás kénytelen azt önálló útnak felfogni, jóllehet az, aminek ellentmondott, nem más volt mint a történelmi fejlődés által készített valóság. Aki kora gyermeke volt, *mind* talált kifogást Jézus tanításában, legközelebbi tanítványai is. Ha az eredeti keresztény tanítás tanító nélkül állt össze, akkor rendkívül jelenséggel találkoztunk, mint ha a forrás egy személy. Egyébként pedig Jézus történetiségének kérdését nem szabad ideológiai szempontból felfogni, de nem is hasznos.

Világtörténetünk utolsó, *ötödik része* a késő-római birodalom történetét tárgyalja és a rabszolgatartó rend bukását magyarázza meg. Jól sikerült fejezeteket találunk ebben a részben, amelyekben számos új kutatási eredményről számolnak be a szerzők. Az utolsó részben a kereszténység történetének több mozzanatával találkozunk.

Figyelemreméltó finomsággal elemzik a szerzők azt a hosszú utat, amelyet meg kellett tenni a rabszolgatartó termelési módtól a feudális termelőmód kialakulásáig. „A feudális tulajdon és a feudális termelési viszonyok, valamint az ezeknek megfelelő politikai és jogi intézmények, ideológia és kultúra csak hosszas fejlődés eredményeképpen alakultak ki. A későrómai birodalom colonusa és a feudális Európa jobbágyparaszta között — Engels szavai szerint — ott állott a szabad frank paraszt.” (835. o.)

Az első kötetről azt írtuk, hogy nem volna sok értelme számonkérni rajta az őszövetségi történet kritikai elemzését, mert ennek a műnek nem ez a lényeges mondanivalója, ha szabad így kifejeznünk magunkat, nem ez a lényeges üzenete. A második kötet olvasása után sem változott álláspontunk, még akkor sem, ha az újszövetségről vallott felfogásával nem is értünk egyet.

(k —i)



## KÉT ÚJABB KÖNYV JÉZUS PERÉRŐL

*J. Blinzler: Der Prozess Jesu.* Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg. 3. Auflage 1960.

Paul Winter: *On the Trial of Jesus.* W. de Gruyter Verl. Berlin 1961. (*Studia Judaica* 1.).

Kb. 1930 esztendővel ezelőtt, egy tavaszi napon (zsidó időszámítás szerint Nisan hónap 14. vagy 15. napján) zajlott le a zsidó Synhedrion, majd a római helytartó, Pilátus előtt a Názáreti Jézus pere. A sebtében meghozott ítélet a vádlottat kereszthalálra kárhoztatta. Az ítéletet még aznap végrehajtották. Jeruzsálem pusztulásakor a Synhedrion aktái elvesztek. A római történetírás pedig nem jegyezte fel ezt az eseményt, hiszen ezrével feszítettek keresztre embereket abban a korban rómaellenes lázadás vádjával. Ebben az esetben azonban nem zárult le a per. A kivégzett vádlott hatalmasabbnak bizonyult bíráinál. Követőinek kis csapata néhány évtized alatt a római birodalmat, századok alatt pedig az egész világot átfogó mozgalommá nőtt. Nem lehet csodálkozni, hogy a pert újra meg újra felgöngyölítették és állásfoglaltak a kérdésben zsidók és keresztények egyaránt.

A jelzett két könyvben is egy keresztény és egy zsidó teológus, a fellelhető egykorú források és a kérdéssel foglalkozó irodalom kimerítő ismerete alapján ad tárgyilagosságra törekvő, mégis a szenzáció erejével ható tudósítást erről a csaknem 2000 évvel ezelőtt lezajlott, de le nem zárult perről.

Josef Blinzler a német római katolikus újszövetségi kutatók egyik kiváló, protestáns körökben is legismertebb egyénisége. Jézus peréről írt monográfiája jelentőségében *J. Jeremias: Die Abendmahls-worte Jesu* (3. kiad. 1959) c. könyvéhez hasonló. A művet kritikusan sok felsőfokú jelzővel illették. Maga Jeremias, — protestáns részről a kérdés legjobb ismerője — így ír róla: „Már a felhasznált irodalom terjedelme is tudományos eszközzé avatja a művet. Ebben a tekintetben valóságos kincseshánya. A vita történetét illetően ez az anyagfeldolgozás páratlan”. A könyv 1951 óta 3 kiadást ért meg, egyre növekvő terjedelemmel. Oldalszáma időközben 224-ről 375-re emelkedett.

Blinzler műve nagyszerű helyzetjelentést ad a római katolikus bibliai kutatásról is, amely az utóbbi évtizedekben nemcsak felzárkózott a protestáns bibliai kutatáshoz, hanem sok tekintetben, pl. a történelmi kritikai módszer alkalmazásának következetes végrehajtásában, el is hagyta ezt. Ha a könyv elején nem állana az „Imprimatur”, egyszerűen nem lehetne eldönteni a mű elolvasásából, hogy protestáns vagy katolikus szerzőtől származik.

A könyv fejezetcímei a következők: Letartóztatás. Előzetes kihallgatás. Tárgyalás a Synhedrion előtt. A Synhedrion-tárgyalás értékelése. Kiszolgáltatás a helytartói ítélőszéknek. Pontius Pilátus. Első tárgyalás Pilátus előtt. Heródes Antipás előtt. Barabbás. Megostorozás, kigúnyolás, elővezetés. Halálos ítélet Pilátus előtt. Megfeszítés. Sírbatétel. Jézus pere az Újtestamentumban a passiói tudósításon kívül — A szöveghez 18 terjedelmes exkúrszus csatlakozik: 1. Jézus perének dátuma. 2. A Synhedrion „szolgái”. 3. Az Annás által történt ki-

hallgatás tudósítása. 4. A Synhedrion szabályos gyülekező helye. 5. Lukács tudósítása a Synhedrion gyűléséről. 6. A Synhedrion gyűlésének történetisége. 7. A Misna büntetőjogi érvényessége Jézus korában. 8. A Synhedrion illetékessége kérdéséhez. 9. Hol volt Pilátus praetoriuma? 10. Pilátus kronológiájához. 11. A Pilátus előtt lefolyt perről szóló evangéliumi tudósítások. 12. Heródes Antipás szerepe Jézus elítélésénél. 13. Egy fogoly szabadonbocsátása páskaünnep alkalmából. 14. A megostorozás és kigúnyolás jelenetének besorolása. 15. Felült-e Pilátus a bémára? 16. A keresztfeszítés archeológiájához. 17. Márk evangéliumának jelentése a sírről. 18. Nagypéntek órái. A könyvet részletes bibliográfia, hely- és névregiszter zárja be.

A döntő kérdéssel kapcsolatban, hogy ki a felelős Jézus elítéléséért, az utóbbi száz esztendő történelmi-teológiai vitáiban öt különböző feltevés alakult ki: 1. Egyedül a rómaiak. 2. Egyedül a Synhedrion. 3. Mindkettő egyenlő mértékben. 4. Első sorban a Synhedrion, második sorban Pilátus. 5. Első sorban Pilátus és második sorban a Synhedrion. Blinzler kutatásaival a 4. feltevést támasztja alá. Idézzük: „Az uralkodó zsidó körök halálos ellenségeskedésének Jézus ellen hatalmi politikai-egoisztikus, nemzeti és vallási okai vannak.” „A zsidók mellett a római prokurátor, Pilátus is felelős Jézus kivégzéséért...” Blinzler végső következtetéseinek kritikájára még visszatérünk Winter koncepciójának ismertetése után.

Winter tételeit a következő négy pontban foglalkozhatjuk össze: 1. Jézus zsidó volt és farizeus. 2. Jézust a Synhedrion nem ítélte halálra. 3. Jézus halálra ítéltetésének nem vallási, hanem politikai oka volt. 4. Ha a Synhedrion Jézust vallási okból halálra akarta volna ítélni, megtehetette volna, mert erre volt ítélezési joga. Így, mivel ez nem történt meg, egyedül Pilátust terheli a felelősség, akinek elegendő volt az a vád, hogy Jézus prédikálása által tömegmozgalmat indított el.

Winter érvelése tehát a fentebb említett interpretációk közül az elsőt látszik támogatni: Jézus kivégzéséért a rómaiak felelősek. Ha a zsidó csoportok közül valamelyik ellensége volt Jézusnak, az nem a farizeusok felekezete, hanem a Rómával kollaboráló főpapok voltak. A zsidók nem voltak Jézus ellenségei: „Jesus was a Jew. He lived among Jews, he learned from Jews, he taught Jews. The successes he enjoyed and the adversities he suffered throughout his life were shared with other Jews”\* (135).

Winter művében két tényező között kell különbséget tennünk. A szerző szándéka és a történelmi valóság megítélése között. A szerző teljes szívvel benne áll abban a figyelemreméltó folyamatban, amelynek *Schalom ben Chorin* ezt az elnevezést adta: „Jézus hazavitele a zsidó nép közé”. Ez a folyamat, amely már a múlt században megindult, J. Klausner és M. Buber munkásságában érte el csúcspontját. Klausner a zsidó Jézus-kutatás területén kopernikuszi fordulatot idézett elő, amikor kimondta: Jézus nem eretnek, hanem a legnagyobb zsidó ember, aki valaha élt. Buber Jézust mindig „nagy testvérenek” vallja. Ennek a folyamatnak a

\* „Jézus zsidó volt. Zsidók közt élt, zsidóktól tanult, zsidókat tanított. Elért sikereiben az elszenvedett ellenségeskedésekben egész életén át más zsidókkal osztozott.”

keresztyén ember, a keresztyén teológus csak örülhet. De becsületesen meg kell vallanunk a köztünk, „a két nemzetség” között, a Jézus megítélése tekintetében még mindig fennálló különbséget. *Winter szerint* (nagy elődeivel megegyezésben) Jézus „was the norm of normality” (a normálisnak a normája volt) (148). Tehát Jézus egy nagy ember volt, de nem több ennél. A keresztyén teológus azonban nemcsak kimutatja történelmi hitelességgel Jézus isteni igényét, hanem meghajlik is előtte. Ez a második lépés a hit lépése. A hit aktusában megmarad a különbség.

P. *Winter* hite előtt tisztelettel megállunk, megtartva a magunkét. A történelmi érveket azonban, amelyeket a szerző felsorakoztat, szükséges a történelmi kritika boncolódése alá vetni és fölvetni a kérdést: állításai megfelelnek-e a tényeknek?

*Winter* első tételéből csak az első mondatot látjuk igazolhatónak. Jézus valóban zsidó volt. De az az állítás, hogy farizeus volt és a farizeusokkal teljes egyetértésben cselekedett, hajtörést szenved az evangéliumok tudósításain: Jézus nyilvános fellépése egész ideje alatt kemény vitákat folytatott a farizeusokkal. A szombat megszegése pedig egyenesen kizárja a *Winter* által említett lehetőséget. *Jézust* éppen a Tóra megszegése és istenkáromlás eretneksége miatt (páratlan módon azonosította magát Istennel) ítélte a Synhedrion halálra. Ezt *Blinzler* és *Stauffer* is (*Jerusalem und Rom*, 113 kk, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, 92 kk) az egykorú zsidó eretnektörvények beható vizsgálatával bizonyítja. Ezzel megdől *Winter* második főtétele is, de a harmadik is módosul. *Winter* ui. mereven kimondja, hogy Jézus elítélésének csak politikai oka van: a rómaellenes lázadás vádjá. Az evangéliumi tudósításokból (ha azok idővel a rómaiak felelősségét kisebbíteni igyekeznek is) nyilvánvalóan kitűnik, hogy Jézus elítélésének első oka vallási ok volt. A politikai vád csak ürügyül szolgált a kivégzés végrehajtásához, mert a Synhedrionnak nem volt ebben az időben joga halálos ítéletet végrehajtani. Jellemző, hogy *Winter* a *Blinzler* könyvét és történelmi tényeken alapuló érvelését figyelmen kívül hagyja, ill. egyszer sem idézi. Mindent egybevéve azt kell megállapítanunk, hogy *Winter* tiszteletreméltó és nagyszerű koncepciójú könyve a történelmi tények előtt nem minden tekintetben állja meg a próbát.

Még *Blinzler* ama tételéhez szeretnék egy rövid kritikai megjegyzést fűzni, amely szerint Jézust a zsidó vezetők hatalmi és vallási írgysége juttatta halálra, vagyis Jézus pere egy ún. „Justizmord”-dal végződött. Az újabb Jézuskutatás eredményeit tekintve ma már másképpen vélekedünk ebben a kérdésben. Jézus eretnekké nyilvánítása és halálra ítélete a Synhedrion által nem volt „Justizmord”. A Synhedrion ítélete jogilag és teológiailag megalapozott: Jézus alakja és igénye nem fért bele maradék nélkül a zsidó messiásváradalom kategóriáiba. Itt nem jogi, hanem kijelentéstörténelmi szemléletek ütközéséről, kijelentésteológiai konfliktusról van szó — amint azt *Stauffer* Jézus-könyvében kifejti.

Mivel Jézus pere elsősorban nem jogi kérdés, nem jogi szinten kell felújítani. A per tovább megy. Igaza van *Winter*nek: „The trial of Jesus goes on... the accusers, the witnesses, the procurators, the executioners are still with us”<sup>\*\*\*</sup> (149). Különösen mély jelentése van ezeknek a szavaknak, ha tudjuk, hogy a szerző a könyvet „Auschwitz, Izbica,

Majdanek, Treblinka halottainak” szenteli, akik között ott vannak, akik neki a „legkedvesebbek” voltak. A per a hit és az engedelmesség, Isten Krisztusban megjelent szeretetének hitvalló szolgálata és vallása szintjén folyik tovább, de a szeretet és megengesztelődés jele alatt.

Dr. Kocsis Elemér

#### AZ OROSZ ORTODOX EGYHÁZ A „STIMME DER ORTHODOXIE” 1963. ELSŐ NEGYEDÉVI SZÁMAINAK TÜKRÉBEN

A három szám gazdag és szerteágazó anyaga híven tükrözi a folyóirat célkitűzéseit. Miként tudjuk, a Moszkvai Pátriarchátus Közép-Európai Exarchátusa folyóiratának feladata az, hogy közelebb hozza az Orosz Ortodox Egyház életét, békeszolgálatát és az ortodox teológia fejlődését az európai protestantizmushoz.

1. Mindhárom szám gazdag az *Orosz Ortodox Egyház életéről* szóló beszámolóiban. Érdekesen egészíti ki az így nyert képet Dr. J. *Jentzsch* auerbachi német lelkész útleírása. A szerző 1962. nyarán turistaként járt a Szovjetunióban és minden alkalmat felhasználta az ottani egyházi élet megismerésére. Különösen megragadta a gyülekezeti tagok áldozatkészsége és az istentisztelet mély áhitata.

2. Az Orosz Ortodox Egyház elsősorban a Keresztyén Békekonferencia keretében folytatja *békeszolgálatát*. Ez tükröződik számos olyan híradásban, amellyel a folyóirat e mozgalom életét, munkáját, fejlődését ismerteti. Beszámolót olvashatunk például a Munkabizottság hollandiai üléséről (1962. december 4–7), amelynek lefolyását és eredményeit már a magyar egyházi sajtóból is ismerjük.

Részletesebb ismertetést igényel azonban három, békevel kapcsolatos tanulmány.

A hollandiai munkabizottsági ülést területi konferencia követte, amelyen *Nyikodim* érsek „*Béke és szabadság*” címmel tartott előadást. Referátuma első részében a szabadság bibliai fogalmát fejtegette. Eszerint a szabadság Istennek való engedelmség (Rm 6,17.22) és szeretetben munkálkodó hit (Gal 5,6). A vele való legonoszabb visszaélés az az önzés, amely a szabadságot önkényre változtatja. A bibliai alapvetés után egyháztörténelmi áttekintés következik. A keresztyénség kezdettől fogva szabadságra, egyenlőségre, igazságosságra ösztönzött társadalmi viszonylatban is. Útját azonban emellett az ösztönzés mellett nagy visszaesések, kitérők és hanyatlás is jellemzi. Így történhetett meg, hogy gyakran éppen a keresztyén gondolatok hamis magyarázatával igazolták a szabadság korlátozását, a társadalmi egyenlőtlenséget és igazságtalanságot. Ennek következtében a keresztyénség gyakran olyan szerepet játszott a történelemben, mint a pap és a lévita az irgalmas samaritánus példázatában. A mai korban az a gondolat igazíthat el bennünket, hogy az igazi szabadság tartalma a közös munkálása, az önkéntes és értelmes szolgálat a béke és igazságosság érdekében. Mivel a béke és szabadság elválaszthatatlanok egymástól, joggal zárta az érsek előadását annak a nagy lehetőségnek kiemelésével, amelyet a Keresztyén Békekonferencia, éppen mint béke-konferencia ad a keresztyéneknek a szabadság mélyebb közös megértésére. Végül említjük meg még az értékes előadás egyik igen érdekes mozzanatát, amely fényt vet az Orosz Ortodox Egyház szeretetességgel kapcsolatos álláspontjára. Az érsek megemlíti, hogy a történelem során a személyes aszkézis és a türelem keresztyén erényét helytelenül gyakran a világtól való elfordulás és a társadalmi igazságtalanság igazolására használták fel. Ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy az aszkézis és a világellenesség nem azonos fogalmak, a türelmet pedig nem lehet a passzivitás hirdetésének tekinteni a szociális igazságtalansággal kapcsolatban.

Az Orosz Ortodox Egyház békeszolgálatának teológiai alapjait és vázlatos történetét ismerjük meg L. *Voronov* archimandrita előadásából, amelyet a lenin-

<sup>\*\*\*</sup> „Jézus pere tovább folyik... a vádlók, a tanúk, a prókátorok, a kivégzők még mindig velünk vannak.”

grádi teológiai akadémián tartott 1962 októberében. Biblikus alapvetés, a béke mai problematikájának alapos áttekintése jellemzi ezt a tanulmányt. Külön hangsúlyozza a szerző, hogy a világot ma foglalkoztató nemzetközi és társadalmi kérdések szorosan összefüggenek a békével. Az egyházak mai feladatairól szóló részt így foglalja össze: „A keresztyének akció-egységben megmutatkozó testvéri egyetértése olyan erős erkölcsi tényezőt jelenthetne a világban, amely véget vethetne a megfélemlítés politikájának. Példaként hatna az emberiségre a tartós béke feltételét jelentő együttéléshez vezető úton.”

A folyóirat 3. számában M. Jasztrebov három nagy egyházatya békéről szóló tanítását ismerteti. Örömmel és talán egy kis meglepődéssel is tapasztaljuk, hogy mennyire megtalálhatók már a keresztyenség első időszakában is azok a felismerések, amelyek ma az egyházakat békeszolgálatukban vezetik.

3. Eleven képet rajzol a folyóirat az Orosz Ortodox Egyház sokoldalú *ökumenikus kapcsolatairól* is. Természetes ez az érdeklődés, ha az egyház egyre bővülő ökumenikus tevékenységére gondolunk; protestáns területen különösen sok alkalma van ökumenikus kapcsolatok ápolására. Az ökumenikus találkozások közül külön is kiemelendő az Egyházak Világtanácsa küldöttségének Szovjetunióban tett látogatása (1962. október) és Nyikodim érsek franciaországi útja (1962. december).

A 2. szám közli N. Szabolotszkij-nak, a leningrádi teológiai akadémia egyik tanárának hosszabb előadását az *ökumenikus teológia* kérdéseiről. A tanulmány széleskörű tájékozottságot, igen nagy teológiai ítlőkészséget mutat és már önmagában is cáfolata annak a rosszakaratú jóvendölgetésnek, hogy az Orosz Ortodox Egyház, mint az Egyházak Világtanácsának tagja, nem vesz majd részt kellő mértékben az ökumenikus párbeszédben. A szerző először Wolf professzornak, a bossey-i ökumenikus intézet igazgatójának és más vezető személyiségeknek nyilatkozatai alapján áttekintést ad az ökumenikus teológia lényegéről, céljáról és alapvetéséről, majd speciálisan ortodox szempontokat érvényesítve, néhány kritikai kérdést vet fel. Bizonytalanok találnak például az ún. ökumenikus teológia egyházfogalmát, az egyház megújulására való hivatkozás sok formáját. Legfőbb aggálya pedig az, hogy esetleg dogmatikai elbizonytalanodás és zűrzavar áll elő. Ennek ellenére sem tagadja persze az ökumenikus párbeszéd szükségességét és nagy jelentőségét. Viszont vallja, hogy az ökumenikus tevékenység célja és értelme elsősorban nem a dogmatikai közeledés, hanem a gyakorlati akció-egysége. Az egyházakat nem teológiai kompromisszumok viszik közelebb egymáshoz, hanem az emberiség mai kérdéseiben végzett közös szolgálat. Kétségtelen, hogy Szabolotszkij speciális kérdései néha varatlanul érintik, vagy helyenként ellentmondásra indítják a protestáns olvasót. Eppen ez mutatja, hogy a több ortodox egyházat is tagjai közé számoló Egyházak Világtanácsa nem mellőzheti ezt a hangoztatót. Tegyük azonban hozzá: nem is nélkülözheti, hiszen olyan szempontokat is felvet, amelyek igen jó irányba vezethetik az ökumenikus munkát. Így van ez mindenek előtt a teljes egyetértésünket érdemlő végső következtetéssel: az egyházak egységének első és legfontosabb lépése a világegyetértés közös szolgálat.

Végül megemlíthetjük még itt az egyház belső életének egyik eseményét, amely egyben az ökumenikus mozgalmat is érinti, December 29-én szvengorodi püspökké nevezték ki V. Sz. Kotlarjovot, a Moszkvai Pátriarchátus jeruzsálemi missziójának eddigi helyettes vezetőjét, azt az ökumenikus körökben jól ismert egyházi személyiséget, aki megfigyelőként részt vett több más nagy egyházi konferencia mellett, a II. Vatikáni Zsinat eddigi tárgyalásain is. Felszentelésével egyidejűleg ő lett az Orosz Ortodox Egyház állandó képviselője az Egyházak Világtanácsa genfi titkársága mellett.

4. Már a béke kérdésével és az ökumenikus mozgalommal kapcsolatos tanulmányok is izelítőt adtak az

Orosz Ortodox Egyház *teológiai munkásságából*, a folyóirat több cikke pedig egyenesen ilyen céllal került közlésre.

Ökumenikus szempontból különös érdeklődésre tarthat számot V. Taluzsin moszkvai teológiai docens tanulmánya az ortodox egyháztanról. Bevezetésül elmondja: az ortodox teológiát az jellemzi, hogy bár tudatában van az egyház „nagy titkának”, pontos dogmatikai definíciókra törekszik az ekkleziológiában. A szerző az egyház eredetének és lényegének következő definícióját adja: „Krisztus megváltói művének beteljesedése... és a Szentlélek pünkösdi alászállása azok az alapvető események, amelyek által Krisztus hívő követőinek közössége egyházzá lett. Kívülről láthatóan az Úr a hierarchia rendjeivel: a hatalommal való tanítással, a sákramentumok kiszolgáltatásával és a kormányzással ajándékozta meg, valamint magukkal a sákramentumokkal, amelyek a hívők megszentelésének üdvözítő eszközei. Eszerint az egyház Krisztus híveinek közössége, akik Krisztus lelki testét alkotják, amelyben a hit-tan, a sákramentumok és a hierarchikus kormányzás által, a Szentlélek Isten láthatatlan munkája gyümölcszeként, Krisztus fősege alatt az emberek megszentelődése folyik és a világ végéig folytatódik.” Az ortodox hitvallás szerint az egyház egy, szent, katolikus-ökumenikus és apostoli. Az egyház egysége adottság, amelyet a helyi egyházi szokások eltérései nem befolyásolnak. Taluzsin nem szól arról, hogy milyen helyet foglalnak el az ortodox teológia rendszerében a különböző felekezetek. Valószínű ugyanis, hogy a „helyi egyházakról” mondtak elsősorban, vagy egyenesen kizárólag csak az ortodoxián belül érvényesek. — A protestáns szemlélet számára szokatlan az a megkülönböztetés, amelyet az ortodox teológia az egyház tagjairól tanítva tesz, amikor két csoportba — a szentek, mártírok és a bűnösök, gyengék csoportjára — osztja őket. Az egyház apostoli jellegének részletezésében — mint várható is — az apostoli successio gondolata dominál. Az egyház külső rendjéről szóló tanítást az ortodoxia hierarchikus szemlélete határozza meg. Az egyházhoz való tartozást az üdvösség feltételének tekintik. Ez elsősorban a szektákra és a szakadárookra vonatkozik, mivel azoknak a sorsát titoknak tekintik, akik önhibájukon kívül nem tagjai az egyháznak. A szentek tisztelésének tanát az jellemzi a római katolikussal szemben, hogy az ortodox egyház nagyobb súlyt helyez a közbenjáró könyörgés gondolatára. Ennek nem az érdemszerző jócselekedetek jelentik az alapját, hanem a Krisztus vérében való megtisztulás és a tőle nyert különleges kegyelmi ajándékok. A sákramentumokon az ortodox teológia olyan cselekményeket (összesen hetet) ért, amelyeket Krisztus alapított és a hierarchia hajt végre. Hatásuk a korrekt végrehajtáshoz van kötve, a bennük való részvétel azonban ítéletre is szolgálhat. Az ortodox egyház a kijelentés őrzőjének tekinti magát és mint ilyent, tévedhetetlennek. A Szentírás mellett őrzik a hagyományt is, amelyet a kijelentés eredeti eszközének tart. A hagyomány szerinte szükséges kiegészítés és magyarázat a Szentíráshoz, valamint annak az egyházi tudatnak a tükröződése, amely az apostoloktól kezdve tart és magát a kánont is meghatározta. Helyes tradíciónak azt tekintik, amit „mindig, mindenütt, mindenki hitt”.

Végül emlékezzünk meg egy hírről, amely a folyóirat további munkáját érinti. 1963. január 23-i hatályos új beosztást nyert és a szerkesztés munkája alól felmentést kapott *Juvenalij* apát, az eddigi főszerkesztő. Utódja German Feodorovics *Trojckij* teológiai kandidátus lett. Az ő szerkesztésében megjelent ezévi harmadik szám alapján jogos az a reménységünk, hogy a folyóirat további számai méltó módon folytatják a megkezdett munkát és ezentúl is gazdag lehetőséget nyújtanak a föld egyik legnagyobb egyháza életének mélyebb megismerésére.

Kovács Attila

Fordította: *Justus Pál*. Az utószót írta: *André Wurmser*. Európa könyvkiadó, Budapest 1962. 450 old.

Az utószót író André Wurmser magas színvonalon oldotta meg a könyv irodalmi értékelését. Szükséges azonban ezen túlmenőleg teológiai szempontból is értékelni Schwarz-Bartnak ezt a munkáját. Ezt nemcsak az teszi indokolttá, hogy a könyv egy olyan család történetével foglalkozik, mely a zsidó vallásos gondolkozásban mélyen benne gyökerezik, sőt túlnyomórészt rabbikból áll, hanem főleg az, hogy a regényen a *helyettes szenvedés* gondolata vonul végig. S ez olyasmi, ami mellet keresztény teológusok és egyháztagok nem mehetnek el szó nélkül, vagy éppen érzéketlenül.

A regény azzal kezdődik, hogy a sötét középkor sok-sok veres pogromjának egyike alkalmával az ostromlott gettó tagjai tömeges öngyilkosságot hajtottak végre, és pedig úgy, hogy valamennyien rabbijuk elé járultak, aki törevel hitközsége minden egyes tagját atdölte, végül pedig sajátmagával is végzett. A „keresztények” hajnalra csak a sok száz halottat találták meg a falakon belül. Ettől kezdve a rabbi családjában, a Lewy-családban öröklődött a mártíromság. Ritka kivétel volt, ha valaki közülük öregkort ért és ágyban halt meg. Hiszen a szenvedésre Európában nemzedékről nemzedékre bőven volt alkalom. S a szerző itt végtelenül színes és érdekes jellem- és életrajzokon keresztül tárgyalja az európai történelem egyik agyonhallgatott részét: a vallásos zsidók sorsát, úgyhogy az olvasó közben bepillantást nyerhet a vallásos zsidó gondolkodásmódba is.

A vallásos zsidók gondolkodása a keresztény teológus számára azért nem lehet közömbös, mert ők a szenvedés hívő, Istenre néző magyarázatára tettek kísérletet. Nem elégedtek meg azzal, hogy adottságnak fogadták el az állandó létbizonytalanságot, a pogromok hol itt, hol ott fellobbanó tüzeit, a megsegyenítéseket és vallásos irataik gyakori elégetését, hanem mindezt Isten felől igyekeztek megérteni. Így született meg az a felfogás, hogy a zsidóságnak az emberiség bűnéért kell szenvednie, úgy azonban, hogy ebben saját bűne is benne van. Ezen belül is — s itt már az okkultizmusba csap át ez a gondolat — minden időber harminchat „igaz” ember a világ bűnei büntetésének a hordozója. Ezek sokszor nem is sejtik, hogy ők „igazak”, csak hordozzák csendes hősiességgel azt a terhet, melyet tulajdonképpen az egész emberiségnek kellene viselnie. Rájuk igaz voltak ellenére, sőt éppen ezért, valami egészen rendkívüli tömény formában zúdul a szenvedés, avatlatlanok számára érthetetlenül ugyan, de Isten előtt kedves és szükséges módon. Különösen kedves Istennek az, hogy ezek az emberek a saját bűneikkel meg nem érdemelt szenvedést zúgolódás nélkül, szelíden, önként, példamutatóan vállalják a kínos halálig.

Bár ez a gondolat a teljes Szentírás mértékével mérve a maga egészében és ilyen formában nem állhat meg, erkölcsi értéke mégis minden vitán felül áll. A keresztényen hit jól tudja, hogy olyan értelemben, amint a regényben ábrázolt vallásos zsidó rétegek hiték, nincs szükség a harmchat igazra. A világ minden bűnének a büntetését nem az ő vállaira helyezte az Isten, hanem az Ő Egyszülött Fiának, Jézus Krisztusnak a vállára. Azonban éppen Jézus Krisztus gólgotai keresztjének a lábánál semmiképpen sem ítélezhetünk úgy, mint a regény bírálója, André Wurmser, aki szerint a szenvedés csendes eltűrésénél sokkal nagyobb értékű az elnyomók elleni fegyveres küzdelem. Ennek is megvan a maga helye. De helye van — és pedig eminens módon az egyházban — a Jézus Krisztus szenvedéseiben való részesedésnek is: Isten gyermekei a keresztthordozás útján követik Krisztusukat, betöltve, ami híja van az ő testükben a Krisztus szenvedéseinek, a Krisztusért, az Ő ügyéért, evangéliumáért, gyülekezetéért és országáért való szenvedéseknek Kol 1:24. A keresztényen hívek részt kapnak azokból a szülési fájdalmakból, melyek az új ég és új föld megszületéséhez

szükségesek. S nem lehetünk olyan szűkkeblűek, hogy el ne tudnánk képzelni, hogy az Istenben mélyen hívő, s a szenvedést bárányként eltűrő zsidó rétegek ne lehetnek volna az Isten országa megvalósulásához szükséges szenvedéseknek s így majd Isten eljövendő országának is részesei...

A regény a Lewy-család utolsó tagjának, Ernie Lewynnek az életrajzánál kulminál. Ernie apja, aki testvérei közül egymaga marad csodálatosan életben a fehéreknek egyik lengyelországi „akciója” alkalmával, Németországba emigrál. Ugyanis a kéziiparral foglalkozó lengyel zsidóság a gyáripár rohamos fejlődése miatt teljesen elszegényedett és tömegesen kényszerült a kivándorlásra. Ernie századunk húszas éveiben született. Iskoláit már Hitler idejében járja. S itt a könyv egyik legelszomorítóbb része következik: az, amit Ernie a iskolában kellett szenvednie, nemcsak a hitlerista tanároktól, hanem iskolatársaitól is. A gyermekeket sonasem volt nehéz szadizmusra, gyűlöletre nevelni. A sok verés és főleg a félszeg diákszerellemmel körülvevő német kislány előtti megszegyenyítés (kínzás, levetkőztetés) Ernie-t az öngyilkosságba sodorta: hazament, megkereste apja zsillettengéit, felvágta csuklóján az ereket s utolsó erejével kibukott az ablakon. Nagypapja meghallotta a zuhanást. Ernie még élt. Azonnal kórházba szállították. Kétévi apolás után két mankóra támaszkodva tért haza. Nagy akaraterővel, állandó gyógytornával végre teljesen megerősödött, sőt titokban meg bokszolni is tanult. Erre a tudására utcai zsidóverések alkalmával gyakran volt szüksége. Legtöbbször azonban valami turcsa érzés hatására leeresztette kezét és inkább hagyta megverni magát. Nem sokára a családnak sikerült átjutni Franciaországba. Itt Ernie önként jelentkezett a francia hadseregbe és így megmenekült családja többi tagjainak a sorsától: az elhurcoltatástól. Hiszen a Franciaországba került zsidók először németnek számítottak, majd a németek bevonulása után újból zsidónak. Az a rövid idő, melyet Ernie a mindinkább széthulló francia hadseregben töltött, életének a legértelmetlenebb ideje. Megmenekült ugyan a zsidó sorsból, de közben elvesztette önmagát. Nem is élt igazán, csak vegetált. Nagyokat evett, ivott és teljesen elmerült az érzelmi szerelemben. Végül már szinte nem is tartotta embernek magát.

Kábulatából akkor ébredt fel, amikor az utcán meglátott egy zsidó lányt, akit fiatal katonák zaklattak. Egy szempillantás alatt lehullott róla minden önféltés, felébredt benne régi box-tudása és a leányt megmentette. Megmentő és megmentett között szerelem fejlődött ki. Ernie, aki katonakorában még egészen el tudott merülni az érzékiségben, most szinte áhítatosan tinom és gyengéd. S midőn a leányt szüleivel együtt koncentrációs táborba hurcolják, Ernie önként jelentkez a tábor kapujában és kéri felvételét a tábor lakói közé. A parancsnok nem érti az egészet, gyanús neki az eset. Politikai okot szimatol és ezért a szokott módon igyekszik Ernieből kiszedni titkát. A „kezelés”, a kínzás leírásában az író nagymértékben tartózkodik. Csak annyit jegyez meg, hogy a végén Ernie „testének különböző nedveiben úszott”. Mégsem tudtak kiszedni belőle egyetlen nevet sem. A rejtély magyarázatát az egyik keretlegény találja meg. Elmondja a parancsnoknak, hogy minden „akció” után akadtak olyan zsidók, akik önként bűjtak elő rejtékhelyeikről és a német teherautókhoz futva követelték, hogy őket is a többiekhez hasonló elbánásban részesítsék...

Mikor Ernie kikerült a rabkórházból, sikerült megtalálnia a lányt, akire alig lehetett már ráismerni: soványan, letargikusan ült a prices szélén. De Ernie így is szerette. Elelmet hordott neki, vigasztalta, szabadulásról, jobb sorsról mesélt neki. Mesélt, hiszen maga sem hitte azt, amit mondott. Ő már akkor is jól tudta, hogy innen csak a gázkamrákba vezet az út. S valóban, egy napon mindnyájuknak vagonokba kellett szállni. Ernie itt is mesélt. Hiszen a vagonban sok gyermek is volt. Ezek úgy hallgatták a mesét, hogy közben Ernie kezét, lábát átkarolták, elfeledkezve kínzó éhségükről is. Mese közben el is szenderedtek, s Ernie teljesen elszibbadt a ránehezülő gyermekek súlyától. S Ernie mesélt, mesélt — most már nemcsak

a gyermekeknek, hanem a felnőtteknek is. A vesztlőhely felé hurcolt szerencsétleneket a mese valami ábrándos reménység kódéba ringatta. Szinte érzéketlenné váltak az őket ért borzalmak iránt. Még akkor is a mesében hittek, amikor megérkeztek a gázkamrákhoz és az ott álló egyik német katonától azt a tanácsot kapták, hogy odabenn a „fürdőben” jó nagyokat, mélyeket lélegezzenek, mert az az egészséges. Még a gázkámrában is csak Ernie tudja, hogy hol vannak. Egyik oldalán menyasszonya áll, fejét vállára hajtva, másik oldalán gyermekek kapaszkodnak bele, gondozatlan körmük Ernie meztelen húsába mélyed — s ő utolsó lehetőséig mesél, arról, hogy mindjárt jóra fordul a sorsuk...

Itt találkozunk a másik, teológiailag igen jelentős gondolattal. Az első a szenvedés önkéntes vállalása és másik helyett is történő elhordozása volt. Most pedig azt láthatjuk, hogy ezen túl a mások szenvedésén való könnyítés is cél. Ernie nemcsak azért kerül a koncentrációs táborba, hogy eggyel többet haljanak meg, hanem mindennekfelett azért, hogy könnyebb legyen a meszárszékre hurcolt szerencsétlenek szenvedése. S az egészben az a legkülönösebb, hogy Ernie ezt a szolgálatot úgy végzi, hogy maga sem hiszi azt, amit a többiek vigasztalására mond. Nem a mély vallásosság, nem Isten terveinek a világos értése, vagy éppen a világban való hit volt cselekedeteinek a rugója, hanem egyszerűen csak a népe iránti szeretet, testvéreivel szembeni szolidaritás, rajtuk önmaga feláldozása árán is segíteni akarás.

Nekünk, a keresztyén egyház tagjainak lehetőségünk van arra, hogy jobban értsük Isten dolgait, mint Ernie Lewy. Mődünk van arra is, hogy a felebarát segítését, a jó cselekvését magasabbrendű indítókok alapján végezzük, mint ő; hiszen bennünket az egy néphez való tartozáson és az az iránt érzett emberi szolidaritáson túl a gólgotai kereszt és a Megfeszített kettős szeretetparancsolata is kötelez. Tudnunk kell azonban azt is, hogy bennünket a több hitismeret több jó cselekvésére, a felebarát még önfeláldozóbb szolgálatára kötelez. Az lenne a természetes, ha ezek a gyümölcsök a keresztyének életében még sokkal bővebben teremtek volna meg, mint a zsidó Ernie Lewy életében. Sajnos azonban a történelem arról tanúsodik, hogy az egyház tagjai sokszor nem vették ki eléggé a maguk részét a szenvedés enyhítéséért folyó küzdelemben, sőt magukat keresztyéneknek mondó emberek még okozói is voltak az emberi szenvedésnek: Rádásul voltak és vannak olyanok is, akik az általuk is okozott szenvedéseket meg megbánni sem hajlandók, sőt készek lennének még nagyobb szenvedéseket is szerezni embertársaiknak. Sok-sok olyan egyháztag van, aki még távol áll attól, hogy mások szenvedése fájjon neki és azon könnyíteni akarjon, s inkább csak a maga terhét sokallja és attól igyekszik szabadulni. Pedig nekünk már újszövetségi Ige szól: „Egymás terhét hordozzátok és így töltsétek be a Krisztus törvényét” Gal 6:2. S embertársaink vigasztalásában is könnyebb dolgunk van, mint Ernie Lewynek. Nekünk nem kell kitalált mesékhez folyamodnunk (2 Pt 1:16), mint ő tette, hanem módunkban áll igen bizonyosat mondani (2 Pt 1:19): azt, ami alkalmas a tanításra, a feddésre, a megjobbításra és az igazságban való nevelésre (2 Tim 3:16), a reménykeltésre és vigasztalásra (2 Kor 1:4) s ami egyaránt szolgálja embertársaink földi és mennyei javát.

Ha ez megéri bennünk, akkor Schwarz-Bart könyvének az olvasásából nemcsak annyi hasznunk lesz, hogy megismerjük azt a vallásos zsidó gondolkodást, amely a keresztyének előtt gyakorlatilag ismeretlen, hanem ezen túl a mi sajátosan keresztyén egyházi hivatástudatunk is mélyebbé és igazabbá válik.

Karasszon Dezső

## A REFORMÁCIÓ FELLEGVÁRA

— Daniel Buscarlet: *Genève, Citadelle de la Réforme.*  
— Préface de M. Marc Boegner de l'Institut. — Comité du Jubilé Calvinien. — Genève 1959. 203. l. —

Genf városát Kálvin János munkája tette a reformáció fellelegvára a XVI. században. Ennek a történelmi folyamatnak kialakulását és a későbbi évszázadokra is befolyást gyakorló, hatását óhajtja bemutatni az olvasónak és gazdag tartalmú és nagyon szép kiállítású könyv.

Megismerhetjük e könyv olvasása folyamán Genfnek, a Léman-tó partján épült s a mai nemzetközi politikában is sokszor emlegetett, szép fekvésű városnak történetét a római korszaktól kezdve szinte napjainkig. A leírások valósággal a szemünk előtt elevenítik meg festői módon a város lakóinak életét. Mint egy film forgatókönyvének egymást követő jelenései, úgy peregnek előttünk e könyv lapjain Genf történetének legfontosabb eseményei. A szerző kiváló történetíró (többek között megírta a genfi reformáció és a genfi székesegyház történetét) s írásművészetének legkiemelkedőbb erénye, a szemléletesség, éppen ebben a művében mutatkozik meg a legszebben.

Genf városának címerében a XIV. század óta két szimbolikus alakzat látható: a sas és a kulcs. Egyik a világi, másik az egyházi hatalom jelvénye. Századokon át valóban egybefonódott e város történetében — talán sokkal inkább, mint Európa bármely más városában — a genfi polgárok világi és egyházi élete. Ezt a Buscarlet könyvében olvasható eseménysorozat is bizonyítja.

A XIX. század egyik legkiválóbb francia történésze, Michelet állapította meg Genfről, hogy e városra kettős ég ragyog — a csodálatos kék tó hatalmas tükrének csillogásával —, ámde a város szellemi életében is kettős fényű világosság ragyog. Buscarlet ezzel kapcsolatban azt állapítja meg, hogy Genf városa, mint a reformáció fellegvára, idők folyamán valóban mindennél ragyogóbb fényű világosság hordozója lett.

Genf — már csak földrajzi és stratégiai helyzeténél fogva is — évszázadok óta mindig jelentős városa volt Nyugat-Európának. Már a XII. században megerősített hely — ámbár ekkor még csak 3300 lakosa van. Mégis az a döntő történelmi fordulat indítja meg Genf városának igazán jelentős szerepét Európa, sőt az egész emberiség életében, amikor a város népe hivatalos és ünnepélyes formák között elfogadta a reformációt: 1536. május 21-én. (Jellemző a reformáció és Genf egész szellemi életének kapcsolatára, hogy a város hatóságai ugyanezen a napon rendelték el a mindenkire kötelező iskolai oktatást!)

Kálvin János 1536. júliusában jelent meg először Genf városában. Ekkor még senki sem gondolhatta volna, hogy ez a szerény magatartású, 27 éves fiatal ember oly nagy szerepet kap még e város életében. Márpedig való igaz, hogy e város története a reformáció korától kezdve szétválhatatlanul egybeforrt Kálvin nevével. Szerző idézi *Imbart de la Tour* mondatát: „...Genf azért lett naggyá, mert Kálvin városává lett!”

A könyv lapjait olvasva, szinte saját szemünkkel látjuk Kálvint, amint rója a genfi utcákat, majd hallgatjuk igehirdetését a székesegyházban, vagy előadását az Auditoire-ban... Szerző erőteljesen hangsúlyozza, hogy Kálvin Genfben nem államfő, nem is egyházfő; különleges egyházi címet nem visel. Ő egyszerűen: lelkipásztor és semmi több! Nem akar világi hatalmat gyakorolni. Tekintélye mégis oly nagy, hogy minden lényeges kérdésben hozzá fordulnak tanácsért, irányításért. Franciaországban úgy beszélnek róla, mint a genfi pápáról, aki zsarnoki hatalmat gyakorol — ámde a valóságban sokszor nagyon is ingatagnak bizonyul Kálvin genfi helyzete. Tagja a konzisztóriumnak, de csak úgy, mint lelkipásztor. Sohasem elnököl a konzisztórium gyűlésein. Kétségtelen, hogy jelentékeny szerepe van a konzisztórium tevékenységében, de nem az, amit olykor tulajdonítanak neki.

Szerző megállapítása szerint Kálvin genfi reformatori tevékenységének legfőbb jelentősége annak az igazságnak a köztudatba vitele, hogy nemcsak ajkainkkal, hanem egész magatartásunkkal és cselekedeteink bizonyoságátételeivel kell gyakorolnunk a keresztyén életet. Idézi Kálvin egyik leghűségesebb tanítványának, a skót egyház reformátorának: *Knox János*nak nyilatkozatát: „...Elismerem, hogy Krisztust máshol is hir-

detik lélekben és igazságban, de sehol sem tapasztaltam, hogy a reformáció olyan mély befolyást gyakorolt volna a vallási és a társadalmi életre, mint éppen Genf városában...

1559. június 5.: Genf történetének egyik legnevezetesebb dátuma. Ezen a napon avatták fel Kálvin buzgólkodásának egyik legértékesebb gyümölcsét: a genfi Akadémiát, amelynek alapítása nagy jelentőségű esemény az egész reformáció jövőjének szempontjából. Nehéz helyzetben volt ekkor Európa. Háborús küzdelmek, súlyos politikai harcok nyugtalanították a nemzeteket békés nyugalommal s a széles néprétegek számára igen sok gyötrelmet jelentő társadalmi vajadás korszakában éltek a népek, így a szabad svájci városállamok is... Erős hit és bátorság kellett ilyenkor az iskolaalapításhoz. Jellemző a helyzetre Haller berni reformátor levele, aki ez idő tájt így ír Zürichbe Bullinger Henrikhez: „...A genfi Akadémiát alapítanak. Nyilvánvaló, hogy ez csak az ő céljait szolgálja majd. Mert nem valószínű, hogy az ottani nehéz megélhetési viszonyok között s a bizonytalan politikai helyzetben sokan látogathatják ezt az Akadémiát...” A berni jóslat nem vált be! A genfi Akadémia csakhamar virágzásnak indult. Kiváló professzorok magukhoz vonzák a szellemi élet legjobbjait. Jönnek az újjak minden országból — még Magyarországból is — tanulni teológiát és világi tudományokat Kálvin városába.

A XVI. század végén különösen megnehezedett az idők járása Genf városa felett. Egyes szomszéd hatalmak függetlenségét veszélyeztetik. A politikai harcok és háborús készülődések alapjaiban rendítik meg a város lakóinak anyagi jólétét. Az éhség és nélkülözés korszakában, amikor a szenvedés és a rettenetes uralkodik a lelkeken, Genf azzal felel az ellenséges hatalmak fegyverzésére, hogy kiadja a Bibliát új francia fordításban!

A továbbiak folyamán Genf városának történetében az idők és az emberek változnak, de az elkövetkezendő évtizedekben és évszázadokban is ugyanaz a lélek és ugyanaz a szív... Az emberek továbbútnak, de maga a város marad, amennyiben Isten tartja őrző kegyelmében.

Genf mindvégig megmarad a reformáció fellegvárának s az idők folyamán sokszor lesz a vallási és politikai menekültek oltalma és menedékvárosa. Mindig akadnak kimagasló egyéniségek is a város vezetői között, akiknek szava az üldözöttek érdekében messze földre elhallatszik. Ilyen például a XVIII. században Jean Alphonse Turretini, akinek egy piemonti valdens lelkipásztor 1730-ban többek között ezeket írja: „...Gyülekezeteink úgy tekintenek Önre, mint atyjukra...” Ő az, aki közbenjár a kereszt alatt szenvedő Erdély gyülekezeteiért és a holland protestánsokért.

Külön megemlítésre méltó, hogy a francia forradalom korszakában Genf segítségére sietett a szenvedő francia katolikusoknak. Több mint 50 ellenálló római katolikus pap keresett és talált ekkor menedéket Kálvin városában. A genfi lelkipásztorok testvéri szeretettel fogadták őket és a menekült papok genfi családoknál találtak új otthonra.

A napoleoni korszak kellős közepén, amikor a lelkipásztorok száma lecsökkent s a jövő bizonytalanabb, mint bármikor — a genfi lelkipásztorok testülete új bibliafordítást ad ki, amely hosszú közösségi munka gyümölcse.

... Genf városának több évszázados történetében is valósággá lett az a felismerés, amit egykor Kálvin — hívó szívvvel — így fogalmazott meg: „Isten olykor súlyos terheket rak reánk, de vállakat is ad hozzá, hogy elhordozzuk a súlyos terheket...” A reformáció népe Genf városában is mindig el tudta hordozni a szenvedések és próbatételek súlyos terheit, sőt még erősödött a teherhordozásban. A genfi polgár, a már

közmondásossá lett „citoyen genevois” sokszor tudott peldakepe lenni más nemzetek fiainak is nemcsak a hívő életben, hanem a szabadságszeretetben, a polgári tisztességben, a becsületes munkában és a tiszta családi élet gyakorlásában is. Jellemző erre vonatkozólag az egyik leghíresebb „genfi polgár”-nak, Rousseau-nak nyilatkozata: „...Nem hiszem, hogy bárhol a világon szebb családi élet volna található, mint éppen ebben a városban...”

Genf jelentősége a reformáció korszakától kezdve évről évre nőtt — különösen az evangéliumi kereszténység történetének alakulása szempontjából. Ezzel kapcsolatban szerző megállapítja, hogy Genf nem valami protestáns „Róma”, sőt egyáltalán nem Róma, hanem egyszerűen a reformáció fellegvára, s mint ilyen, eleinte különösen a francia protestantizmus erőssége. Hatása azonban csakhamar túlterjed Franciaországon, a svájci kantonokon s mindenhová eljut, ahol olvassák Kálvin írásait. Már a reformáció századában, de későbbben is, sokan úgy tekintenek áldáskívánással Genf városára, hogy nevét éppen olyan áhítattal ejtik ki, mint a zsidók Jeruzsálem nevet.

Azt a legújabb idők története mutatta meg, hogy Kálvin ökumenikus szelleme mennyiben termette meg a maga jó gyümölcsét. Reformátorunk annak idején az Ef 5, 2-höz fűzött magyarázatában így tanított: „...Csak úgy részesülhetünk az örök életben, ha mi keresztényeknek már itt e földön egyes vagyunk és testvéri szeretetben, egységben élünk... Erre az egységre nevelte Kálvin a genfi gyülekezetet s mindazokat, akik bármilyen módon hatása alá kerültek az ő tanításának. Ennek az egységnek jegyében s megvalósítása érdekében munkálkodtak az évszázadok folyamán oly sok alkalommal Kálvin genfi gyülekezetének tagjai. Ennek bizonyossága pl., hogy mintegy 100 évvel a dortrecht-i zsinat után a „Venerable Compagnie” ilyen felhívást intéz a lutheránusokhoz: „...Azok a kérdések, amelyek minket elválasztanak, nem lényegesek sem a hit, sem az üdvösség dolgában; ezek egyáltalán nem akadályozhatnak meg minket abban, hogy egymást testvéreknek tekintsük, egymás összejövetelein kölcsönösen részt vegyünk s hogy egyetlen egyházi közösséget alkossunk...”

Az ilyen értelmű kálvini tanításoknak és az ebből fakadó magatartásnak egyenes folytatását kell látnunk a mi napjaink nagy jelentőségű ökumenikus mozgalmában, amelynek központi irányító szervei közül az Egyházak Világtanácsa főtítkársága és egyéb intézményei, valamint különböző protestáns világszerveiségek központi irodái Genfben telepedtek meg.

Az újabb időkben Kálvin városa az ökumenikus mozgalom mellett mindinkább a nemzetközi politikai életnek is fontos városává lesz, ahová eljönnek tárgyalni a világ minden népének küldöttei: államférfiak, tudósok, szakemberek stb. Buscarlet ezt egészen természetesen tartja, mert szerinte mindez ugyancsak a Kálvin szellemében történik, aki maga mindig a kiengesztelődés útját kereste s ahol az Ige szellemében lehetőséget látott a békességre, a fegyverszünetre, ott engedményeket tanácsolt. Ezzel kapcsolatban szerző idézi Kálvinnak egy idevonatkozó, nagyon jellemző mondását: „...Azt tanácsolom, hogy tegyünk félre a fegyvereket... Inkább vesszünk el mindnyájan, mintsem megmaradjunk a viszálykodásokban...”

A könyv értékét jelentékeny mértékben emeli Marc Boegnernek, a francia protestantizmus veterán vezéralakjának, a Francia Tudományos Akadémia tagjának előszava.

Nagyon szépek a könyv művészi fényképillesztései. Közöttük nekünk különösen kedves a genfi reformációi emlékmű szoborcsoportozatának Bocskay-alakjáról készült nagyon jól sikerült felvétel.

Dr. Nagy Sándor Béla

ményhez. Általános az a meggyőződés, hogy a második világháború befejezése óta ez a legfontosabb külpolitikai esemény; véget a légkör további nukleáris fertőzésének, és megnyitja az utat a többi veszélyes nemzetközi kérdés békés megoldásának irányában — a moszkvai megbeszéléseken több ilyen nehéz kérdés tárgyalását már el is kezdte a három nagyhatalom.

Igaz, hogy az Egyesült Államok kormánya ezúttal még nem volt hajlandó hozzájárulni a földalatti kísérletek eltiltásához, amivel a saját szélsőjobboldali ellenzékének, az ún. „veszetteknek” kívánt engedményt tenni. (Ezt a díszítő jelzőt alighanem azért kapták, mert politikájukat ők maguk így fogalmazták meg: „Az oroszoknak sohasem szabad tudniuk, hogy mikor örülünk meg annyira, hogy hajlandók legyenek öngyilkosságot elkövetni és a világot levegőbe repíteni.”) Ez a fegyvergyáros érdekeltség ragaszkodik a kisebb kaliberű, más szóval „taktikai” atomfegyver „doktrinájához” — a Kennedy-kormányt ezzel az érdekeltséggel szemben csak a közvélemény nyomásának fokozása szoríthatja rá a mostani — rendkívül jelentős — első lépés után a másodikra és a harmadikra: mindenfajta atomkísérlet beszüntetésére, az atomfegyverek teljes és végleges betiltására, az általános leszerelés megkezdésére.

A béketábor nagy győzelme a légi, a vízi és a víz alatti atomkísérletek betiltása; máris megállapítható azoknak a köröknek az elszigetelődése, amelyek különböző ürügyekkel lekcisnylik vagy éppen támadják ezt a megegyezést. A világ egyháza — köztük a római katolikus egyház feje ismételtelen is — lelkes örömmel üdvözölték a moszkvai megállapodást. Az egyházi béketörekvések most világszerte arra hívják fel a hívó tömegeket, hogy követeljék az érett nemzetközi kérdéseknek tárgyalások útján való megoldását: meg nem támadási szerződést a két katonai tömb között, kölcsönös felügyeleti rendszer bevezetését meglepetés-szerű támadások megelőzésére, békeszerződés megkötését mindkét német állammal, a nyugat-berlini helyzet rendezésével együtt stb. Megfigyelhető, hogy a nyugati országokban is egyre szélesebb körök teszik magukévá ezekben a kérdésekben a béketábor híveinek javaslatait; az atomcsendre vonatkozó megállapodás lendületbe hozta a többi függő kérdést is; a szocialista országok következetes, határozott békepolitikájának ószinteségéről nagy gazdasági és politikai sikereik is meggyőző bizonyosságul szolgálnak a nyugati országokban is a békeszerető emberek számára.

\*

Mint említettük, VI. Pál pápa is örömet fejezte ki az atomkísérletek megszüntetése felett. Hruscsov miniszterelnökhöz intézett táviratában üdvözölte a szovjet kormányt „az oly nagy megkönnyebbülést hozó és annyira jelentős szerződés megkötése alkalmából, amelyben a jóakarát bizonyítékát, a nemzetközi összhang biztosítékát és a felhőtlenebb jövő ígérését” látja a pápa. VI. Pál más megnyilatkozásai is arra vallanak, hogy a háború és béke kérdésében valóban nagy elődjének útját kívánja követni ő is; a keresztyén békemozgalom joggal reménykedhet abban, hogy XXIII. János béketörekvéseit, különösen a *Pacem in terris* félreérthetetlen, konkrét következtetéseit az új pápa is tiszteletben fogja tartani. A II. Vatikáni Zsinat szeptember végén megnyíló második ülészakájának kezdetén ebben a kérdésben bizonyára elhangzik majd VI. Pál nyilatkozata.

Hogy ökumenikus vonatkozásban mit lehet várni a pápaváltozástól, illetve a vatikáni zsinattól, ebben a kérdésben fokozódik a kijózanodás a nyugati protestantizmus köreiben is. Általában rámutatnak: megjavult a légkör a római egyház és a többi egyház eszmecséréje körül, de Róma egyetlen komoly teológiai kérdésben sem engedett hajszálynit sem a maga tanaiból. (E számunkban Sarkadi Nagy Pál és Békési Andor dolgozatai világosan, élesen körvonalazzák a sarkalatos ellentéteket; utóbbi főként a francia pro-

testáns teológusok állásfoglalásai alapján ismerteti az eddig áthidalhatatlannak mutakozó, az evangélium lényegét érintő eltéréseket a legfontosabb kérdésekben.)

A nyugati ökumenikus köröknek a vatikáni zsinattal kapcsolatos váradalmairól legújabbban Barth Károly közöl megszívlelésre igen méltó gondolatokat (The Ecumenical Review 1963. július). Kifejti, hogy a római egyház figyelmét teljesen a saját belső megújulásának gondja köti le, aminek alapján a zsinat újra akarja rendezni kapcsolatát a saját (nem-keresztyén és keresztyén) környezetével. Legfeljebb csak másodlagos kérdése tehát a római egyháznak a nem-római egyházakkal való eszmecsere és tévednek azok a protestánsok, akik elsősorban ebből a szempontból figyelik a római egyházban végbemenő fejlődést.

Sok, a római egyházban végbemenő jelenség — fejteti Barth — inkább fokozott önvizsgálatra késztetne bennünket. „Hiszen sok fontos dolgot kimentak már Amsterdamban, Evanstonban és Új Delhiben is, és nemcsak XXIII. János húsvéti enciklikájában, és emberi jogokról, a faji problémákról, a kisebbségekről, a menekültekről és a gyarmatosításról, az ENSZ céljairól, az általános és az atomleszerelésről, és mégis Róma hangja sokkal nagyobb hatást keltett a világban, mint Genf, a Pravda szerkesztői asztaltól le egészen a Basler Nationalzeitung-ig.” Ennek okát Barth abban látja, hogy „az enciklika nemcsak beszélt ezekről a dolgokról, hanem proklamált is, nemcsak tanította, hanem fel is hívta a keresztyéneket, mégpedig fenntartás nélkül és a legfőbb tekintély kötelező erejével, nemcsak tanácsokat és intelmeket bocsátott ki, hanem direktívákat adott, egyezőval az enciklika jellege sokkal inkább volt üzenet mint a korábbi ökumenikus megnyilatkozások”.

Barth megkérdezi: vajon a protestáns egyházak olyan állapotban vannak-e, amelyben hitelképesen hívhatják magukba a római keresztyéneket? Vajon a nyugat-európai egyházak valóban úgy élnek-e, mint *ecclesiae semper reformandae*? Rámutat pl. a Német Evangéliumi Egyház „spirituális paralízis”-ére, amelyben „a Hitvalló Egyház harcának rövid ébredési szakasza után már ismét kisebbségbe szorultak a progresszív elemek — ellentétben a római egyházi helyzettel”. „A nyugati egyházakra — írja — az uralkodó rétegekkel való konformizmus jellemző, Dániában Grundtvignek nagyobb a befolyása, mint Kierkegaardnak, az amerikai keresztyénség nem tud megbirkózni a négerék egyenjogusításának kérdésével, a holland református zsinatnak az atomfegyverkezéssel ellen hozott bátor nyilatkozata elszigetelt kivétel maradt, Svájcban fegyelmileg elintézték azt a tábori lelkeszt, aki az atomfegyverkezéssel szemben szót emelt, és az ellenkezőjére ugyan ki hozhatna fel példákat a megismétlődő német Kirchentag-ok, evangéliumi akadémiák stb. találkozóiból?” — „Vajon nekünk — kérdezi tovább Barth — nincsenek meg a saját, nemrómai, hanem éppen »protestáns« Ottaviani-ink, kicsik és nagyok, konfesszionalisták és liberálisok, episzkopálisták és zsinat-presbiteriek, örökké optimisták vagy éppoly örökké tragikusok?”

Végül Barth arra hívja fel a figyelmet, hogy „a másokkal való eszmecsérének folytatása másodrendű kérdés, mert az egyház egységének útja csak a saját belső megújulása lehet. De a megújulás bűnbánatot jelent. A bűnbánat pedig megtérést jelent: nem a mások megtérését, hanem a magunkét.”

Biztosra vehetjük, hogy „a nemrómai, hanem protestáns, kis és nagy Ottavianik” Barth Károly felhívására élesen fognak reagálni, de a nyugati egyházakban meg fog gyorsulni a polarizálódás folyamata. Ettől függetlenül igen hasznos lesz, ha mi — nem nyugati, hanem keleti protestánsok igyekszünk mennél többet tanulni Barth figyelmeztetéséből és sietünk kitisztítani a magunk szívétől és életgyakorlatából mindazt a kovászt, amit a római bíboros immár szomorú jelképpé vált neve jelent.

## Theological Review

Founded 1952 — New Series Vol. VI. July—August, 1963. Nos 7—8.  
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

Dr. Tibor Bartha: *Albert Bereczky 70 Years Old.* — Géza Boross: *Albert Bereczky: Obedience in Faith.* — Dr. Georges Casalis: *Reconciliation through Christ as the Basis of Living with and for Others.* — Dr. Paul Sarkadi Nagy: *The Roman Catholic Ecclesiology in the Light of the Gospel.* — Dr. Andrew Békési: *On the Basic Issues of the Ecumenical Dialogue.* — Dr. Louis Gál: *A Criticism of the New Translation of the „Cursing” Psalms.*

### WORLD REVIEW

*Some Documents of the Advisory Committee of the Prague Christian Peace Conference (The Discussion of the Theological Commission (LMP) — Dr. J. L. Hromádka: The Tasks of the Christian Peace Movement Next in Turn — Specimens from the Reports of Prof. L. N. Parisky, General Secretary J. N. Ondra and the Roman Catholic Delegate, as well as from the Inaugural Addresses of Honorary Doctors Archbishop Nikodim and Upper Church Councillor H. Kloppenburg)*

Dezső Fűkő: *A Book on German Catholics Today.*

Alexander Ráski: *Hungarian Contribution to the Czech National Revival.*

### HÓME REVIEW

Ladislav Zay: *On three Books.*

*The New World History on the Millennium of the Birth of Christianity*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

*Two New Books on the Trial of Jesus (Dr. Elemér Kocsis) — The Russian Orthodox Church As Reflected in the Numbers of the „Stimme der Orthodoxie” in the First Quarter of 1963 (Attila Kovács) — André Schwarz—Barth: An Offspring of the Righteous (Dezső Karasszon) — The Citadel of the Reformation (Dr. Alexander Béla Nagy) — George Antalffy—Paul Halász: Society, State, Law (Dr. Emeric Jánossy).*

### NOTES OF THE EDITOR

## Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 6. — Juli—August, 1963. No. 7—8.  
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

### INHALT

Dr. Tibor Bartha: *Albert Bereczky 70 jährig* — Géza Boross: *Albert Bereczky Gehorsam im Glauben* — Dr. Georges Casalis: *Die Versöhnung in Christo als Ausgangsbasis für unser Miteinander- und Füreinandersein* — Dr. Paul Sarkadi Nagy: *Die römisch-katholische Kirchenlehre im Lichte des Evangeliums* — Dr. Andreas Békési: *Über die Schlüsselfragen des ökumenischen Dialogs* — Dr. Ludwig Gál: *Kritik an der Neuübersetzung der „Fluchpsalmen”*

### WELTRUNDSCHAU

*Die Sitzung des Beratenden Ausschusses für die Fortsetzung der Arbeit der Christlichen Friedenkongferenz — Der Gedankenaustausch der theologischen Kommission (LMP) — Dr. J. L. Hromádka: Über die aktuellen Aufgaben der christlichen Friedensbewegung — Aus dem Referat von Prof. L. N. Parijskij — Aus dem Bericht von Generalsekretär J. N. Ondra — Aus der Rede des römisch-katholischen Delegierten — Aus den Reden von Erzbischof Nikodim und von Oberkirchenrat Kloppenburg bei der Ehrenpromotion — Desiderius Fűkő: Ein Buch über der deutschen Katholizismus von heute — Alexander Ráski: Ungarischer Beitrag zur tschechischen nationalen Erweckung*

### HEJMATRUNDSCHAU

Ladislav Zay: *Über drei Bücher — Die neue Weltgeschichte über das Jahrtausend des Geburt des Christentums (i—k)*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

*Zwei neuere Werke über den Prozess Jesu (Dr. Elemér Kocsis) — Die Russisch-Orthodoxe Kirche im Spiegel der Ausgaben der „Stimme der Orthodoxie” im ersten Vierteljahr 1963 (Attila Kovács) — André Schwarz—Barth: Der Abkömmling der Gerechten (Desiderius Karasszon) — Die Hochburg der Reformation (Alexander Béla Nagy) — Georg Antalffy—Paul Halász: Gesellschaft, Staat, Recht (Emeric Jánossy)*

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS



# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MARTON

Hogyan és miről tesz bizonyosságot az Ószövetség? (257)

DR. KOCSIS ELEMER:

Az egyház egysége az Újszövetségben (265)

DR. KADÁR IMRE:

Az eljövendő „ökumenikus dialógus” tartalmáról (271)

SZABÓ LÁSZLÓ AMBRUS:

Credo ecclesiam catholicam (275)

TÓTH KÁROLY:

A társmegváltás dogmája felé? (292)

BODROG MIKLÓS:

Elmer Gantry a mérlegen (299)

VILÁGSZEMLE

DR. BERKI FERIZ:

Az ezeréves Athosz (302)

KOVÁCH ATTILA:

„Történelem és teológia” (304)

HAZAI SZEMLE

BOTTYÁN JÁNOS:

Jegyzetek a Csontváry-émlékiállításról (306)

ZAY LÁSZLÓ:

Kulturális krónika (310)

Magyar teológusok munkái külföldön (312)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

J. D. Bernal: Die Wissenschaft in der Geschichte (Jánossy Imre) (313)

John A. T. Robinson: Őszintén Isten előtt (Fükő Dezső) (315)

*(A tartalom folytatása a bírítólapon belső oldalán)*

ÚJ FOLYAM / VI

1963

**9-10**

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

# THEOLOGIAI SZEMLE

1963. szeptember—október

Szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József, dr. Czeglédy István, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társszerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J., Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, XIV. Abonyi u. 21. Református Egyetemes Konvent A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Debrecen, Postafiók 143), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9., IV. 14.) küldeni.

Előfizetési díj egész évre 140.—, félévre 70.— forint Kettős szám ára 24.— forint.

63.4587/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Felelős vezető: Bolgár Imre igazgató

A tartalom folytatása

Qumrani problémák (Szabó Andor) (317)

John Marco Allegro: The People of the Dead See Scrolls (Czanik Péter) (320)

C. K. Barrett: Die Umwelt des Neuen Testaments (Dr. Kocsis Elemér) (291)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

— Esze Tamás 60 éves — A Vatikáni Zsinat új ülészakáról — „Mitteldeutsche Bischöfe”? —

## A szerkesztő megjegyzései

Esze Tamás hatvan éves — A Vatikáni Zsinat új ülészakáról — „Mitteldeutsche Bischöfe”? —

Az egyházi és a világi sajtóból egyaránt értesültek már olvasóink, hogy Esze Tamás egyházkerületi főgondnok, tudományos gyűjteményeink főigazgatója, a történettudomány kandidátusa betöltötte hatvanadik esztendejét; ebből az alkalomból magas kitüntetésben részesítette őt Népköztársaságunk Elnöki Tanácsa. E helyen hadd köszöntsük őt szerkesztőbizottságunk nevében is, mint annak megbecsült tagját.

A kitüntetés ünnepélyes átadását hírül adó kommunikék felsorolták Esze Tamás kiemelkedő érdemeit, melyeket egyházunk és államunk jó viszonyának erősítésében, a békemozgalomban, a tudományos munkamezőkön szerzett. Tudjuk, hogyan értékeli mértékadó történettudósaink az ő történetírói, irodalomtörténeti munkásságát: nemzeti történelmünk egyik igen fontos szakaszát, a Rákóczi szabadságharc korszakát illetően ma is a legfőbb tekintélynek ismerik el. Könyvtárügyünk vezető szakemberei pedig országos érdeknek minősítik annak a koncepciójának a megvalósulását, hogy egyházi könyvtáraink és levéltáraink korszerű színvonalon álljanak a kutatás és az érdeklődők rendelkezésére. Esze Tamásra a világi tudományosság is úgy tekint, hogy tőle — a hatvanadik határátkö után is — nagy műveket és alkotásokat vár.

Köszöntsük őt mi is — hisszük, hogy olvasó táborunkkal, a magyar protestáns lelképásztorokkal egyetemben tehetjük — igaz hálával és tisztelettel már közkinccsé vált eddigi eredményeikért és kívánjunk neki

további termékeny évtizedeket, az érett férfiság további alkotásait a kutató, a tanító, az egyházkormányzó, a tudományszervező munkában egyaránt; tudja feltenni életművére a koronát a tőle remélt művekben és tudja mindvégig hasznosan, áldásosan szolgálni azt a nagy és szent ügyet, amelyre vállalkozott az Úrban!

\*

Érthető, hogy ezekben a napokban a világkereszténység figyelme éberrel fordul Róma felé, hiszen napilapjaink is sűrűn közölnek híreket a II. Vatikáni Zsinat második ülészakájának tanácskozásairól. E számunkban több cikk is foglalkozik az ülészak előzményeivel, napirendjével, várható döntéseivel. Igen fontosnak tartjuk, hogy olvasóink hiteles képet kapjanak a római egyházban végbemenő fejleményekről; szeretnénk őket segíteni abban, hogy a gyülekezetek által elvárt tájékoztatásaikra ne cáfoljanak rá a későbbi események. Ezért igyekszünk ismertetni azoknak a római katolikus és protestáns forrásoknak a megnyilatkozásait, amelyek eddig általában megbízhatónak bizonyultak.

E helyen is szeretnénk azonban olvasóink gondos figyelmét kérni Barth Károly rendkívül komoly intelmére: tévedtek a genfi ökumenikus körök, amikor elsősorban a várható „ökumenikus dialógus” szempontjából ítélték meg a római zsinat mozzanatait; ez a dialó-

## Miről és hogyan tesz bizonyóságot az Ószövetség?

A címben fölvetett kérdés első felére könnyű és kéznél van a felelet: a kiválasztásról, a szövetségről, a törvényről, a honfoglalásról, a prófétákról — és így tovább. Lehet-e fontos a tartalmi kérdés mellett a „hogyan” is? Ha az Ószövetség Isten kijelentése és az egyház Isten kijelentéseként használja, ugyan fontos-e az, hogy miként hagyományozódott ránk a szövege, mi mindenféle történeti és kritikai kérdést vet föl az ószövetségi irodalomtörténeti, vallás- és kortörténeti tudomány! — mondhatná valaki. Napjaink ószövetségi tudománya annak elismerésére kényszerít bennünket, hogy a „hogyan” sem mindegy. Nemcsak azért, mert tarthatatlanná tesz minden régebbi fundamentalista-típusú bibliaszemléletet (aki ezt nem hiszi, nézzen utána és győződjék meg, mennyi mindenféle „könyv a Bibliáról” forog kivált értelmesebb, tanultabb gyülekezeti tagjaink kezében), hanem azért is, mivel a modern kritikai bibliatudomány nemcsak analizál, kritizál („rombol”), hanem — annak aki rászánja a fáradságot —, komoly segítséget ad a Biblia jobb megértéséhez. Igaz: ez a jobb megértés mindenekelőtt „történeti kritikai” jellegű, de manapság olyan teológiai összkép megrajzolására is feljogosít, amely végső fokon nemcsak biblica-theológiai következtetések levonására készítet, hanem kihat a rendszeres teológia és az igehirdetés irányában is. Ha Kálvin nyomdokaiban (Inst. I, 6) valljuk: Isten azt akarta, hogy ismerete „folytonos előhaladással” (6:2) megmaradjon, evégből az események följegyeztessenek, nem lehet számunkra közömbös az sem, ha a tudomány folytonos fejlődése folytán, a följegyeztetés és hagyományozás „hogyan”-ja is egyre világosabbá vált. Az Ószövetség nemcsak arról tudósít, hogy Izrael mit hallott, mit élt át Isten kijelentéseként, hanem arról is, hogy Izraelben mit feleltek Isten kijelentő, szabadító és ítéletes tetteire, sőt arról is tudósít, hogy ezeket az eseményeket Izrael hogyan értelmezte át újból és újból történelmének egy-egy nagy fordulata után. Az a meggyőződésem, hogy a történeti hagyományozásnak ez a „hogyan”-ja is beletartozik a Bibliába, szükséges a helyes értelmezéséhez. Bármennyire is „anthropológiai” látszata van a kérdésnek, így kell föltennünk: Hogyan értelmezte magát Izrael az évszázadok során Isten történelmi vezetése (szabadításai és ítéletei) alatt? A jól megfelelt kérdés tovább nyit utat ama másik felé, hogy mi a jelentősége a mi számunkra Izrael szüntelenül megújuló feleletének: a maga történelmével folytatott teológiai, értelmező tusakodásának?

### I.

(1) Közhelyszerű általános megállapítással kezdem. Izrael magát Isten kiválasztott népeként értelmezte. Isten szövetséges népének tudta. A Bib-

lia ószövetségi részének a vallásos hitvilágát az ún. „szövetség-teológia” szerkezetében, koordinációjában rendezhetjük el, érthetjük meg. Jahve és népe viszonya legátfogóbb és egyben legmélyebb értelmű bibliai képe a „szövetség”. Minthogy erről az alapvető tételről sok ízben sokfélet írtam,<sup>1</sup> de egy előadás keretei sem engedik meg — hiszen belekaszálnék az enyém után következő két előadás mondanivalójába<sup>2</sup> — a szövetség-teológia részletezését, mindjárt egy nehéz kérdéshez nyúlok.

Az ószövetségi Izrael legnagyobb, századokat besugárzó és példázatos jelentőségű vallásos hitelménye volt az egyiptomi szabadulás és a sinai-hegyi törvényadás. A néppé születés e nagy élményét a szövetség képe örökítette meg. A legújabbkori orientaliztika kimutatta, hogy a „szövetség” fogalmi képe<sup>3</sup> vallástörténetileg is, irodalmi forma-történetileg is régebbi Izraelnél és az ókori Közel-Keleten nagyon elterjedt. Ez a rokonság olyan szoros, hogy a szövetségről szóló ószövetségi tradíció irodalmi lecsapódásaiban lépten-nyomon kimutatható a szerkezeti (strukturális, morfológiai) párhuzam. Ennek a részletezésébe itt most nem bocsátkozhatom, csak utalok a legutóbbi időkből *Mendenhall* írására, akinek a tanulmánya német fordításban is megjelent.<sup>4</sup> Így állván a dolgok, az a kérdés támad most már, hogy miben más az ószövetségi szövetség-fogalom, mi a sajátos, különleges tartalma, jellemzője?

(2) Minden tartalmi és formális egyezés mellett is van az ószövetségnek saját, különleges mondani- valója a szövetségről. Ez a tudományos módszerrel is megfogható, leírható sajátos abból adódik, hogy a szövetségnek az Isten-partnere, az ÚR (Jahve), lényegében különbözik az ókori Közel-Kelet természeti (asztrális vagy vegetációs jellegű) istenségeitől, valamint abból, hogy Izrael hittudata a legősibb időktől fogva összekapcsolta a szövetsége kötésének tényét az ÚR történelmi szabadító tetteivel, az egyiptomi megváltással. A bibliai „szövetség” — ha úgy tetszik általános ókori keleti — fogalmi edényét csordultig megtölti a történelem. Arra van példa másfelé is, hogy egy-egy esemény a népi vagy nemzetközi életben isten előtt kötött szövetséggel koronázódik, de *Izraelben összefüggő események sorozatával, történelemmel szövődött egybe az egyszer megkötött és meg-megújított szövetség*. Izrael valójában ennek a közös vallásos élményének köszönheti, hogy a népek világában először jutott el a „történelem” fogalmához, és környezetében éppen Izrael jutott el először, jóllehet művelődés tekintetében nem vetekedhetett Sumér, Babel, Assúr vagy Micrajim műveltségével. Történeti eseményeket amott is följegyezték: vagy egy-egy uralkodó hivalkodó fölirataiban, vagy jóspapok és csillagászok évi krónikáiban, vagy más formában. De ezeknek az volt

a céljuk, hogy a csillagvilág, illetve a természet-nyészet szüntelen körforgásban levő, alapjában véve „semmi újat” nem hozó mozgását empirikus úton összekapcsolják rendkívüli eseményekkel és így „empirikus” tudományos úton ellessék a *Kyklos* titkait. Izraelben a szövetség történelmi dialógust teremtett e különleges istenségi és szövetséges népe között. Izrael minden bibliai történelmi tradíciófonala egybehangzóan vallja,<sup>5</sup> hogy a kiválasztást és a szövetséget kezdeményező Isten mondta ki az első szót ebben a dialógusban, akár az ősatyák kiválasztásával és a nekik tett ígéretekkel, akár az egyiptomi szabadítással, sinai-hegyi szövetségkötéssel és törvényadással, akár a honfoglalással. Isten tette volt az első szó!

*Toynbee* — korunk egyik kiváló történésze és történetfilozófusa — az egymást váltó emberi kultúrák titkába vélt behatolni, amikor a *challenge* (kihívás) és *response* (felelet) két ütemében látja születésüket, miközben egy *creative minority* (teremtő erejű kisebbség, csoport) hordozza a feleletadást: az új kezdetet.<sup>6</sup> Ha *Toynbee* szekularizált bibliai kategóriáit — a szavait érintetlenül hagyva — „deszekularizáljuk”, vagyis eredeti bibliai tartalmával értjük, az Ószövetség esetében is elmondhatjuk: ez a történelmi dialógus isteni (prófétai) megszólításokból („kihívás”, „kiválasztás” stb.) és feleletekből áll (mindabból, amit Izrael erre a kihívásra egész létével, mindenekelőtt vallástörténetével és szentirodalmával felelt). A Biblia — az Ó- és az Újszövetség egyaránt és együttesen — ennek a történelmi dialógusnak az irodalmi dokumentuma. A modern teológia szentírászmélete és hite nem azonosítja Isten élő beszédét maradéktalanul „mindazzal, ami a két fekete könyvtábla közé van kötve”, hanem fölismerte, hogy a Bibliában a megszólítás és a kihívás mellett ott van az ember felelete is, sőt nagyon sok helyen a megadott vagy elmaradt feleletből lehet következtetni a kihívó megszólításra. A történelmi kritikai bibliatudomány nagy ajándéka éppen az volt, hogy a Bibliát az „örök élet Könyve” mellett a *valóságos élet* könyvéként is fölmutatta. A kritikai történelmi bibliatudomány nagy áldása, hogy vallásos érdeklődésünk örök életnek beszédére szomjazásunk közepette sem vezet el bennünket a történelemtől (esetleg az ún. abszolút és örök igazságok változhatatlan, történetietlen, talán egzisztencialista és mégis halotti csendes birodalmába), hanem a bibliai analógia kényszerítő erejével fölismerteti velünk hémológiánkat, belevezet a magunk történelmébe és abban felelős („response”!) részvételre kényszerít. Sajnos, mind a teológusok, mind az egyházkormányzók, mind a lekipásztorok jó másfél százada adósok azzal, hogy a kritikai bibliai tudomány megbízható eredményeit — és magának a Bibliának ezt az emberi, történelmi előállását — megismertessék a rájuk bízott egyházi tömegekkel...

(3) Az ószövetségi vallástörténet (kijelentéstörténet) dialógus-jellege megmutatkozik az ószövetség irodalmi előállításában és szerkezetében. A mai ószövetségi tudomány értelmezése szerint az Ószövetség mint irodalmi gyűjtemény, mint antológia, mint szentkönyv olyan történelmi tények hitvalló bizonyosságtételeinek (credo) kikristályosodása egy évszázadokat átfogó folyamatban, amelyekben Izrael — a gyülekezet vagy prófétai lelkű történelemértelmezői — Istennek a szövetséget teremtő, fenntartó, megújító tetteit magasztalták és a választott nép bűnvallomását tárták oda a szövetség királya elé. Históriaik, törvények, próféciák, litur-

giák, sőt végső fokon még a névsorok és listák is ennek a folyvást növekvő, grandiózus credonak az alkatrészei, amely Izrael ősi irodalmából még olyan elemeket is magához vonzott, amelyeknek, úgy látszik, nincs már közük a credonak.<sup>7</sup> A történelmi eseményekre hitből feleletet adó gyülekezet az évszázadok során mindig azzal volt elfoglalva, hogy mind ünnepi kultuszában, mind hétköznapi élete során, a közösség és az egyén életében vallást tegyen történetéről. Az ószövetségi irodalom végső fokon — vagyis kánonná formált alakjában — nem profán történelmi érdeklődésnek vagy éppen irodalmi esztétikai érdeklődésnek köszönheti keletkezését, hanem ennek a nemzedékeket átfogó „felelésnek”, megszámlálhatatlan bizonyosságtévő szellem „felelősségének”. A feleletadás főbb hagyományai több nagyobb „forrásból” és sok-sok dirib-darab emlékezésből három hatalmas történelmi számadásban kristályosodtak ki: 1. a Pentateuchos (a Dt nélkül!), 2. a Deuteronomista Történetkönyv (Deuteronomium-Józsue-Bírák-Sámuel-Királyok), 3. a Krónikás Történetkönyv. A sok forrás és mellékforrás, kisebb és nagyobb tradíció-komplexus, az egymásra rakódott rétegek nem könnyű feladat elé állítják az ószövetségi tudományt.

(4) Nem csodálkozhatunk, hogy mindaddig, amíg az Ószövetségnek ez az irodalmi szerkezete ki nem derült (a folyamat valójában még befejezetlen a kutatás számára), a kutatásban az irodalmi elemzés uralkodott. Az elemző íráskritika keveset hozott a prédikátor konyhájára, ha olyan életszokása volt, hogy olcsó ajándékból terítsen naponta asztalt magának és a rábizottaknak, és nem fáradságos munkával egye kenyerét. Nem csodálkozhatunk azon sem, ha egy újabbkori ószövetség-tudós mintegy 14 féle „vallást” vagy legalábbis vallásos fogalmazási módot (*distinct religious formulation*) talál az ószövetségi-bibliai vallástörténet dokumentumaiban.<sup>8</sup> Így érthetjük meg azt is, hogy olyan ragyogó tudós, mint Gerhard von Rad — akivel nem értünk egyet ebben a kérdésben<sup>9</sup> — ószövetségi bibliai teológiát akart írni, de kétkezes egyszerű munkája tulajdonképpen azzá sikerült, ami az alcíme: „Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels” (I) és „Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels” (II. kötet): „Izrael történelmi hagyományainak a teológiája” és „Izrael prófétai hagyományainak a teológiája”. Mégis nagy jelentősége van az ilyen fáradozásoknak, amelyek a von Rad esetében is inkább bibliai vallástörténetet eredményeztek, mint bibliai teológiát. Az ószövetségi vallástörténet feladata az analízis mellett az az összehasonlító munka, amelynek során kideríti — az általános összehasonlító vallástudomány bevett módszerével —, hogy az egybevetett ószövetségi (és ószövetségen kívül álló) „vallások” közül melyik szólal meg a legsajátosabb izraeli hang, melyik nyomot követve hallgathatjuk legtisztábban az Ószövetség hitének sajátos mondanivalóit. Így válik az ószövetségi vallástörténet az ósz. bibliai teológia nélkülözhetetlen előzetes feltételévé. Bennünket azonban most csak egy ténynek a megállapítása érdekeljen:

(5) Izrael a történelme egész kibontakozása során azzal gyötrődött, legjobb szellemeiben és legszentebb közösségeiben azzal vajúdott, hogy a maga egész történelmét a szövetség Istenének alapvető illetve meg-megújuló beavatkozásai alapján, a prófétai szó világosságában, szakadatlanul

értelmezze és átértékelje, továbbá, hogy ennek megfelelően a szövetség rendjében megszokott törvényeit, szokásait, eljárásait a változott történelmi helyzetének és viszonyainak megfelelően, *átfogalmazza*.<sup>10</sup> A „szövetség” fundálta történelmi kontinuitás folytán Izrael múltja egyetlen nemzedék számára sem volt pusztán „múlt”, hanem az emlékezés, a számadás, a felelősség révén jelenbeható és jövőbe-vívó esemény, *történelem*. Szeretnék ebben az összefüggésben a bibliai „emlékezés” és „hitvallás” (*zakar, tódáh; anamnésis, homologein* stb.) szavaknál kitérni, hogy ezzel határozottan elkerüljük az idealista filozófia olyan félrevezető, ezért hasznavehetetlen, sőt veszedelmes kifejezéseit, mint a „Vergegenwärtigung” és a „Gleichzeitigkeit”. (A múltat mi semmiféle erőfeszítéssel sem tudjuk „megjeleníteni”, nincs olyan teológiai-filozófiai „idógép”, amelynek nyergébe hágyva „egyidejűvé” válhatnánk a régmúlt eseményeivel...) De ezeknek az eseményeknek eszmei tartalmuknál fogva, van olyan erejük, hogy az emlékezés révén jelenünkbe, jövőnkbe hathatnak. Az Ósz. a maga sokrétűségével és összetett-voltával, a maga sokszorosan megújult történelmi bizonyágtételével ellenállhatatlanul arra vonzza a hívőt, hogy hasonló számadást adjon, hasonló mértékek alapján a maga egyháza történelméről. Az Ósz. Jézus Krisztus révén bennünket még szigorúbb mértékkel mér, mint Izraelt.

## II.

(1) Visszatérve a „szövetség” kérdéséhez, foglalkozzunk a megállapítással, hogy a „szövetség” ókori keleti fogalomkörének a teológiai használata az izraeli hitvallás kifejezése közben a képpel<sup>11</sup> együtt magával hozta az Izraelt megelőző és Izraelen kívül álló világ gondolkodásából azt a *sématisztust*,<sup>12</sup> amelyet a „szövetség” fogalma ott megteremtett. Amit a vándor (nomád) sémiták „szövetségéről”, meg a megtelepedett és itt-ott nagyon is szövevényes társadalmi, állami és nemzetközi életet élő ókori előázsiai népek „szövetségei” felől tudunk, megbízhatóan megfejtett, alaposan elemzett, a formatörténeti módszerrel szinte röntgen-szerűleg „átvilágított” szövegek alapján, mindaz kétségtelenül bizonyítja, hogy Izrael gondolkodása, hite, kész szótárral dolgozott, kitaposott ösvényeken járt. Ismétlem: csak a szövetség Istenének egészen más volta következtében hordoz Izrael szövetségének története egészen más gondolatokat.

Ha megfigyeljük egy jellegzetes ókori előázsiai „államszerződés” kialakult, jellegzetes szerkezetét, a következő elemekre találunk benne<sup>13</sup>:

1. *Praeambulum*.
2. *Előzetes történet*.
3. *Alapvető elvi nyilatkozat a szerződéssel kezdődő új viszonyról*.
4. *A szerződés egyes rendelkezései, megállapodásai*.
5. *Az isten(ek) tanúul hívása*.
6. *Átkok és áldások*.

Az Ószövetségben járatos, élesfülű hallgatók számára már ez az egészen rövid vázlat is elég ahhoz, hogy emlékeztük szinte magától kitöltse ószövetségi históriák és liturgiák életes anyagával. Mégis jobb lesz, ha legalább egy példát idézek, rábízva a többit a megbeszélésekre vagy az otthoni elmélkedésre:

Jósué 24-ben az ókori közel-keleti „világi” (ha ugyan nem anakronizmus ez a jelző a „biblián-

kívüli” helyett) *államszerződés* minden említett kelléke valamilyen mértékben megtalálható. Megvan 1. a *praeambulum* 24:2-ben: a magas szerződő fél megnevezése, azé, aki a szerződést *adja* (*köh 'amar jahwäh 'alohé jisrá' el...*). — Megtaláljuk 2. az *előzetes történetet* 24:2—13-ban; ez rakja le a szerződéshez a jogi alapokat; figyeljünk itt a „föld” (az ország) szerepére (v. ö. Jós. 24:13ab és Deut. 6:10k). A Jós. 24:13-ban található „ingatlan-felsorolás” bővebb formában megtalálható pl. Deut.6:10k-ben és Neh. 9:24k-ben — és pl. Ugaritban, ami azt jelenti, hogy e felsorolásokban az ókori előázsiai ingatlanjog szabályai érvényesültek. — De megvan itt 3. az *alapvető elvi nyilatkozat* is, amely a történeti áttekintést summázó *w<sup>e</sup>attáh*-val kezdődik a 14. versben: Jahve tettének feleljen meg Izrael magaviselete is (egész sor pozitív és negatív imperativusz). — 4. *Egyes rendelkezések* nincsenek említve ugyan, de a 25. v. említi a „rendelés és törvény” adását, továbbá a nép is *felel* a föltételekre (16—18. v. ismétlésekkel a 21.24. v.-ben). — A szerződés második fő részében, amely már a 15. v-sel kezdődik, a *szövetség biztosítása*: 5. a *tanúskodás* a szövetség mellett. Itt nem istenek a tanúk, hanem maga a nép, de Jahve is jelen van (v. ö. 19. v.), aki szent és feltéyen istenség. Ide tartoznak 6. az *átkok és áldások* is (19—20. v.). Ha egymásba tolódottan is, de megtalálhatók a „szerződésnek” az összes lényeges elemei, így pl. a világos szabályszerű „beleegyezés” formulái („Mi is szolgálunk az ÚR-nak...” 18.21.24. v.), legvégül pedig egy igen lényeges mozzanat, a szövetség írásbafoglalása, a „szerződés” is: „És beírta Jósué e dolgokat...” (Jós. 24:25 k.), hogy meglegyen a szerződésnek a dokumentuma is, „kelt mint fönt”, Jós. 24:1-ben.

Az Ószövetség különböző helyein található szövetség-tudósításokban vagy reminiscenciákban a szövetségi formula vagy sématisztus más-más vonásai erősebbek, egyik-másik olykor hiányozva vagy elhatalmasodva a többin (vö. pl. Exodus 19—34, Deut. 1—4:40, 28:69 [= magyar ford. 29:1!]—30:20). Hasonló a sématisztus az ún. *szövetség-megújítások* alkalmából is (vö. pl. Neh. 9—10, Dán. 9:4b—19, 2. Krón. 29:5—11, 2. Kir. 22—23, Jer. 34:8—22 stb.). Ezeknek a példák az áttekintése kellőképpen igazolja ezt az egész Ósz.-ben megállapítható tényállást, amelynek teológiai tartalmát vizsgálhatjuk a továbbiakban, vigyázva arra, hogy lehetőleg ne vágjunk elébe az én előadásomra következő további két előadásnak (Lásd a 2. jegyzetet).

(2) A „szövetség”, amelyről az Ószövetség tanúskodik, Izrael hite szerint „megváltás” — vagy egy még világosabb és átfogóbb jelentésű ószövetségi szóval kifejezve — „szabadítás” (jod-šin-ajin) révén jött létre. Ez az egyoldalú isteni kezdeményezés azonban nemcsak nem zárta ki, hanem egyenest magába foglalta a *szövetség kétoldaliságát és kölcsönösségét*. Ez a kölcsönösség a szövetség-teológia héber szótárában úgy nyilvánul meg, hogy a szövetség-kép kulcsszavai egyformán előfordulnak a szövetség *mindkét* „felén”: a *häsüd* (szövetségi hűség), a *cedáqáh* (az érvényre juttatott szövetségi egyezmény, „igazság”), a *mišpát* (a szövetség tartalmául adott-fogadott „törvény”, amelyre a felek elkötelezik egymást stb.). Isten oldalán az a kivétel, hogy vele kapcsolatban — természetesen — nem fordul elő a szövetségesség kifejező, a lázadás, pártütés fogalmi köréből vett szavak; ún. vazallusi

szerződésről lévén szó, erről úgyszólván csak Izrael esetében lehetett beszélni.

(3) *Az Ószövetség — ennek a szövetségnek a története.* A benne összepántolt különböző bizonyosságtételek a nagy történeti munkák megújuló és elmélyülő bizonyosságtételek Isten tetteiről, igéjéről. Közös mondanivalójuk az, hogy az *Úr megváltó-szabadító Isten, hűséges, valóságos, igaz és irgalmas.* Tette ige és igéje tett. A jánosi prolókus-himnuszban is éppen ezt akarja kifejezni a *ho logos sarx egeneto*: Isten beszéde nem közönséges „szó” (Wort, „Rede”), hanem *esemény, tett*: „hús-és-vértörténelem”<sup>14</sup>. Az Ószövetség *morphe-jának* az irodalmi előállási folyamatoknál mélyebbre nyúló tanulmányozása — amely áttör az irodalomra, írássá válás elé, a szóbeli hagyományozás világáig — a mai ószövetségi teológia számára tisztázta azt, hogy az Ósz. „ős-sejtjei” az ósz.-i istennépének a Jahve kijelentő (szabadító, megváltó) tetteire adott hitvalló, háláadó, bizonyoságtévő *feleletei* voltak.<sup>15a</sup> Ezeket az őssejteteket — más hasonlattal: kristályosodási pontokat vagy kristálytengelyeket — az egészen egzakttól módon dolgozó irodalom- és vallástörténeti kutatómód vagy írásmagyarázat föl tudja tárni. Rámutat az irodalmi virág gyökerére és gyökértalajára: Izrael életében és kultuszában („Sitz im Leben”). Ez a mai bibliatudományi szemlélet az Ósz. olyan teológiai mélységeibe segít beletekinteni, amilyenekről egy fundamentalista vagy pietista teológia nem is álmodott, de reformátor eleink sem sejtettek. A szentkönyv az Isten szabadító tettei által imádatra, ítéletei által bűnbánatra indított gyülekezete istentiszteletére és tanítására kristályosodott ezzé a gyűjteménnyé, irodalomra, Bibliává.

(4) *A Genézis 1—11. fejezetében* — az Ószövetség prolókusában — teológiai bizonyoságtételt kapunk történet formájában az emberiség történetének és vallástörténetének az *alapkérdéseiről*.<sup>15</sup> Ez a prolókus az ószövetségi irodalom kialakulása során időben a legkésőbbi szerkesztések közé tartozik, bármily régiek is lehetnek egyes alkatrészei; mindenestre a kijelentés-történet vagy szabadítás-történet nagy eseményei után. Közhelynek számíthat az ószövetségi bibliai teológiában, hogy Izrael a teremtető Istent a szabadító Istenben, a teremtetést a szabadítás fölül ismerte föl. Ez elé a szabadítás-történet elé került teológiai bevezetésnek Genézis 1—11. Ez a prolókus látszólag felítve van „mitológiai elemekkel”, de ha ezeknek az elemeknek, ennek az „anyagának” a szerkesztési és teológiai *funkcióját* vizsgáljuk, arra az eredményre jutunk, hogy az ismeretlen szerkesztők a mitológiai anyag segítségével egy grandiózus „*demitologizálást*”, *mitoszrombolást* hajtottak végre Izraelnek a kánaáni-ókori keleti eredetű vallástörténeti örökségén. Egy-két szavas fordulatokkal olyan kérdéseket dönt el hite alapján, amelyek minden idők emberének kérdései maradnak:

*Honnét e világ?* Valami istenség emanációja s ezért maga is isteni természetű, vagy istenek szeszélyének a szüleménye? Talán két ellenséges istenség vagy erő örök küzdelmének színtere? Vagy önmagából született szörnyeteg? Van-e egyáltalán kezdetének, folyásának értelme? Kéé ez a világ, ki a gazdája?

*Honnét az ember?* A föld hozta-e elő magából (*‘ádámáh* „föld”, *‘ádám* „ember” vö. *humus* — *homo*)? Az állatvilághoz tartozik-e vagy másfajta lény? Istenek hozták-e létre, hogy legyenek tisztelőik? Férfi és nő — kik és mit jelentenek egymás számára? Állat-e az asszony vagy az ember egyik fele? Több-e az ember az állatnál s ha igen, magára van-e hagyatva maga-

sabbrendűségével egy vak világban, vagy pedig van társa, képe, hasonlata?

*Honnét az ember nyomorúsága?* Honnét az a végzet-szerű kényszer, amellyel elkövetjük a bűnt, noha szívünk mélyén nem akarjuk, utáljuk? Mi történt ezzel a világgal, hogy a bűn oly hatalmas benne? Azért démoni az ember, mert egy chaotikus démon vérével gyúrták meg az első ember testét a föld porából?

*Micsoda egyáltalán a „bűn” lényege?* Hogy jött a világba? Hogy jön el az egyes ember, az emberek életébe? Kikerülhetetlen végzet-é, amelyből nincsen szabadulás, vagy felelős érte az ember? Hogyan vállalkozik léte megoldására a bűnös ember?

*Mit tesz Isten a bűn eláradásával szemben?* A természet és az ember nagy katasztrófái vak véletlenek-é vagy az Isten beleszólásai a bűn történetébe? Mit tesz Isten a világ rendbehozatalára? Csak alkalmilag nyúl-e bele a történelembe, egyes emberek életébe, csak vak harag a haragja és vak kegyelem a kegyelme? Vagy pedig *van Istennek terve kezdetétől fogva?* Hogyan keletkeztek a nemzetek, a nyelvek, a nagy birodalmak, a nagy alkotások s hová visz az út ettől a kezdetétől?

Mennyire szabadításra, megváltásra szorult az emberiség — ezt demonstrálja a bibliai „őstörténet” az első eseteken. Nos, Isten *ezért* indította útjára Ábrahámban Izraelt s vele a kijelentéstörténetet, amelynek értelme a szabadítástörténet, a megváltás.

### III.

Izrael a kijelentéstörténet során mind világosabb feleleteket kapott ezekre a kérdésekre. Ennek a történelemnek a hitvallásos értelmezésére lássunk néhány paradigmikus szakaszt Izrael legünnepélyesebb hitvallásának színhelyéről, a kultuszából. Már az is mélyen megindító, hogy az idézendő szakaszok az ún. *Deuteronomiumból* valók. Miért? Nyilvánvaló, hogy a Deut. mai formájában — most ne bolygassuk föl az ún. „deuteronomiumi kérdést” — valamikor az ország kettészakadása után és a fogságból történt visszatérés között keletkezhetett, tehát századokkal a leírt események után. A hitnek micsoda bátorsága és bizonyossága kellett ahhoz, hogy a nemzedékeken át örökölt szent hagyományokat Mózes szájába adva fogalmazzák újra az Isten népe istentisztelete és hétköznapi élete számára! Nem az volt a szándékuk, hogy „csaljanak”, hanem az, hogy *régi igazságokról a maguk idejében bizonyosságot tegyenek.* Példáivá váltak e névtelen szerkesztők a hitvalló, szent „emlékezőknek”, munkájukkal pedig a bibliai „*realteológiának*”. A megtapasztalt évszázados történelem adott értelmet az ember, sőt a természet életének. Istennek hitben megragadott és értelmezett tettei *megfosztották a valóságot a mítosz fátylától*,<sup>16</sup> amely az egész ókori keletet beborította. A láthatatlan, de a történelemben mégis valóságosnak bizonyult Úr semmivé nyilvánította az istenek és mítoszok világát, Izraelben pedig páratlan, *egyedülálló vallástörténeti öntudatot* teremtett ez a kollektív tapasztalat: „...tudakozzál csak az ősidőktől fogva... , mégpedig az égnek egyik szélétől az égnek a másik széléig, ugyan történt-e ehhez a nagy dologhoz hasonló vagy hallatszott-e ehhez fogható? Hallotta-e valamely nép a tűz közepéből szóló Istennek szavát? ...avagy próbálta-e azt Isten, hogy elmenjen és válasszon magának egy népet a többi nemzetségek közül: kísértésekkel, jelekkel, csudákkal, haddal, hatalmas kézzel, kinyújtott karral és nagy rettenetességek által, amiképpen cselekedte mindezeket tiértetek az Úr, a ti Istenetek Egyiptomban, szemeitek láttára? *Csak néked* adatott láthatóan tudnod, hogy az ÚR az Isten

és nincsen kivüle több!... Tudd meg azért e mai napon és vedd szívedre, hogy az ÚR az Isten, fent a mennyben, alant a földön, és nincs több...” (Deut. 4:32 ff).

Nemcsak a vallástörténet, hanem az emberiség egyetemes művelődéstörténete, az emberi szellem fölzsabadulásának története szempontjából is óriási jelentősége van ennek a demitologizálási folyamatnak, amely Izrael egyistenhite révén megindult. Izrael hitében nem Isten és Isten eseménye volt a természet történéseinek az eseménye — mint pl. a kánaáni népek tenyészet-enyészet kultuszában és világnézetében —, hanem a természet és minden eseménye esett bele Istennek a történetébe, a természetessel kezdődő és a megújult égben és földben végződő kijelentés- és szabadítástörténetébe. Ez a szemlélet megfosztotta a természetet mítikus-isteni jellegétől és szabadabb tette arra, hogy az Istenben fölzsabadult ember megismerje és uralma alá hajtja a természetet (vö. Gen. 1:28). Isten megtapasztalt történelmi faktumai önmagukat magyarázták, prófétaival szóvá, igévé sűrűsödve pedig egyben minden történések értelmét adták. Ez az Ósz. sajátos üzenete, amely természetesen az Ósz. nem minden irodalmi rétegében vagy tradíció-fonalában hangzik egyformán erősen.

(1) Izrael mélysegesen meg volt győződve erről az egészen különleges helyzetéről, amint azt főntebb Deut. 4:32 kk. idézetéből láttuk. Mivel magyarázta kivételes helyzetét és rendeltetését? Istennek a szeretetével: „... mivel szerette őseidet — érezhetjük a fogalmazásból, hogy a hitvallás századokra tekint vissza egy századokkal későbbi „ma”-ból — és kiválasztotta ivadéknak is utánuk, és személyesen hozott ki téged nagy erejével Egyiptomból, náladnál nagyobb és erősebb nemzeteket űzve ki előled, amikor bevitt téged és földjüket neked adta örökségül, ahogyan a mai napon van. Tudd meg azért ma és forgasd szívedben, hogy az ÚR az Isten fenn a mennyben és lenn a földön. Nincs más!” Íme, egy „históriai credo” néhány szóban végrehajtja az egész ókori mitológia kiküszöbölését: „Nincs más!” A honfoglalás befejezett tény, Mózes pedig meghalt a honfoglalás kezdete előtt; nyilvánvaló a szövegből, hogy nemzedékekkel későbbi liturgikus esemény szövege, amely az „atyák” késő „ivadékait” állítja bele a hitvalló elődök utolsó sorába: „ahogyan a mai napon van”... „tudd meg azért ma...”

(2) Deut. 7:1 kk egy másik ilyen leszámolás az ókori kánaáni „vallástörténettel”: a kánaáni-kultusz megsemmisítését követeli azon a címen, hogy Izrael Isten választott népe, nem szolgálhat semmi-istenneknek. A kiválasztás oka pedig nem Izraelban magában van: „Nem azért ragaszkodott hozzátok az ÚR és nem ezért választott ki titeket, mintha minden nép között ti volnátok a legnagyobb — hiszen ti minden nép között a legkisebb vagytok —, hanem mivel szeret titeket az ÚR és meg akarja tartani azt a (szövetségi) esküt, amellyel megesküdött őseiteknek: ezért hozott ki benneteket az ÚR erős kézzel és szabadított meg téged a rabszolgaság házából, a fáraónak, Egyiptom királyának a kezéből. Tudd meg tehát, hogy az ÚR, a te Istened az Isten, megbízható Isten, aki megtartja a szövetséget és a hűségét ezerzig...” (7 kk).

(3) Deut. 26:1—11. szintén liturgikus szöveg a zsenge-áldozat bemutatásának a szertartásából. Az ókori keleten szokásos tenyészet-enyészet-kultuszban otthonos zsengeáldozat itt kiemelődik a természeti megkötöttségből és ezzel a termékenységi va-

rászlás sötét világából; teológiai műszóval szólva „histórikálódik”; de ennél sokkal több történik: demitologizálódik. „Amikor majd bemegy arra a földre, amelyet az ÚR, a te Istened ad neked örök ségül és birtokodba veszed azt és letelepszel azon: akkor végy a termőföld minden gyümölcsének első terméséből amit csak behordasz földedről, amelyet az ÚR, a te Istened ad neked. Azután tedd a kosárba és menj el arra a helyre, amelyet kiválaszt az ÚR, a te Istened, hogy ott lakoztassa Nevét; és menj be a paphoz, aki abban az időben lesz és mondd meg neki:

„Vallást teszek ma az ÚR, a te Istened előtt, hogy megérkeztem arra a földre, amelyet esküvel ígért az ÚR a mi őseinknek, hogy nekünk adja.”

Akkor vegye el a pap a kosarat a kezéből és tegye az Úrnak, a te Istenednek oltára elé. Te pedig tégy vallást és mondd az ÚR, a te Istened színe előtt:

„Veszendő arami volt az őszám, aki Egyiptomba lement és jövevény volt ott kevesedmagával, de nagy, erős és hatalmas néppé lett ott...”

A következőkben a „históriai credo” elmondja a nép őstörténetének eseményeit, majd így fejeződik be:

„... és nekünk adta ezt az országot, e tejjel-mézzel folyó földet. Most azért íme meghoztam a termőföld zsengejét amelyet nekem adtál, Uram...”

A tenyészet-enyészet Baal-Asera-kegyességén Izrael népe és az egyes izraeli a históriai krédóban kerekedik fölül. Nyoma sincsen a naturális vallásnak. Az ember nem a föld tisztelője, rabja, hanem hűbéres gazdája, ura, művelője és élvezője. Humoros szójátékkal úgy is mondhatnók: a kánaáni „agrikultúra” (*cultus agris*: a föld tisztelete, a földműveléssel összefüggő összes termékenységi varázslatok) kiszorításával vált lehetővé az igazi (mert demitologizált) agrikultúra.

(4) Deut. 6:20—24 annak a beszédes példája, hogy az egész ún. ószövetségi „törvény” nem magában álló vallásos kódex, hanem Izrael hitvallásos történetírásába, bizonyágtételébe beagyazott demonstrációs paradigma, vagyis a „törvény” a része annak a *históriai-hálaadó-émlékező bizonyágtételnek*, amellyel Izrael a szabadításra és az evangéliumra felelt és ezzel egészében az Isten szeretetének a jele alatt áll (vö. Galat. 3:17 k, ahol a magyar fordítás végzetes balfogással elkerüli a *szövetség* szót); „Hogyha a jövőben fiad megkérdez téged és azt mondja: Micsoda bizonyságok, rendelések és végzések ezek, amelyeket az ÚR, a mi Istenünk parancsolt nektek? — akkor ezt mondd a te fiaidnak: A fáraó rabszolgái voltunk Egyiptomban, de kihozott bennünket az ÚR Egyiptomból erős kézzel... , hogy nekünk adja ezt a földet, amelyet esküvel ígért őseinknek...” (vö. 6:4 k. „Szeresd azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből...”).

(5) Ha ezekhez a jellegzetes szakaszokhoz csatolnánk még egyszer emlékeztetnek Jósua 24. részére — amelyen fontos formális mozzanatokat demonstrálunk —, összefoglalólag megállapíthatjuk, hogy ezek a példának kiemelt krédók (vallástételek) valóban az ószövetségi vallás alapvető eseményeit tartalmazzák, szinte mindegyikük egy-egy *miniatur Hexateuchos*: 1. Ábrahám, az ősatyák kiválasztása. 2. Egyiptomban fogoly a nép. 3. Ábrahám-Izrael

kiszabadítása Egyiptomból, 4. Az ország odaajándékozása hűbéri birtokul a honfoglalásban Ábrám-Izraelnek.

Aligha téved abban a mai bibliai teológia, hogy Izrael vallástörténetében a legősibb időktől fogva föltételez egy *szövetség-megújítási ünnepet*,<sup>17</sup> amelynek középpontjában ez a hitvalló történetrecitálás, történet-értelmezés és az apodiktikus szent jogrend fölolvása állt. A törvényekben nincs említve ez az ünnep a többi között. Messze vezetne a kérdés részletesebb tárgyalása. Egy bizonyos: néhány szövetség-megújítási ünnepélyes alkalomról tudósít az Ósz. a formatörténeti kutatás pedig az ószövetségi iratokból ki tudott hámozni annyi törmeléket ennek az ünnepnek az anyagából, hogy elég jól megalapozott föltevésnek tekinthetjük.<sup>18</sup> Izrael a történelme hívő recitálásában művelte teológiáját, vallotta vallását, hitte hitét, tette bizonyosságát. Ennek a Krédónak a tartalma elvonatkoztatva a történelemtől ezekbe a teológiai kulcsszavakba fogható: kiválaszt — szeret — szövetséget köt — megszabadít — hazát ad — számonkérő ítélettel meg-megújítja a szövetségét. Ennek a történelemnek a nagy mondanivalója: *Isten a szabadító szeretet Istene*. Szabadítása azonban nem valami elvont „üdvösség” (ugyan miféle tartalommal szokták megtölteni ezt a német *Heil*-ből fordított szót?), hanem a *j-š-* (jod-šin-ajin) gyök fizikai alapjelenésén nyugvó kép értelmében: tágasságnak, élettereknek, szabadságnak, békességnek a teremtése, amelyben elválaszthatatlan a testi és a lelki, az egyéni és a közösségi, az ember és az Isten egész világa. A szabadítás *sálóm*-adás. Ezért Izrael számára a „föld”, az „ország” a mi gondolkodásunk szerint „lelki” ügy. Persze csak a hit láthatja annak, aminek Isten szánta és tette. De egyben „anyagi” is, mert Istennek a látható záloga a maga igaz hűsége és valósága mellett. A szent nép és a szent föld interdependens alkotása Istennek. Isten nagy demonstrációs eszköze a mítoszok istenvilágával és az emberistennel való küzdelmében, amely hol Izrael beleegyezésével, hol Izrael zöme ellenkezésével folyt.

(6) Tegyük itt egy kis *újszövetségi kitekintést* is. Az *ösgyülekezeti Krisztus-prédikáció* mintadarabjai vagy vázlatjai ismeretesek a Cselekedetek könyve apostoli beszédeiből. Nos, ezeknek is egyik lényeges eleme volt a *históriai krédó: az ószövetségi események recitációja* (pl. Csel. 7 István prédikációja, 13:13 kk Pál antióchiai prédikációja stb.). Mindig ehhez a históriai kredóhoz csatlakozott Isten legújabb históriájának meghirdetése, a Krisztus-esemény prédikálása, amely így az egész kijelentéstörténetet értelmezni kívánta. *Az újszövetségi krédó is históriai krédó!* Konfesszionális summázása mindannak, amit Isten tett sok rendben és sokféleképpen az atyákkal, végül Jézus Krisztusban és a Szentlélek által az egyházban. Figyeljünk csak *Csel. 13:16 kk.* históriai kredójára, az ősi *recitamento*-ra, „a hitnek artikulusaira”: 1. Isten kiválasztotta az atyákat, 2. megszabadította őket Egyiptomból, 3. a pusztán át bevitte őket a megígért országba és megajándékozta őket annak birtokával. 4. A bírák és Sámuel után kiválasztotta Dávidot, azután pedig — erről a történelmi nagy ugrásról alább még szót kell ejtenünk — 5) a Dávid magvából Jézusban (Jehósuá-ban) támasztott szabadítót (23. v). A Jézus elutasításában summázódik az imént említett átugrott történelem tartalma (27.38—40. v). — Ez a történet-teológia nem intézhető el azzal, hogy ráragasztják a „*lukácsi konstrukció*”

etikettjét mert nem Lukács találmánya, hanem az ősi szövetség-teológia továbbhajtása.<sup>19</sup>)

#### IV.

*Izrael egész történelme ennek a szövetségnek a próbatétele volt.* Kerek ezer esztendőnek ma már ki tudná szétbogarzni-megszámlálni hány bizonyágtételében adott számot róla Izrael hittudata. Szálai az Osz. színes szőnyegébe vannak összeszőve. Nem ennek az előadásnak a feladata ez a történelmet a részleteiben is lepörgetni a hallgatóság előtt. Egy kis tréfával azt mondhatom megokolásul, hogy erre a lerövidítésre példát mutat az újszövetségi történeti summárium Csel. 13-ból. Dávidtól Jézusig semmit sem említ a történelemből. Nem azért, mert semmi sem történt, vagy ami történt, annak semmi jelentősége sem volt. Itt az abbreviatura annak a próféta teológiai zárótételnek a kifejeződése, amely az izraeli és zsidó királyok történetében egyetlenegy nagy lázadást lát. Elég ehhez idéznünk a Hóéseás szenvedélyes tételét: „Az a te romlásod. Izrael, /hogy ellenem vagy, segítőd ellen/ /Hol van hát királyod, hogy megszabadítson / minden városodban? / Hol vannak bírái, akiknek azt mondtad. / Adj nekem királyt és vezéreket // Én adtam neked királyt — haragomban / és elveszem — búsulásomban” /

A történelem áttekintése helyett inkább kulcskérdéseit és eredményeit elemzem néhány tételben. A szövetség-teológia központi gondolata az Isten királysága („az istenorzsága”).

1) *Mi lett Isten királyságából?* Isten királyi uralmából, amelynek megfelelője a „papoknak birodalma” vagyis az a királyság, amelyre papi funkciót bízott az Isten-király a népek közepette? A hosszú küzdelemben csak azért nem maradt alul Isten királyságának hite a Baal-kultusszal szemben, mert Isten megfosztotta népet a hazájától, fogságba vitte és a fogság kohójában megszabadította a politeizmus és a baalizmus állandó kísértésétől, magának az ÚRnak baalista félreértésétől. A fogság után viszont Isten aktuális királyságának eszméje egy apokaliptikus királysággá szublimálódik és egyben elerőtlenedik. Az igazít Jézus Krisztus hozta szorongató közelségbe (Mt 4:17).

2) *Mi lett a királyság intézményéből,* amely engedetlenségből született, pogány mintára keletkezett, de Dávidban beépült a szövetség rendjébe? A nyitott kapu lett ahhoz, hogy a sajátos izraeli „szövetség” testvéri belső rendjét, ezt az egészen rendkívüli antik „demokráciát”, az atyafiak szolidaritását, amely különösen a földbirtok közös tulajdon irányába való korlátozásában nyilvánult meg, — fölváltsa az ókori keleti rabszolgatartó-hűbéri társadalmi rend osztálytársadalmá, a kisemmizett szegény nép fölé telepedett birtokos, kereskedő, katonai és papi osztállyal.

3) *Mivé lett Izrael „országa”?* Megmaradt-e a közös hazai föld annak, aminek Isten szánta: szerete jelenék és zálogának, de szövetséges társai egymással szemben gyakorlandó hűsége, jogosága, igazságossága, méltányossága demonstrációs porondjának is (vö. Lev. 25, szombatév, évenkénti földkisorsolás, törzsi közös-birtoklás stb.)? Izrael egy lett a népek között.

4) *A próféták szolgálata?* Mérheterlen küzdelem után — amelyre példának most csak Jeremiás és Illés gyötrelmeit vegyük — kihunyt: itt hamis próféta-sággá fajult, ott apokaliptikává. Eljött az idő, amikor a nép kegyes maradéka jajgatva panaszol-



ta: „Jeleinket nem látjuk, próféta nincs többé, és nincs közöttünk, aki tudná, meddig tart ez” (Zsolt. 74:9).

5) *A papság, a kultusz, a vallás* (azaz a hit látható megnyilvánulása) — mivé lett? Isten kegyelmes megengesztelődésének és megbékélésének kiábrázolásából érdemszerző, sőt Isten kezét megkötni vélő ritus, szokás, hamis biztonság-forrása (Jer. 7:11 „latrok barlangja”). A papok testvéri rendjéből hierarchák hatalomért tusakodó bandája. A kultusz jövedelmező üzemmé, amelyben a papok kívánták a nép vétkezéseit, hogy élvezhessék az áldozatokból, a kegyesség e jeleiből, rájuk eső jövedelmet. A vallás pedig betanult rendtartások és szokások üres formáivá.

6) *A szövetség szerződéses hűség-rendjéből* mi lett? A tanításból és kijelentésből (tóráh), a rendelésekből, eligazításokból, az igazságosságából az a „törvény” (nomos), amelyet Pál szinte a halállal vesz egynek; törvény, amelynek dinamikus fejlődése helyett a helybenmaradás szövevényesedett status-quo-vá. Bástyá, amelyből szembeszálltak azzal, hogy új történelmi helyzetben a régi igazságot prófétái lélekkel újrafogalmazzák és új rendeletekben fejezzék ki (ezt tette Jézus a Hegybeszédben). A prófétákkal együtt kialudt az igazi értelemben vett törvény is, megállt az igazi engedelmségért folytatott küzdelem, a dinamikus ősi rend átváltódott emberi rendelések betanulására és szolgai követésére.

7) *Mi lett Izrael küldetéséből?* Deuteroésaiás még küzd a küldetéssel és ébresztgeti a „süket és vak szolga” Izraelt. Emlékezteti rendeltetésére: legyen a népek világossága, az emberiség szövetsége. Választottsága kiválósági tudattá változott és univerzalizálásában is nemzet-központi apokaliptikus eschatológiává módosult. Az eszményi-prófétai „szolga” ábrázata nem vala kívánatos — ezt Ésaiás 53 szövegének sorsa és magyarázata beszédesen igazolja. Felszentelt hadinéből felekezeti institúcióvá formálódott, prozelita-szerző eggyé a többi nép, illetve vallás között.

Félelemmel summáztam a választott nép őszövetségi történetének ezt a tragikus facitját, hiszen a legkisebb hangsúlyeltolódással belesiklunk a teológiai antisemitizmus halálos ingoványába. Jó hallanunk az Újszövetséget: „Talán elvetette-é Isten az Ő népét? Távol legyen...!” (Róm. 11:1). „Annak-okaért menthetetlen vagy, óh ember, bárki légy, aki ítélzs...” (Róm 2:1). Mi az Újszövetség világosságában, Jézus Krisztus alakjában, olyan bibliai szakaszokból mint Róma 9—11 és az Efézusi levél, tudjuk „a zsidók titkát” (Róm 11:25 kk). Ez megoltalmaz bennünket attól, hogy történelmi summázásunk ítéletmondás legyen Izrael felett, emberi ítéletmondás, amit követhetne emberi végrehajtás, mert az ítéletet Isten magának tartotta fönt. És Ítélete — kegyelme eszköze! „Mert az Isten mindenekét engedelenség alá rekesztett, hogy mindeneken könyörüljön. Oh Isten gazdagságának, bölcseségének és tudásának mélysége! Mily igen kikutathatatlanok az ő ítéletei...” (Róm 11:32 k). Isten nekünk csak tükörül adta a szent históriát, hogy *magunkat lássuk és értsük meg benne*: „Ne kevélykedjék az ágak ellenében... nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged... mert ha az Isten a természetes ágaknak nem kedvezett, majd neked sem kedvez...” Jó erre nagyon ügyelnünk, mert a teológiai antisemitizmus — még egyházi nyomtatványainkból is tudnánk példákat kiszűrni

— árulkodó és nem egyszer meghökkentő jeleivel most is megvan.

## V.

Tetszett Istennek, hogy szövetsége megújításainak sorát folytassa és lezárja a *Jézus Krisztusban kötött szövetségével*. Az ún. „ó”-szövetség nem avult meg legmélyebb tartalma szerint; sokszor megtört, búvópatakként föld alá futó vonalai összefutnak, találkoznak, értelmet, teljességet kapnak Jézusban. Isten „megbánhatatlan ígéretei”, amelyeket Izraelnek, és Izraelben az egész emberiségnek tett, ígéretváltokban érvényesek maradtak, mert Isten Jézus Krisztusban minden ígéretre igent és áment mondott (2 Kor 1:20). Az új-szövetség a héber szó értelme szerint „megújított”, de nem más szövetség, mint az ő, vagyis érthetetlen az első nélkül, a fundamentuma nélkül. Jézus Krisztus által Istennek élő beszéde, igéje számunkra. A Krisztus-hit belevon bennünket ennek a régi-megújult szövetségnek a rendjébe és abba a szakadatlan küzdelembe is, amelyben *Isten népe folyvást újraértelmezi a maga sorsát*, immáron úgy, hogy az *Egyház nem értelmezheti a maga sorsát Izrael nélkül és Izrael sem a maga sorsát az Egyház nélkül*. Isten szabadító és ítéletes-kegyelmes tetteinek nem szakadt vége. „Imé én titeletek vagyok minden napon a világ végeztéig...” Meghallani, megérteni, fölismerni, elfogadni Isten akaratát minden új helyzetben és azután „vallást tenni” róla szóban és életben — ez a summa, ez az üzenet veleje. Az Őszövetség könyve — ha ugyan szabad egyáltalán egy címlappal vagy akármilyen teoretikummal is kétváltásztani az egy Bibliánkat — Istennek hozzánk szóló nagy „kihívása”, amely a feleletünkre vár: szövetségünk megújítására az új szövetség szellemében.

Befejezésül jó földideznünk ennek a *kihívás-felelet* formulának a mélységes bibliai igazságát. Isten beszédére nekünk a történelem porondján kell feleletet adnunk egyenként is, egyházként is. Feleletünk első mozzanata a *történelmünk hívó értékelésében és Isten üzenete befogadásában: hálaadó, magasztaló és engedelmes emlékezésben áll*. Ez a hitvallás lényege, amihez már csak a tettetnek kell párosulnia, hogy teljessé váljék a „dicséret”, a *tódáh*. Példázatos, paradigmaticus Deut. 26:1 kk szakasza: a vallástételre megjelent őszövetségi ember a *megmunkált föld gyümölcsét hozta kezében*, amikor hitet tett a múltrol, a jelenről és a jövőről. „Most azért íme meghoztam a termőföld gyümölcsét...” Az újszövetség rendjében — nem spirituálizálunk — a hívó ember minden munkájának gyümölcseről van szó: „*gyümölcs*” *nélkül nincsen szabályos istentisztelet!*

Izrael őszövetségi irodalma és irodalomtörténete, a Biblia, tudományosan is kimutatható beszédes bizonyágtétele annak, hogy *mi volt Izrael teológiai munkájának a lényege*. A rendtartások részletei, a történetek elbeszélése, a teológiai fogalmazások változtak a körülményekhez képest, de mindig az alapvető nagy számadásról volt szó: a szövetségi hűség (*häsäd*) és a szövetség igazságos rendje (*c'däqäh*) megőrzéséről és valórváltásáról. Izrael hívói Izrael egész történelme során az egyszer kapott szövetség alaprendelkezésének a szakadatlan újraértelmezésével és alkalmazásával küzdöttek. Innen érthető, hogy *még a Tízparancsolat is legáltalbb két változatban maradt ránk* (2. Mózes 20 és 5. Mózes 5), hogy a kultusz kérdésében a VIII. szá-

zad prófétáitól kezdve olyan éles és elutasító nyilatkozatokkal találkozunk, mint Jer. 7 és Ámos 5. Ez az újrafelelés törvényben, történetírásban, kultuszban, teológiai fogalmazásban egyformán jelentkezett. És természetesen differenciálódott is aszerint, hogy a legzavartalanabb őskorból, a válság kibontakozó századaiból, a nagy katasztrófa idejéből vagy a restauráció és a megújulás korából való-e a *credo*.

Deut. 26:1 kk. idézett szakaszában és még sok más helyt végződik azzal a történelmi visszaemlékezés és hitvallás, hogy „most azért”. Ebben a „most”-ban mutatkozik meg az Ószövetség legitim existencializmusa (léttel-felelőssége). Ehhez támaszkodik az újszövetségi „most”-ok sorozata. Sem ott, sem itt nem tekinthetjük az ún. „realizált eschatologia” megnyilvánulásának, hanem ez a szó az Isten szorongatóan közeljött királyi uralmi igényének a hordozója. Ez a „ma”, ez a „most” azt jelenti, hogy a kimondója hittel beleállt az isten-nepe őseinek a jelenbe nyúló sorába és hajlandó az ősöknek már föltett kérdésekre a maga helyzetéből megadni a számát, hitvalló feleletet.

## VI.

Nem kell féltünk az Ószövetséget attól, hogy a kritikai tudomány darabokra analizálja, húsát szinte leboncolgatja a csontjairól és a csontokat szétszórja a tudomány sívár jégmezőin. Az így kapott jobb ismeretek fölött megjelenhet Isten Lelke és akkor megismétlődik, előrevevődik Ezékiel látomása a csontmezőről: Izrael megélemedik! Az Ószövetség a valóságos élet könyvévé válik. És ez a könyv az élet könyvéként nagyon veszedelmes könyvvé válhat: Isten kétélű kardjává, amellyel a történelmi Egyház ellen fordul. Ezt az ítéletes levegőt, a Lélek lelhelését érezte már az ógyház, amikor az I. sz. végétől kezdve egyre inkább *elallegorizálta az Ószövetség történelmi valóságával együtt a teljes üzenetét is*. Az élet kalácsából csak a messiási próféciáknak tartott veszélytelen mazsolákat csipegette. Zavarta az, amit a teljes Ószövetség tükröül elébetartott. Hogy is ne zavarta volna! A keresztyén vallás is elvallásosodott, az egyház is elintézményesedett, úrvacsorai- és szeretetközösségből áldozati rend és misztériumkultusz lett, presbiteri és egyéb szolgálói papi fejedelmekké váltak és hierarchiába rendeződtek. Beletorkollott minden a konstantinuszi, bizánci vagy nyugati corpus christianumba, a vallási önelégültség mozdíthatatlan rendjébe. Már pedig az Ósz. mindezt minden időben megkérdőjelezi, kérdésessé teszi mindazt, amit mi keresztyén vallás és egyház címén produkálunk. Végső fokon — ez a titka nemcsak az ógyházi antisemitizmusnak, hanem minden teológiai antisemitizmusnak. A IV. szakaszban elmondtak sejtetik, mit szólna az Ószövetség a mai egyházakhoz is, — ha megkérdőjeleznék: Hogyan áll az egyház az Isten királyi uraságával és mi van a helyén? Mi tükröződik az egyház szerkezeti rendjében? Hogyan jut kifejezésre az egyház életében a közös örökség közös birtoklása? (Mindezekhez vö. Mk 10:42—45) Mennyiben igaz és mennyiben hamis a prófétai szolgálata? Mennyiben állja ki kultuszunk, papságunk, liturgikus törvényeskedésünk a ma követelményeit az Ige mértéke alatt? Hogyan tükrözi az egyházak életrendje (lelkészek, egyházi „szolgák” és hívek viszonya) az óbibliai testvéri egyenlőséget? Jól értjük-e a szolgálat fogalmát? Mit teszünk régi életformánk és rendünk

petrifikálódott maradványaival: törvényekkel, tisztességekkel, címekkel, kórságokkal? Látjuk-e küldetésünk tartalmát és egy véleményen vagyunk-e a fő dolgokban? Van-e erőnk és bátorságunk újrafogalmazni, vagy saját régi, unott, elcsépelet formuláinkat ismételtetjük? (Ami tegnap még manna volt — holnapra bűdös!). Bűnbánatban járunk-e vagy a magunk igazolásában?

Ilyeneket kérdez az Ószövetség minden egyháztól. Jó lenne erre gondolnunk, amikor éppen most vagyunk a római katolikus egyház történelmének talán legnagyobb megújulása küszöbén. Élünk-e az Ószövetséggel? Áldott eszköze lehet minden egyházban a „gyomlálás, irtás, pusztítás, rombolás — építés, plántálás” (Jer 1:10) szolgálatának. A ki-aludt prófétái tüzet a papi-rituális kegyesség fojtotta el. „Akinek nincs, az is elvétezik, amije van...” A papi-rituális kegyesség kora is mozgalmas egyházi korszak volt: teológiai viták, harcok, személyi, hivatali és pártellentétek, érdekek és szolgálatok ütközésének az ideje. Csak éppen a prófétái újraértelmezés számára nem adott helyet az egykori manna, a törvénné vált üzenet. Készek vagyunk-e a régi üzenetre új feleletet adni: tanban, életmódban, belső és külső rendben, vallomásunkban és bizonyágtételünkben?

D. Dr. Pákozdy László Márton

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Tanulmányi anyagról lévén szó, talán megbocsátandó a magam idézése: a) „Hogyan találhatjuk meg a Biblia szociális-etikai üzenetét” — *Az egyház a világban* c. öikum. tanulmányi kötetben, Bp. 1948, 51—79. lap; b) a *Bibliaiskola* rovat cikkei az *Út* 1950. évf. jan.—márc. számaiban; c) „Isten szövetsége”, *Ref. Egyház*, 1953 (5)19, 15 kk.; d) „Hozzászólás Ex 20:6 fordításához”, *Ref. Egyház*, 1954(6)7, 12 kk.

<sup>2</sup> A mátraházai ószövetségi-továbbképző szaktanfolyam két előadásáról van szó, melyeket Dr. Tóth Kálmán budapesti teol. professzor tartott „A szövetség fundamentumai (történetileg és tartalmilag)” és „A szövetség krízise (válság és ítélet)” címmel.

<sup>3</sup> Minden vallásos nyilatkozat szükségszerűleg képes beszéd, szimbolikus, kifejezéseiben nem adaequat. A keresztyén hit igazságait is csak képes beszéddel, megközelítőleg fejezzük ki: atya, fiú, váltóság, kegyelem, bűnhődés, ítélet — mind az emberi élet területéről vett szavak, fogalmak, amelyek edényként sajátos új tartalommal telítődtek, azzal, amit a keresztyén hit ezekkel ki akar fejezni. — A szövetség képe az ókori előzsidai sémi népek életében gyökerezik. Az ószövetségnek legközelebbi rokona ősi fokon a nomád sémiták *malik*-szövetsége, amely egy rendkívüli képességű vezető (*malik*, „király”) és egy összeverődött vagy meglevő törzs, embercsoport között jön létre. Vö. ehhez M. Buber, *Königtum Gottes* Berlin 1936,<sup>2</sup> Heidelberg 1956<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Mendenhall G. E., „Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East”, *The Biblical Archeologist*, 1954(17)2, 26 kk. 3, 49 kk, új kiadás 1955, német fordítása: „Recht und Bund in Israel und dem alten Vorderen Orient”, *Theol. Studien*, H. 64, Zürich 1960. A szövetség formatörténeti és teológiai kérdéseire — a postbiblikus-zsidó és korai keresztyén iratokra kiterjedő feldolgozásban — ma legkitűnőbb munka Baltzer, Klaus, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960, *Wissensch. Monographien z. Alten und Neuen Testament*, herausg. v. G. Bornkamm u. G. von Rad.

<sup>5</sup> A kettős kiválasztási tradíció problémájának éles fölvetője és kidolgozója K. Galling volt: *Die Erwählungstraditionen Israels*, 1928.

<sup>6</sup> Arnold J. Toynbee főműve *A Study of History*, I—III. 1933, IV—VI 1939, VII—X 1954. Összevont kiadása, lerövidítette D. C. Sommervell: *A Study of History, Abridgement of vol. I—VI*, 1946: ez meg-

jelent németül, hollandul stb. — A vallásos felfogásához lásd *An Historian's Approach to Religion*, Gifford Lectures, (Edinburgh) 1952, 1953, 1956.

<sup>7</sup> A *credo* szó bevezetése az ószövetségi irodalom-történetbe és bibliai teológiába mindenekelőtt Gerhard von Rad érdeme. Lásd könyve ismertetését a *Theol. Szemle* hasábjain, 1959 (2)5/6, 239—246. — <sup>8</sup> Matthews, I. G., *The Religious Pilgrimage of Israel*, New York & London, 1947.

<sup>9</sup> Nézetemet bővebben kifejtettem a *Theol. Szemle*ben közzétett bírálatomban, 7. jegyzet.

<sup>10</sup> Vö. ehhez a Humboldt Egyetemen h. c. doktori avatásom alkalmával tartott előadásomat: „Die moderne alttestamentliche Wissenschaft und die christliche Ethik”, megjelent: *Tradition und Gegenwart* — Fünf Vorlesungen anlässlich des hundertfünfzigjährigen Bestehens der Berliner Theologischen Fakultät, Berlin 1961, 85—104.

<sup>11</sup> Lásd a 3. jegyzetet. — <sup>12</sup> Lásd bővebben az 1. jegyzetben a) alatt említett tanulmányomban.

<sup>13</sup> Itt van a helye, hogy különösen Baltzer már idézett könyvére utaljunk. — Elsősorban a kánaáni és szomszédos művelődési területekről ismert szerződésekre gondolunk (kisázsiai, hittí, ugariti, de ugyanúgy asszír-babiloni, aram stb.), Weidner Goetze, Friedrich, G. R. Meyer, Nougayrol, Korosec, Alt, Mendenhall, Noth, Puukko, von Rad, Wiseman és mások kutatásaira, akiknek az eredményeit összefüggő és teljes kritikai képbe, formatörténeti alaprajzba Klaus Baltzer foglalta össze (lásd 4. jegyzet).

<sup>14</sup> Ennek a mondatnak az éle a mai nagyon elterjedt újszövetségtudományi (bultmanni) szemlélet ellen irányul, amely szeretné Jézus történetét eliminálni, az evangélium helyére egy történetietlen kérygmát tenni (a történetietlen kérygma *contradictio in adjecto*).

<sup>15</sup> A hagyományos keretek között mozgó szentírásszemléletnek hozzá kell szoknia ahhoz az igazsághoz, hogy a Bibliában nemcsak „kijelentés” van, hanem ott van az arra adott emberi felelet is.

<sup>15</sup> Gen. 1—11 magyarázatához lásd „A teremtéstörténet hermeneutikai szempontból (A soproni lelkesítővábkképző konferencián elhangzott előadás)”, *Lelkipásztor*, 1951 (júl.—aug. 311—324. kül. 320 kk. és *A Biblia általános ismertetése* c. debreceni theol. studium 23—41. lapjait.

<sup>16</sup> A „fátyol” képe Ésaías 25:7-ből való. — A *mithos* nem mese! A *mithosz*ban az ember a világot, istent (isteneket), a természet folyamatát és magát — legfőképpen magát! — értelmezi, a *mithosz* meséjében ezt az értelmezést dramatizálja. Összeszedődik benne *empiriája* — mondhatnók: tudományos tapasztalata — a csillagos égről, az élet jelenségeiről, az embernyomorúságáról és örömről, az *életérzésével*. A *mithosz* az antik ember egzisztencializmusa. A *mithológiátlanításra* törekvő modern bultmanni *theológia* egy negatív egzisztencialista *mithologia*, egzisztencialista *gnózis*, innen ered anti- és *ahistorizmusa*. A *keresztény hit fundamentumai* történetiek.

<sup>17</sup> Ennek az ünnepnek a kérdéséhez lásd *Alt*, *Kleine Schriften*, I, 328. — G. v. Rad, *Das formgesch. Problem d. Hexateuchs*, BWANT IV, 26, 1938 — *Gesammelte Studien z. A. T.*, 1958, 9 kk. — Hans-Joachim Kraus, *Gottesdienst in Israel, Grundriss einer alttest. Kultgeschichte*.<sup>2</sup> München 1962, 24 kk. stb.

<sup>18</sup> Lásd pl. 2. Kir. 22—23, 2 Krón. 29:5—11, Jer. 34:8—22, Neh. 9—10, Dán. 9:4b—19.

<sup>19</sup> A mai újszövetségi tudományban divat — a tudományosság *sine qua non*-ja Lukácsot szidni. A *bultmanni antihistorizmus* számára *botránykozás* köve Lukács kijelentéstörténeti *theológiája*.

## Az egyház egysége az Újszövetségben

Amikor az Újszövetség az egyházzal beszél, nem valami platonai eszmét tart szem előtt, hanem az első keresztény egyházat, amelyet az újszövetségi ill. az egyháztörténeti tudomány ősegyháznak nevez. Ezért lehetetlen úgy beszélni az egyház egységéről az Úsz-ben, hogy egyben ne beszéljünk az ősegyház egységének a kérdéséről is.

Az ősegyház korszaka az első keresztény pünkösdrel és azon a jeruzsálemi ösgyülekezet megalakulásával kezdődik és a Kr. u.-i I. század fordulójával végződik. Az ősegyház korszaka tehát egybeesik az újszövetségi kánon keletkezésének idejével. Erre a korszakra a legutóbbi időkig úgy tekintett a kereszténység, mint az eszményi egység (a szervezet és a tan egysége) korszakára, és ideális őstípusul állította minden idők egyházi nemzedéke elé.

Az Úsz-et kutató tudomány és az egyháztörténet alapos historiai kritikai munka eredményeképpen, ma realisabb képet fest az ősegyház életéről, így az egyház egységéről is a legősibb kereszténység idejében.<sup>1</sup> Ez a kép, mivel a valóságot igyekszik megközelíteni, mentes a régi romantikus idealizálástól, sokkal inkább kijózanító, eszméltető és gyógyító, ha — van az egyház ma élő nemzedékének bátorsága a Szentlélek világosságában szembenézni a tényekkel, önvizsgálatot tartani és levonni a szükséges következtetéseket.

### Az egyház szervezeti egységének kérdése az Újszövetségben

Az ősegyház igen kevés ideig dicsekedhetett „szervezeti” egységgel. Már a jeruzsálemi ösgyü-

lekezetben sem beszélhetünk teljes biztonsággal egységes szervezetről és egységes kormányzatról. Az első napokban kétség nélkül Péter, az apostoli kör szája, volt a gyülekezet vezetője.<sup>2</sup> Péter a pünködsi egyházalapító igehirdetés prédikátora (Csel 2:14 kk), az új gyülekezet reprezentánsa a Synhedrion előtt (Csel 4:5 kk). Az egyház Ura nevében ő tesz csodákat (Csel 3:1 kk. 5:15!), és ő mondja ki a megemmisítő átkot Simon mágusra (Csel 8:20—21).

A Cselekedetek könyve azonban arról is tudósít, hogy a jeruzsálemi ösgyülekezetben hamarosan meghasonlás támadt. A gyülekezet „hellenista” tagjai zúgolódní kezdenek a „héberék” ellen (6:1 kk). A „hellenisták” szó ebben az összefüggésben a diasporában felnövekedett, de Jeruzsálemben lakó és ott külön zsinagógával és szervezettel rendelkező zsidókat jelenti. Pünkösd alkalmával ezek közül is sokan lettek keresztényekké, de amint a Cselekedetek könyve óvatos és irénikus fogalmazásából kitűnik, a palesztinai származású keresztények nem tekintették őket a gyülekezet egyenrangú és egyenjogú tagjainak. Ezért a hellenisták egy hétagú érdekképviseleti tanácsot alakítanak (mind a hét férfinak görög neve van). Ha ez az érdekképviselet nem is jelentett szervezeti különválást, mégis a hellenista diaspora talaján támadt kereszténység szervezeti önállósulása kezdetének kell a „hellenisták” hetes tanácsának megalakulását tekinteni.<sup>3</sup> A héberék és a hellenisták között támadt tani ellentét kérdése a tárgyalásunk folyamán még visszatérünk.

Az ősegyház szervezeti és kormányzati egység-

nek a bomlását az antiochiai gyülekezetben végbe ment események már világosabban mutatják. *Antiochia* az első nagyvárosi pogánykeresztyén gyülekezet. Itt nevezik először a Krisztus tanítványait mesterük nevére (hellenista szokás szerint) keresztyéneknek. Antiochia és Jeruzsálem között eleinte harmonikus a viszony.

A jeruzsálemi gyülekezet Barnabást, e ciprusi származású zsidókeresztyén embert küldi ki Antiochiába az újonnan alakult zsidó- és pogánykeresztyénekből álló gyülekezet megvizsgálására. Barnabás az ősgyülekezet hivatalos vizsgálóbiztosaként teljes megaláztatással tesz jelentést Jeruzsálemnek (Csel 11:22 kk). Aztán maga is Antiochiában marad, ahol a jelek szerint vezetőszeretpet tölt be. Majd Pált munkatársául magával hozza Tarsusból Antiochiába (Csel 11:25). Miután Jeruzsálemben Péter távozása után (Csel 12:6–17) Jézus testvére, Jakab személyében a radikálisabb zsidókeresztyén irányzat utott uralomra, Antiochia és Jeruzsálem között elhidegült a viszony (kb. Kr. u. 44). *Antiochia* lassanként önálló missziói bázissá lett, a „hellenista” keresztyén gyülekezetek és a *pogánymisszió középpontjává*. Az antiochiai gyülekezet önállóan ordinálja, küldi ki a maga apostolait, Pált és Barnabást (Csel 13:2 kk). Ez pedig a zsidó és zsidókeresztyén egyházi jog szerint egyedül Jeruzsálem privilégiuma lett volna. A visszatérő Pál és Barnabás sem Jeruzsálemben, hanem Antiochiában ad számot küldetésük sikeres elvégzéséről, munkájuk eredményéről (Csel 14:26 k). Antiochia mellőzi Jeruzsálemet és Jakabot.<sup>4</sup>

Jakab megkísérli az egység helyreállítását. Sikertől elrúnie, hogy Antiochia képviselői, Pál és Barnabás, megjelennek Jeruzsálemben az ún. első apostoli „zsínaton” (Csel 15:1 kk. Gal 2:1–10); ezzel mintegy elismerik Jeruzsálem főségét, amely első sorban abban nyilvánul meg, hogy az *oikumené* gyülekezetei a jeruzsálemi „szegények”<sup>5</sup> számára rendszeres segélyeket küldenek. Ez a „segély” az oikumené gyülekezeteinek egyházi adója Jeruzsálemnek. Ahogyan a diasporazsidóság évenként elküldi az egész világról a templomadót Jeruzsálembe, aképpen küldik az egész világon szétszórta keresztyén gyülekezetek adójukat szerzetadomány címen az első keresztyén gyülekezetnek Jeruzsálembe (Gal 2:10).<sup>6</sup> Pál a jeruzsálemi zsinatnak ezt az egyetlen maradandó egységét igyekszik későbbi munkássága során is megtartani (v. ö. Csel 24:17). A jeruzsálemi zsinat a kompromisszumok ellenére sem sikerült az egységet helyreállítani. Valójában a zsinat hitelesíti a missziói területek felosztását. Az ősapostolok munkaterülete marad a zsidómisszió, Pálé és Barnabásé pedig a pogánymisszió (Gal 2:9). Ettől kezdve a jeruzsálemi gyülekezet missziói munkájának súlya a sémi Keletre, Pál missziói munkájának súlypontja pedig a római Nyugatra helyeződik át. Bertalan apostol Dél-Arábiába megy (Eusebius: *Historia Ecclesiae* 5, 10, 3), Péter a szíriai Antiochiát választja működése központjául (Gal 2:11).<sup>7</sup> Pál pedig Kisázsia és Görögország felé veszi útját (Csel 16:11). Jakab Jeruzsálemben marad és az ottani gyülekezetekben autokratikus hatalommal uralkodik (Csel 15, 20:22, 21:20 kk. Josephus: *Antiquitates* 20, 9, 1).

Mivel Antiochia Péter közvetítő irányzatának a vezetésével félúton marad a radikális judaista zsidókeresztyénség és a Pál által képviselt pogánykeresztyénség között (Gal 2:11 kk), Pál *Efézusba* helyezi át székhelyét, Kisázsia fővárosát választja

működése centrumául. Ezzel Jeruzsálem mellett az ősegyháznak már két másik kormányzati központja működik. Pál ugyan állandóan ösztönzi az általa alapított gyülekezeteket a Jeruzsálemnek fizetendő „adóra” (1 Kor 16:1 kk. 2 Kor 8:1 kk. Rm 15:25 k. 31. Csel. 24:17), különben minden tekintetben önállósítja magát. „Egyébként Pál az *ecclesia e gentibus*” terében Jeruzsálem minden egyházkormányzati jogát magának veszi igénybe. Püspököket, presbitereket, kiküldötteket ordinál (Csel 19:6.22, 20:4.17.28, 1 Kor 4:17, 16:10, 2 Kor 1:19 stb.) Különböző fajta hivatalos körleveleket, „enciklikákat” küld egész egyházi provinciáknak (Gal), pásztorleveleket egyes gyülekezeteknek (Kor. Rm). Éppen azok a körlevelek, amelyeket Pál Efézből ír, teljesen tele vannak tüzdelve azokkal a jogi terminusokkal, formulákkal, maximákkal, amelyek a zsidó jogi tradícióból származnak és amelyek a keresztyén egyházjog alapjává lettek”.<sup>8</sup>

Efézus Pál halála után is megtartja önállóságát. A kritikai kutatások alapján is helytállóan bizonyult egyházi tradíció szerint az I. század utolsó harmadában Efézus János apostol működésének a központja volt. János nagytekinélyű egyházkormányzó személyiség, aki a kisázsiai gyülekezeteknek püspököket ordinál, eredeti teológus, aki az általa képviselt evangéliumi tradícióval döntően hat a keleti egyház tanfejlődésére, főpapi alak, aki irányt szab a kisázsiai gyülekezetek, sőt az egész keleti keresztyénség liturgiai fejlődésének: nagy polemikus, aki szüntelen harcban áll a gnosztikusokkal, a judaistákkal, a Keresztelő-tanítványokkal, Kelet érzéki vallásaival, a császárkultusszal, sőt Pál egyéni víziókra alapított teológiájával is.<sup>9</sup>

Kr. u. 64-ben Péter és Pál vértanúhalált hal Rómában. 66-ban ugyanez a sors éri Jakabot Jeruzsálemben. 70-ben elpusztul Jeruzsálem. 73-ban a keresztyén gyülekezet Simon ben Klopa, Jakab unokaöccse vezetésével visszatér Jeruzsálembe. Simon, Jézus unokaöccse is, így a kalifátus rendje szerint örökli Jakab „trónját”. Ő azonban már nem volt Jakabhoz mérhető személyiség. Csak Jeruzsálem püspöke és már nem a népek egvházának a feje.<sup>10</sup> A jeruzsálemi gyülekezet jelentéktelenné válik. Ekkor jelentkezik Róma az elsőséget. Ennek az igénynek egy fontos bizonyosága maradt ránk Római Kelemen egvházi atya Kr. u. 96–97-ben kelt 1. levelében. Kelemen így ír a korinthusi gyülekezetnek: „Vizsgálóbiztosainkat... hamarosan küldjétek föl hozzánk, hogy nekünk a kívánt megbékélésről és óhajtott egvetértéről jelentést tegyenek” (1 Kl 65:1). A zsidó és ősegyházi jog egyik kiváló ismerője a következő megjegyzést fűzi Római Kelemen levelének idézett helyéhez: „Semmi kétség, Kelemen itt a bibliai centralizmus kategóriájában gondolkodik, és egészen programszerűen a jeruzsálemi apostoli zsinat és dekretum formanyelvén beszél (v. 9. Csel 15:12 kk). Róma túl akarja szárnyalni Antiochiát és Efézust és az „új Jeruzsálem” akar lenni, a város, amelyet az Úr kiválasztott (Dt 17:10), a keresztyénség szent városa. De a „fölküldeni” ige nemcsak bibliai szakkifejezés, hanem egyben a római hivatali nyelv (!) terminus technicus is. A római bíró, a provinciában, „fölküld” egy embert vagy egy aktacsomót a birodalmi fővárosba a császári ítélőszékhez (v. ö. Csel 25:21). Római Kelemen kétség nélkül ismeri ezt a birodalmi-jogi nyelvhasználatot és ezt teljes eredménnyel érvényre juttatja (v. ö. Eusebius HE 3:16 és gyakran)”<sup>11</sup> Róma az „aeterna domina mundi”, „aeternum caput ecclesiae” akar lenni.

Tehát az I. sz. végére az őskeresztény egyháznak legalább négy szervezeti központja volt, amelyek különböző jogokra és tradíciókra hivatkozva élte a maga önálló szervezeti életét és kormányozta a hatáskörébe eső gyülekezeteket.

A fenti tények alapján nem tűnik alaptalannak és kegyeletsértőnek az a megállapítás, hogy az őskeresztényben sem szervezeti, sem kormányzati egységről nem beszélhetünk. Erre sem az Úsz iratainak tárgyilagos vizsgálata, sem az Újszövetségen kívüli ősegyházi tradíció és történetírás nem jósolt fel bennünket.

## II. Az egyház hite és tanítása egységének kérdése az Újszövetségben

Amiképpen nem találunk az ősegyházban szervezeti és kormányzati egységet, éppen úgy nem találunk egységet a hit és tanítás tekintetében sem.

Az első teológiai ellentétre már az ősgyülekezetben rábukkanunk. Istvánnak, a hellenisták vezetőjének a Csel 7-ben följegyzett nagy beszédéből megtudjuk, hogy a „hellenisták” a templomi kultuszt nem sokra becsülték és a mózesi törvényi kultuszi előírásait is elutasították. A Péter, majd Jakab által vezetett palesztinai származású „héber” pedig „állhatatosan, a templomban voltak” (Csel 2:46).<sup>12</sup> Ez a különbség föltűnt a jeruzsálemi zsidó hatóságoknak is. A kezdeti fenyegető fellépés után — az Agrippa féle üldözéstől eltekintve — Kr. u. 66-ig háborítatlanul élt Jeruzsálemben Péter, majd Jakab vezetése alatt az ősgyülekezet „héber” szárnya. Ezzel szemben a „hellenisták” ellen irtóhadjáratot rendezett a Synhedrion. Éppen a templom és a mózesi törvények tekintetében támadt ellentétek miatt került kenyértörésre és leszámolásra a sor. István vértanúhalála után a „hellenistáknak” nem volt maradásuk Jeruzsálemben. Szétszóródtak, de szétszóródásukkal kezdetét vette a tulajdonképpeni pogánymisszió.

A pogánymisszió azonban újabb ellentétek kezdete lett az ősegyházban a hit és erkölcs kérdéseiben. A szétszóródott „hellenisták” eleinte csak a zsidóknak, prozelitáknak ill. samaritánusoknak hirdették az evangéliumot (v. ö. Csel 11:19, v. ö. 8:4). Egy ismeretlen ciprusi és egy cirénei származású zsidókeresztény férfi azonban átlépi a zsidóság határait és Antiochiában pogányoknak is kezdi hirdetni az evangéliumot (Csel 11:20 kk). A pogányok közül jött keresztények azonban nem akarták alávetni magukat a körülmetélésnek, és nem voltak hajlandók arra sem, hogy csak olyan húst ill. ételeket egyenek, melyek megfeleltek a korabeli zsidó kultuszi-tisztasági előírásoknak. Ezeknek az előírásoknak az elfogadása kizárta volna őket nemkeresztény családtagjaik és honfitársaik életközösségéből. A jeruzsálemi zsinaton pillanatnyilag enyhült a feszültség. A körülmetélkedés kérdésében a pogányok nyertek engedményt a jeruzsálemi gyülekezet radikális zsidókeresztény vezetőségétől, de az ételtilalmak tekintetében a jeruzsálemiak győztek (Csel 15:28—29). Az ételtilalom azonban nem volt keresztül vihető. Ezzel felbomlott az asztalközösség a zsidó és pogánykeresztények között (v. ö. Gal 2:11 kk). Péter, aki már előzőleg a pogánykeresztények szabadabb felfogását vallotta az ételtilalmak feloldása tekintetében, most Jakab erős egyéniségének a hatása alatt meginog és visszatér az eredeti zsidókeresztény álláspontra. Barnabás, Pál régi meghitt munkatársa is őt követi. Az az Antionchiában kirobbant személyi ellentét, amely-

ről a Galatai levél beszél, fontos tárgyi ellentétben alapszik (v. ö. Gal 2:11 kk). Pál későbbi írásából tudjuk, hogy a zsidókeresztény irányzat a körülmetélkedés ügyében tett engedményét is visszavonta (Fil 3:2 stb.). Ilyen körülmények között nem volt más választása Pálnak, minthogy elhagyja Antiochiát és Efézusba tegye át székhelyét.

Az első apostoli zsinat után lezajlott eseményekből kitűnik, hogy a keresztység (amely az ószövetségi körülmetélkedés folytatása, az Isten népéhez tartozás látható jele) és az asztalközösség, vagyis az úrvacsora tekintetében az egyházban már az első keresztény időkben áthidalhatatlannak tűnő ellentét támadt.

A jeruzsálemi „hellenisták” és a pogánykeresztények léte által fölvetett problémákban már fölraizolódik a legősibb keresztvényesség legnagyobb hitvitája, amit nem tudott megoldani az ősegyház: ez pedig a zsidókeresztvényesség és pogánykeresztvényesség ellentéte.<sup>13</sup>

Akár történelmi, akár kánontörténelmi kibontakozásában, akár földraizi tagozódásában figyelemmel meg az őskeresztény egyház körében támadt ellentéteket a hit és életfolytatás kérdésében, meg kell állapítanunk meglétüket, még akkor is, ha a túlzó és radikális történelmi kritika, a historizmus merész és nem minden tekintetben megalapozott elméleteit figyelemmel kívül hagyjuk.

Vizsgáljuk meg tehát, hogy mit mond a modern újszövetségi kortörténelmi majd kánontörténelmi kutatás az ősegyház tanbeli egységéről.

W. Hartke nagy művében „Die vier urchristlichen Parteien und ihre Vereinigung zur apostolischen Kirche” (I—II., 1961.)<sup>14</sup> névű őskeresztény pártot, azaz teológiai iskolát különböztet meg (természetesen az egyes teológiai iskolák önálló egyházzervezetet is alakítottak maguknak). Eltekintve Hartke állításának néhány merész és nehezen elfogadható mellékes vonásától, alapiában véve nem lehet tagadni ezeknek a pártoknak a létezését az őskeresztvényességben. Valóban az őskeresztvényességben négy fő teológiai irányzat különböztethető meg: a jeruzsálemi radikális zsidókeresztvény irányzat; a „hellenista” közvetítő irányzat, a jeruzsálemi judaisták és Pál, a zsidókeresztvény szempontok radikális képviselője között; végül János, aki mindháromtól elütő, igen egyéni és jellegzetes iskolát bontakoztatott ki.

1. Időben legrégebb a Jakab nevével jelzett zsidókeresztvény irányzat (az első napok entuziazmusát nem számítjuk külön irányzatnak; ez a jelenleg minden későbbi csoportosulásban megfigyelhető). A jeruzsálemi gyülekezetben kb. Kr. u. 44. táján egy keresztényen farizeizmus, keresztényen rabbinátusi jelleg lesz uralkodóvá. Ennek a legfőbb jellemvonása az, hogy a Krisztus-hit mellett „buzog” a mózesi és a rabbinusi törvényekért is (Csel 15:1.5: 21:20!). Ez a csoport kezdettől fogva magában viseli az ebionitizmus csírait.<sup>15</sup>

Ehhez a maga tóra-radikálisában is toleránsabbnak és józanabbnak tetsző csoporthoz tartozhattak, ill. ebből nőttek ki azok a gnosztikus, apokaliptikus jellegű tévtanítók, akikkel Pálnak állandó harca volt, akik igyekeztek megfosztani a pogánykeresztény gyülekezeteket a Krisztusban nyert szabadságuktól, és akiket Pál „hamis atyafiaknak” nevez (v. ö. 2 Kor 11:26, v. ö. Fil 3:1 kk. Kol 2:16 kk). Hartke szerint ennek a csoportnak a vezetője Judás Barsabás volt, Jakab unokaöccse, Pál legádázabb ellenfele, Judás levelének a szerzője. Judás Barsabás tevékenysége miatt kellett

Pálnak elhagynia Antiochiát is (v. ö. Csel 15:22, Gal 2:11 kk). Hartke az óegyházi hagyományokból arra következtet, hogy Barsabás működése centrumál Kolossét választja, és innen terjesztette gnosztikus apokaliptikus tanait, amelyek ellen Pál a Kolosséi levelében harcol. Judás Barsabás, aki az őskeresztyénségnek valóban jellegzetes, de eddig nem eléggé ismert alakja volt, a jakobita egyház területén, a régi Edessában van eltemetve.<sup>16</sup>

2. *Időrendben a következő csoport a hellenistáké* (v. ö. Csel 6:1 kk. 7). Amint láttuk, ezek a tágabb szívű és szélesebb látókörű, hellenista diasporából jött zsidókeresztyének voltak. Ők voltak a pogánymisszió elindítói is. Ezekhez csatlakozott és ennek a csoportnak lett a vezetője Péter, amikor el kellett hagynia Jeruzsálemet és Antiochiába költözött (Csel 10 v. ö. Gal 2:11 kk). Ennek a közvetítő irányzatnak nagy része volt a második keresztyén nemzedék idején a négy őskeresztyén párt kibékítésében, a kánon és az apostoli egyház létrehozásában.<sup>17</sup>

3. A harmadik őskeresztyén teológiai iskola a legjellegzetesebb és legeredményesebb, ez a *Pálé, a pogányok apostoláé*. Pál sem a pogányokból lett keresztyének körülmetélését, sem a mózesi törvényeknek a megtartását nem tartja kötelezőnek (v. ö. Rm 3:21 kk. Gal 2:5 kk. Fil 3:7 kk). Pál a judaista törvényeskedőkkel folytatott harcban bonthatkoztatja ki teológiájának jellegzetes vonásait. Teológiájában egy kettős irányú mozgás figyelhető meg, egy koncentrációs és egy expanziós folyamat.<sup>18</sup> A koncentráció folyamatában Pál kifejti, hogy a mi örök sorsunk egyedül Krisztus üdvözítő munkáján: kereszthalálán és feltámadásán dől el, és nem szükséges hozzá egyetlen kegyességi forma, így a mózesi törvények átvétele sem (v. ö. Gal 2:13 kk. 3). Az ellenkező irányú, expanziós mozgásban Pál kiterjeszti Krisztus üdvözítő munkájának hatását és érvényét az egész teremtett világra és annak minden hatalmasságára. Ez a teológiai folyamat szintén egy szélsőséges judaista, gnosztikus-apokaliptikus csoport ellen folytatott harcban megy végbe (v. ö. Kol 1:16. 2:8 kk).

4. *János* (akit némelyek nem az ősapostolnak, hanem Márk Jánosnak, de mindenképpen János szellemi örökösének tartanak<sup>19</sup>), szintén egy önálló és jellegzetes teológiát bonthatkoztatott ki, amelyet igen lenyűgöző erővel képviselt *Efészusban*. János harcolt a judaizmus ellen (v. ö. Jn 5–11), de nincs szó nála a hit által történő megigazulás páli tanításáról sem. Pálnál a hallás és a hit a domináló gondolatok, Jánosnál a látás és a hit az alapvető korreláció. A hitet és az életet a megigazulás kérdésének közbeiktatása nélkül kapcsolja egybe. A Krisztusból táplálkozó élet és az ebből áradó szeretet mindenképpen felett uralkodó voltának hangsúlyozásával Jézus leghűségesebb tanítványa maradt.<sup>20</sup> A többi párt sokszor elfelejtkezett a szeretetről az igazság hangsúlyozása közben. Pál a szeretet apostola nem szűnt meg — és nem szűnik meg a századok folyamán sem — erre inteni az egyházat.

Az Úsz iratgyűjteménye, az *újszövetségi kánon*, amely a különböző őskeresztyén pártok köréből származik, *tükrözője az őskeresztyén teológiai iskolák közt támadt különbségeknek és ellentéteknek*.

Már maga az a tény, hogy az *egy evangélium négy variációban* maradt ránk, figyelmeztet, hogy az ősegyház hitében és tanításában nem volt tökéletesen egy. A négy evangélium létrejöttének sem

egyszerűen a négy evangélista különböző egyénisége az oka, jöllehet az is feltétlenül megnyilvánul, az evangéliumok előadásmódjában; a négy evangélium mögött mégis a négy őskeresztyén teológiai iskola áll. *Máté* a Jakab körének evangélistája. Célja, hogy bebizonyítsa: Jézus a zsidók megígért és várt Messiása, az új messiási tóra hozója. *Márk* Péter körének az evangélistája. Szerinte Jézus a pogányok Messiása. A földön rangrejtett Isten Fia-ként járt, és csodáiban jelentette ki húsvétkor megjelenő dicsőségét. Márk a pogányok evangélistája, de vonalvezetésében érzik a „hellenisták” közvetítő megoldása Pál és Jakab között. Márk nem meri sok esetben teljesen igénybe venni azt a szabadságot, amit Jézustól kaptak

evangélisták közül legközelebb áll Pálhoz, hirdeti, hogy Jézus a világ megváltója. Lukács az első Jézus-élete írója, vérbeli historikus, tudatos kijelentéstörténeti programmal dolgozó teológus.<sup>22</sup> *János*, az „Agnostos Christos”<sup>23</sup> hirdetője. Annak a Krisztusnak az evangélistája, akit senki nem ismert, akit tanítványai is félreértettek (Jn. 2:23 k). János apokaliptikátlan evangéliumában a Szentlélek által övéi között lakozó „Christus praesens”-t hirdeti.

Ha a négy evangéliumot csak egyetlen kérdésben, a *kriszológia* kérdésében hasonlítjuk össze, látjuk, hogy a szempontok lényegesen eltérnek. *Márk* nem tud semmit Jézus csodálatos születéséről. A Jézus megkeresztelésének történetében sejteti azt a más újszövetségi iratokban is megtalálható tanítást, hogy az ember Jézus adoptáció révén Isten Fia (Rm 1:4, Csel 2:36, Zsid 1:5). *Máté* már tud Jézusnak a Szentlélek által történt fogantatásáról. *Lukács* már Vergilius IV. Eclogájának a stílusában ír az isteni gyermekéről, a világ megváltójáról. *Jánosnak* már ez is kevés, de egyáltalán kevés a szűztől születés motívuma. Jézus és az Atya között örök, metafizikai kapcsolat van. Jézus a praeexistens logos, aki az Atyával örök idők előtt egy volt és ezért lehet az Atya kijelentője (Jn 1:1 kk). Ez a többféle kriszológiai aspektus mutatja, hogy a testté lett ígét, az incarnatust, az ősegyház különböző modifikációkban értelmezte és hirdette.<sup>24</sup>

Igen tanulságos *Käsemann* tübingeni professzor fejtegetése az *Úsz ekklesiológiájáról*, amelyet a „Hit és egyházalkotmány” IV. világkonferenciáján Montréalban kb. 500 különböző keresztyén felekezethez tartozó teológus előtt mondott el.<sup>25</sup> Käsemann szerint az egyházfogalom már magán az Úsz-en belül is különböző változásokon ment keresztül. Így nem beszélhetünk az Úsz egyházértelmezésének töretlen egységéről. Az első jeruzsálemi gyülekezet még teljesen az ószövetségi üdv-történet vonalában áll. Teljesen egynek tartja magát Izráellel, az ószövetségi választott néppel. Először az antiochiaiak kezdik meg az elszakadást a zsidóság vallási és népi közösségétől és önálló közösségként értelmezni az egyházat. Pálnál az egyház Krisztus teste, amely tere „a mindenütt és állandóan terjedő kegyelemnek, amelyik charizmái bőségével egyetlen kort, egyetlen helyet sem hagy (betöltetlenül) ígéretei és igénye nélkül”.<sup>26</sup> A Pál utáni korszakban, különösen a pástori levelekben. az egyház „familia Dei”-ként jelentkezik. Az az egyház, amely így értelmezi önmagát, egyben külsőleg és belsőleg el is sáncolja magát ellenséges támadásokkal szemben. Üdvintézmény lesz a Szentlélek ajándékaival és csodáival a hívők számára. A negyedik evangélium, amelynek írásba rögzítése kb. egybeesik a fent említett kánoni iratok csoportjával, „egyházfogalmával” tiltakozás az egy-

házi institucionalizmus ellen. Tulajdonképpen minden egyházfogalom hiányzik belőle. Az uralkodó téma — amint már fentebb is láttuk — Krisztus jelenléte. Az egyház, az igazi pásztornak, Jézusnak a szava, igéje által gyűjtött csapat, amelyiket egyedül a Jézushoz tartozás tesz egyházzá. Íme az ekklesiologia, az ősegyház ekklesiológiájának tükröződése a kánonban.

Még néhány példát a legfontosabb ellentétekből, amelyek döntő jelentőséggel hatottak az egyház története különböző szakaszaiban: Pál és Jakab egymással homlokegyenest ellenkező tételeit a megigazulásról eddig nem sikerült megnyugtató módon harmonizálni (Rm 3:28 v. ö. Jk 2:24). Hogyan egyeztethető össze az egyházi szolgálat (tiszt) Jézus által adott új rendje (Mk 10:42—45) az ősegyházban jelentkező monarchista episzkopátussal? Milyen jogon gyakorolja Jakab, Pál, Péter és János teljhatalommal az *apostolica successio* és *ordinatio régi zsidó szokását*? Hogyan egyeztethető össze 2 Péter és Judás levelének „biztos” és „rendelkezésre álló” tradícióba zárt kijelentése Jézus, Pál vagy János pneumatológiájával (v. ö. 2 Pt 1:14, 20, Jud 3)? Hogyan egyeztethető össze az oszlopapostolok által hirdetett tradíció egyedül érvényes és kötelező volta — amit a Csel. könyve természetesen feltételez — és Pálnak az egyéni kijelentésekre hivatkozása, amellyel kétségbe vonja az oszlopapostolok egyedüli illetékességét (v. ö. Gal 1:11 kk. 2:6).<sup>27</sup>

A különböző iskolák nézeteltéréseit, ellentéteit, amelyek a kánonon belül is jelentkeznek, lehetne még sokáig sorolni. Ezek az ellentétek azonban olykor olyan kemény viszályá fajultak, hogy az ősegyház egyik vezető emberének az életébe is került. Itt csak egyetlen példára — jóllehet a legkirívóbb példára — szorítkozom, Péter és Pál vértanúságának az esetére.

Péter és Pál, ősi keresztyén hagyomány szerint, amelyet a modern archeológiai kutatás is igazolt,<sup>28</sup> együtt halt vértanú halált 64 tavaszán Rómában. Római Kelemen egyházi atya 1. levelében (ez a legbiztosabban datálható ősegyházi irat: kelt Kr. u. 96-ban), alig harminc esztendővel az esemény után, a következő meglepő tudósítást olvashatjuk: „Féltékenység és irigység miatt üldözték ama legnagyobb és igaz oszlopokat, és küzdöttek halálig. Vegyük szemügyre jeles apostolainkat: Pétert, akinek jogtalan féltékenység miatt nem egy vagy két, hanem sok csapást kellett elszenvednie... Féltékenység és nyereségvágy miatt nyerte el Pál a kitartás győzelmi díját: hétszer verték láncra, menekülnie kellett, megkövezték, Keleten és Nyugaton (az evangélium) heroldjává lett és így nyerte el a fenséges dicsőséget hitéért...” (1, 5). A Kelemen-level első fejezeteinek fő témája: „A jogtalan és gonosz féltékenység, amely által a halál bejött a világba”. A féltékenység illusztrálására felsorolt ószövetségi példákból (Kain—Ábel, József és testvérei stb.) kitűnik, hogy a levél szerzője nem általában a féltékenységről és annak következményeiről akar beszélni, hanem az atyafiak közötti féltékenység szörnyű következményeiről. A gondolatvezetésből világos, hogy Pétert és Pált nem a kívülállók, hanem az atyafiak féltékenysége juttatta halálra.

Római Kelemen hét ószövetségi és hét újszövetségi példán szemlélteti az atyafiúi féltékenység következményeit. Figyelemre méltó, hogy Péter és Pál után a „kiválasztottak nagy tömegét” említi, akik „közöttünk” tehát a római gyülekezetben lettek a féltékenység áldozataivá.

Tovább vezet bennünket Tacitus római történetíró, Kelemen kortársa, aki feljegyezte, hogy a Néro korában történt keresztyénüldözés idején kezdetben csak néhány keresztyént tartóztattak le, „aztán ezeknek a feljelentésére egy nagy tömeget” (Annales XIV, 4).

Pál leveleiből, de különösen a sok bizonyosság szerint Rómából kelt Filippi levélből, értesülünk arról, hogy a gyülekezet egy csoportja féltékeny Pálra (Fil 1:14—18). Ugyanis a római gyülekezetet nem Pál, hanem Jakab és Péter emberei alapíthatták (Rm 15:20, Gal 2:9). Rómában ui. mintegy 40 000 lelket számláló tekintélyes zsidó diaspora volt. Mire Pál Rómába ért, már biztosan lehettek a gyülekezetnek pogánykeresztyén tagjai is, akik Pált szívesen fogadták. Pál római tartózkodása idején fölülkerekedtek a gyülekezetben a szélsőséges, törvényeskedő elemek, akik viszályt szítottak Pál, a pogánykeresztyének szabadságának bátor szószólója ellen. Ezekről írja Pál, hogy „irigységből és versengésből” hirdetik az evangéliumot (Fil 1:15). Pál 2 Kor 11:26-ban említi, hogy sokszor volt veszedelemben „hamis atyafiak között”. A felsorolt bizonyosságok, valamint az egyházi atyáknál és az apokrifusoknál található mozaikok alapján a következő kép állítható össze Péter és Pál együtt elszenvedett vértanúságáról: Pál utolsó római tartózkodása alkalmával rendkívül kiéleződtek az ellentétek a gyülekezetben Jakab és Pál követői között. A viszályban közvetítőként lépett föl Péter, aki a hagyomány szerint 64 telén érkezett Rómába. Péterről tudjuk, hogy már a jeruzsálemi zsinaton is a közvetítő szerepét vitte és antiochiai tartózkodása alatt is a „hellenisták” közvetítő irányzatának volt a híve, ill. vezére. Azt is tudjuk éppen Péter 2. leveléből, hogy közte és Pál között a jó viszony — az antiochiai nézeteltérés ellenére is — mindvégig megmaradt (2 Pt 3:15). Végül is a római gyülekezetnek az a csoportja, amely eddigi uralkodó helyzetét féltette Pál munkásságától, a Néro uralkodása alatt lefolyt üldözés idején — minden valószínűség szerint félrevezetve a római hatóságokat is — államellenesség vádjával kiszolgáltatta Pált és a viszályban közvetíteni akaró Pétert is. Ebben az időben már nagy méreteket öltött Palesztinában a nacionalista, harcias messianizmussal eltöltött csoportok rómaellenes harca. Mivel a mozgalom a diasporában is felütötte fejét, nem volt nehéz zsidókat rómaellenesség vádjával följelenteni és kivégeztetni. Ilyen körülmények között szenvedett Péter és Pál az „atyafiúi féltékenység” miatt és irigység miatt vértanúhalált.

Az eset az őskeresztyénségnek akkora szégyene volt, hogy arról nem szívesen beszélnek a források. Lukács az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvét Pál halála után írta, de mélyen hallgat az ügyről. Az események fonalát Pál Rómába érkezésével és ott-tartózkodásának néhány részletével elvágja. Ezt az „ellentétet”, ennek a teológiai viszálynak a következményeit már a kánon sem jegyzi fel nyíltan.<sup>29</sup>

Mindezt annak a ténynek az illusztrálására soroltam föl, hogy az ősegyházban nem volt sem kormányzati, sem teológiai egység. Az újszövetségi kánonban sokkal inkább megtaláljuk mind az ebionizmus, mind a korai katolicizmus kezdeteit és igazolását.

Azonban mégsem ez az utolsó szó, amit az Úsz. az egyház egységéről mond. A felsorolt ellentétek

alapján nem érthető egyáltalán a kánon léte, s az a tény, hogy az apostoli egyház létrejött és minden különbözőség ellenére nem szakadt négyfelé már rögtön az első századokban, annak ellenére, hogy a kánon létrejötte után nyomban egészen új, az evangéliumtól idegen folyamatok indultak meg az egyházban. Keleten megindult a keresztyénség orientalizálódása, amely végső kifutásaiban az iszlámba torkollik. Kisázsiaiában és a környező területeken megindult a keresztyénség hellenizálódása, amely a keleti egyházak megalakulásához vezetett. Nyugaton megindult az egyház romanizálódása, amely a nyugati Corpus christianumba haladt. Föl kell vetnünk a kérdést ennek láttára, hogy mi volt az az erő, ami létrehozta a kánont és ami minden különbözőség ellenére megtartotta mind az Úsz.-i, mind a későbbi egyházi nemzedékekben az egyház egységének gondolatát?

*Az egyház egységének alapjai az Újszövetségben*<sup>30</sup>

*Az egyház egységének az alapja a Szentháromság egysége.* Az Atya egysége a Fiúval a Krisztusban hívó egységének a fundamentuma (Jn 17:11, 21, 23). Jézus főpapi imájának három dimenziója van: egy vertikális, ez a Fiú örökkévaló egysége az Atyával; egy horizontális dimenziója az időben, a történelemben: mindazok egysége, akik egymás után következő nemzedékek hosszú sorában Krisztusban hisznek, akiket Krisztusnak ajándékozott az Atya; egy horizontális dimenzió a térben: azok, akik Krisztusban hisznek, minden helyen egyek legyenek. Pálnál is az egyház egysége az egy Isten munkájának az eredménye (1 Kor 8:6, Rm 3:29 k. Ef. 4:6, 1 Kor 12:3 kk), és annak, hogy ez az egyetlen Isten egyetlen kijelentésében, Jézus Krisztusban kijelentette magát az embereknek (Rm 14:7, kk. 2 Kor 5:14 k. Ef 2:15 k. 1 Tim 2:5 k.). A Jézus Krisztus kijelentő, üdvözítő munkáján nyugvó egység, a Szentléleknek, Krisztus lelkének a munkájában válik valóra (Rm 8:9 kk. 1 Kor 2:10 kk. 6:17, 2 Kor 3:17), mert a *Szentlélek is egy* (Ef 2:18. 4:4, vö. Jn. 17:10, 16:14).

A Szentháromság egységén nyugvó, az Atya által teremtett, Jézus által kijelentett, a Szentlélek által realizált egységgel az *egy evangéliumban* találkozik az ember (Gal 1:6 kk. 2:1 kk), amelyik alapja és mértéke az egyházi igehirdetés minden variációjának, az ősegyházi kérygmának is (vö. 1 Jn). Az *egy keresztség* bevonja az embert az egyház látható egységébe (1 Kor 1:13 10:1 k, 12:13, Gal 3:28 kk, Ef 4:5, 5:26).

Az egyház egysége újra meg újra az úrvacsorában válik szemlélhetővé és ezáltal erősödik meg Krisztus követője az egységben (1 Kor 10:3 k, 17:21, 11:17 kk).

Az egyház egységéről vallanak az Úsz.-ben található terminus technikusok az egyház megjelenésére: az egyház Isten népe, Isten nyája, Isten temploma, Isten ültetvénye (Gal 6:16, Jn 10:16, 2 Kor 6:6, 1 Kor 3:6 stb.). De a legkifejezőbb az egység szemléltetésére a „Krisztus teste” terminus (1 Kor 12:13 k, Rm 12:4 k, Ef 4:1 kk, 11. Kol 3:5). Itt tűnik ki, hogy az egység az egyház testének az organizmusában, a fő vezetése alatt, a tagok kölcsönös szolgálatában realizálódhat.

Az egység egyrészt tehát Isten ajándéka Jézus Krisztusban a Szentlélek által, másrészt közös elhívásunkban nyert feladat. Ennek megfelelő

újszövetségi gondolatpár, hogy az egyház teljes, „tökéletes” (vö. Jn 17:21, Ef 4:13) egysége *eschatologiai* valóság, amikor egy pásztor és egy nyáj lesz, amikor a juhok elhagyják a különböző aklokat és egyesülnek az egyetlen és igaz pásztor fősege alatt; (Jn 10:16). Mégis a történelemben élő egyháznak az eschatologiai egyház jeleit kell magán viselnie,<sup>31</sup> hogy elvégezhesse küldetését, misszióját (Jn 17:20).

A „tökéletes egység” olyan, mint a Szentháromság Isten szeretetközössége. Még ha a legteljesebb egységre jutna is az egyház, ennek az egységnek a megvalósulása mindig előtte lenne. Éppen ezért világosan kell látnunk az Úsz. példái alapján, hogy az egyház egysége, amit az ökumenikus mozgalomnak keresnie kell, *nem szervezeti egység, nem tökéletes dogmatikai egység, hanem charizmatikus egység, az egy test szolgálatára Krisztus fősege alatt szeretetben.* Kdse-mann helyesen jegyzi meg, hogy ez az egység nem öncél, hanem „Isten szolidaritásának megmutatása teremtményei iránt”.<sup>32</sup>

Még egy szót szükséges szólni arról a kérdésről, mondhatnók „titokról”, hogy miképpen lehetséges az Úsz. embereinek ez a magatartása. Egyfelől szervezeti, kormányzati ellentétek, teológiai viták, különböző feleletek az isteni kijelentésre, másfelől annak a szilárd hite, hogy az *egyház mindennek ellenére egy.* Hogy lehet az, hogy a kánon egyfelől a legteljesebb ellentétről ad hírt az ősegyházból, sőt testében egymás mellett őrzi a sokszor egymást kizáró ellentéteket, másfelől meggyőző erővel tesz bizonyosságot az egyház egységéről korszakokon, nemzedékeken keresztül?

A kánonnak és az ősegyház embereinek emeltika a kijelentésnek a titkában és feloldhatatlan dialektikájában rejlik. Isten, amikor kijelentette magát, testet öltött, átadta magát az embernek, „kitette” magát az emberi félreértésnek és az emberi önfejűségnek, az emberi önkénynek. Így lehetséges az, hogy az egy evangéliumot sok evangélium formájában értette meg és hirdette meg az ősegyház, és az egy egyházat sok formában ábrázolta ki már az első keresztyénség is. Azonban Isten mégsem szolgáltatta ki magát teljesen az embernek. A kánon, az írás csak Isten lelke és az egy evangélium által lesz Isten igéjévé. Enélkül betű marad. Ha pedig betű marad, pusztán emberi szellemi mű, az ember újra egyedül marad. A Szentlélek azonban nem az írás, a kánon ellen akar küzdeni, hanem ki akarja Istent jelenteni abban. A kánon nem azonos az evangéliummal, de azzá válhat Isten kegyelméből és ígértéből ott, ahol a hit ajándéka és az engedelmisség készsége jelen van. A kánon nem alapozza meg az egyház egységét, de ahol Krisztusban hívó emberek meghallják az igaz pásztor szavát, ott megszólal az egységet teremtő evangélium. Aki ezt megértette, megértette az egyház nyomorúságát és dicsőségét, egyben az ökumenikus mozgalom bűneit, mulasztásait, de nagy-szerű hivatását és jövődjét is.

Dr. Kocsis Elemér

<sup>31</sup> Alapvető munkák: O. Linton: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932; Jackson—Lake: *The Beginnings of Christianity*, I—V. k. 1920—33; E. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums*,



3. k. 1923; A. Schlatter: Die Geschichte der ersten Christenheit, 1927; H. Lietzmann: Geschichte der alten Kirche, I. k. 1932. 1953<sup>3</sup>; M. Werner: Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941. 1954<sup>2</sup>; C. Schneider: Geistesgeschichte des antiken Christentums, 1—2. 1954; Stauffer: Die Urkirche, Historia Mundi, IV. k. 1956; W. Hartke: Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur apostolischen Kirche. I—II. 1961.

<sup>2</sup> v. ö. Cullmann: Petrus, 1961<sup>2</sup>, 25. kk., 35. kk. — <sup>3</sup> v. ö. E. Meyer, i. m. 270. kk. Lietzmann, i. m. 1953<sup>3</sup>. 62. k. — <sup>4</sup>Lietzmann, i. m. 1963. 62; Stauffer, i. m. 302.

<sup>5</sup> Ez a Zsoltárokban gyakran használt elnevezése a kegyeseknek, egyben a későbbi ebioniták elnevezése is: Epiphanius 30, 17, 2; Origenes: Contra Celsum 2, 1. — <sup>6</sup> Stauffer, i. m. 299.

<sup>7</sup> Az ősegyházi hagyomány szerint Antiochia volt Róma előtt Péter „püspökségének” a helye. A Pseudoclementinák szerint itt állott a „Cathedra Petri”. Ilyen előzményekre hivatkozva nevezte magát Péter harmadik utódja, Ignatius „Szíria püspökének” (Ign Rm 10:71). — <sup>8</sup> Stauffer, i. m. 304.

<sup>9</sup> v. ö. Loewenich: Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert, 1932; Keil: Die Johanneskirche. Forschungen in Ephesos 4/3. 1951; Grundmann: Zeugnis und Gestalt des Johannesevangeliums, 1960.

<sup>10</sup> Eusebius, HE 3, 11, 1; 4, 22, 4. — <sup>11</sup> Stauffer, i. m. 308. — <sup>12</sup> E. Meyer, i. m. 3. k. 267. kk.; Lietzmann, i. m. 1953. 62. k.

<sup>13</sup> Monográfiák: H. J. Schoepps: Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1949; L. Goppelt: Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert (1954).

<sup>14</sup> A mű Harnack, E. Meyer, Lietzmann idevágó munkáira támaszkodva épül fel. Alepvetően lényeges és megbízható forrásokat közöl. Csupán ott tűnik me-

részen újnak, amikor az egyes őskeresztény pártokat ismeretlen nevekhez, vagy eddig más teológiai irányzathoz tartozónak hitt személyekhez kapcsolja. Hatalmas mű, amelynek időre van szüksége, míg érvényre jutnak maradandó értékei a tudományos köztudatban is.

<sup>15</sup> v. ö. Lietzmann, i. m. 53. kk. — <sup>16</sup> Judás Barsabásról részletesen l. Hartke, i. m. 1., 195. kk. 2. 405. kk., 462. kk. — <sup>17</sup> Hartke, i. m. 2., 444. — <sup>18</sup> Stauffer: Die Theologie des NT, 1948,<sup>4</sup> 21. kk. — <sup>19</sup> Hartke, i. m. 2., 420. — <sup>20</sup> Hartke, i. m. 2., 421.

<sup>21</sup> E. Käsemann: „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?”, *Evangelische Theologie*, 1951. H. 1. 17. kk.

<sup>22</sup> H. Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, 1960<sup>3</sup>.

<sup>23</sup> Stauffer: „Agnostos Christos.” Joh 2:24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums”, *Dodd-Festschrift*, 287—299. 1956.

<sup>24</sup> Käsemann, i. m. 14. — <sup>25</sup> Käsemann: „Einheit und Verschiedenheit in der Ekklesieologie (im Kirchenverständnis) des Neuen Testaments.” *Részletes ismertetése az Evang. Pressedienst-ben* 1963. júl. 16. sz. —

<sup>26</sup> U. o. — <sup>27</sup> Käsemann: Begründet der nt. Kanon die Einheit der Kirche? i. h. 16. kk. — <sup>28</sup> Cullmann: Petrus, 78—148. v. ö. Hartke, i. m. 1., 216. — <sup>29</sup> Cullmann, i. m. 87. kk.

<sup>30</sup> v. ö. W. A. Visser't Hooft: Unter einem Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung, 1960. v. ö. H. Schlier: Einheit der Kirche, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1959. III., 750. kk. Visser't Hooft: Neu-Delhi, Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1961. Bericht der Sektion „Einheit” 130. kk. Nissiotis: „Das Wesen der Einheit der Ökumene” *Ökumenische Rundschau*, 1963. 2/3. 75. kk. — <sup>31</sup> Käsemann: Einheit u. Verschiedenheit, i. h. — <sup>32</sup> U. o.

## Az eljövendő „ökumenikus dialógus” tartalmáról

XXIII. János halála után a világ, benne az evangéliumi világ is feszülten várta, hogy mi lesz a sorsuk az elhunyt nagy pápa kezdeményezéseinek; milyen mértékben folytatódik egyháztörténeti jelentőségű békenyilatkozatai, elsősorban a *Pacem in terris* végrehajtása; lesz-e megfelelő folytatásuk a római egyház belső megújítására, ökumenikus kapcsolatainak megindítására irányuló szándékainak? Az új pápa, VI. Pál, koronázási beszéde és rádiónyilatkozata általánosságban arra vallott, hogy folytatni kívánja úttörő elődjének életművét; de az adott helyzetben aligha is mondhatott volna egyebet, hiszen a katolikus egyház népi tömegeinek a közvéleménye is szinte osztatlanul magáévá tette XXIII. János józan, az emberiség valóságos élet-szükségleteivel számoló programját.

VI. Pálnak a három atomhatalom kormányfőjéhez intézett távirata és a világpolitikai eseményről kiadott nyilatkozata sem okozott csalódást a békeszerető közvéleménynek. „Fel kell jegyezni — mondotta —, hogy egy tegnap még megvalósíthatatlannak ítélt megegyezés ma lehetségessé válik: a bizalmatlanság csökken, a lelkek közelednek. Fel kell jegyezni azt is: elismerik annak a szükségét, hogy tiszteletben tartsák és védelmezzék az élet-höz való jogot. A második világháború vége óta először jött létre a népek és nemzetek felelős vezetői között egy, bár korlátozott, de reális egyetértés... A mutatókozó kilátásokat tehát a jóakarató győzelmeként üdvözljük, amely az emberiség mélységeiből emelkedik fel és ellenállhatatlan parancsával a közösségeket találkozásra készíti, amely ma még korlátozott és részleges ugyan, de

holnap már, adja Isten, sokkal átfogóbb és szélesebb lehet”. (*Osservatore Romano*, 1963. júl. 22.)

A pápa nem mulasztotta el hozzátenni, hogy egyháza már XV. Benedek óta „küzd a közös természetes értékek elismeréséért, amelyek erősebbek minden ideológiai és politikai ellentétnél.” Általában úgy látszik, hogy VI. Pál — ellentétben elődjével, aki ihlettségének tudatában a következményekkel keveset törődött — sokkal inkább diplomata, sokkal jobban tekintetbe veszi a Vatikánnak és általában a katolikus egyháznak az enyhüléssel szembenálló erőit is, amelyeket XXIII. János bátor, nem egyszer merész döntései visszavonulásra kényszerítettek ugyan, de korántsem győztek le. Ezek között a bonni katolikus vezetők is — nyomban XXIII. János halála után — ismét „talpra ugrottak”; „A katolikus front az enyhülés ellen” cím alatt az ottani haladó evangéliumi sajtó (*Stimme der Gemeinde*, 1963. szept. 1.) oldalakon át közöl szemelvényeket a nyugatnémet keresztény politikusok és a keresztény-demokrata pártlapok uszító beszédeiből és cikkeiből, amelyekben „cseppet sem zavarja őket, hogy semmibe veszik XXIII. Jánost”. Mi több, egyes nemzeti püspöki konferenciák is kiadtak azóta olyan pásztorleveleket, amelyekben alaposan „megmagyarázzák” a hívőknek az elhunyt pápa békeenciklikáját. Sőt a Német Demokratikus Köztársaságban működő római katolikus püspökök pünköszi konferenciája is XXIII. János pápa főművéről, a békeenciklikáról már olyan tartózkodó hangú pásztorlevélben nyilatkozott, ami igen kevéssé lelkesítheti a katolikus hívők tömegeit (*Herder Korrespondenz*, 1963. aug.

526.). XXIII. Jánosnak inkább azokból a fejtegetéseiből idéznek, amelyek a katolikus egyháznak a természetjogra alapozott igényeit támaszthatják alá a világi kormányzattal szemben és hozzáteszik, hogy szerintük „ezeknek az alapelveknek tiszteletbentartása nélkül nem érhető el a leszerelés és nem fékezhető meg az atomháború veszélye, mert nem lehetséges a feltétlenül szükséges kölcsönös bizalom.” Az enciklika „legfőbb értéke” e püspöki körlevél szerint az volna, hogy „belőle szilárd mértéket kaphatunk a helyes magatartásra nézve azokban az egyes kérdésekben is, amelyeket egy, az egész világnak szóló enciklikában nem lehet tárgyalni.”

Megkezdődik tehát az a folyamat, hogy egyes püspöki karok XXIII. János tanításának éppen a legfontosabb részeit hallgatják el a saját híveik előtt; azokat, amelyek minden fenntartás nélkül, világosan és határozottan elkötelezik őket a béke szolgálatára, a háború megakadályozására. Ugyanakkor az enciklikának az egyházi békemunkát megalapozni kívánó természetleológiai elmélkedéséből fegyvert kovácsolnak a saját hatalmi törekvéseik számára. Legmesszebb a latin-amerikai országok püspökei mennek ebben: pásztorleveleikben máris arra figyelmeztetik híveiket, hogy „a katolikus egyház elvi magatartása az istenellenes kommunizmussal szemben a legkevésbé sem változott meg és a volt pápa feltűnést keltő gesztusai kizárólag a kommunista hatalom területén élő katolikus milliók iránti pásztori gondoskodásnak tulajdoníthatók.” Jellemző, hogy az egység-titkársághoz a jelek szerint eléggé közelálló Herder Korrespondenz kétségét fejezi ki, vajon az efajta dél-amerikai pásztorlevél „valóban feloldhatja-e a lélektani megrázkódtatást” (!) és megakadályozhatja-e XXIII. János enciklikájának „a kommunista propaganda által való kihasználását”, miután Latin-Amerikában „nem történt az olasz választásokhoz hasonló bizonyító kísérlet”. E választások eredménye — a kommunista szavazatok jelentős megnövekedése, a keresztény demokrata párt rovására — eszerint „XXIII. János koncepciójának kudarcát igazolná”. A római egyházban átmenetileg visszacsorított hidegháborús erők így akarják megrontani az elhunyt békepápa megnyilatkozásainak, elsősorban a „*Pacem in terris*”-nek a hitelét a tájékozatlanabb katolikus hívők körében. Reméljük, hogy ez nem fog sikerülni és az új pápa is jó példát mutat majd a római egyházban munkálkodó békeszerető papoknak és hívőknek. A hivatalos nyilatkozatok, amelyek „a modern világgal folytatott pápai dialógus” eddigi epizódjait, J. F. Kennedy elnökkel, U Thant főtitkárral, az alighanem mégis csak távozó Adenauer kancellárral, sőt a hírhedt *Globke* államtitkárral folytatott beszélgetéseit hírül adták, csak semmitmondó általánosságokat tartalmaznak. *Nyikodim* metropolitával folytatott eszmecserejének még a tárgyát sem közölték.

Koronázási beszédében VI. Pál megígérte: „Gondjaink és gondolataink arra fognak irányulni, hogy Isten segítségével teljesen megszilárduljon a béke a népek között, mert az mindenkinek legfontosabb java; ez a béke nemcsak a háborús összeütközéseket és szemben álló táborokat nem engedi meg, amelyeket a fegyverkezési verseny létrehoz, ... ez a béke tevékeny és folyamatos testvéri szeretetet és kölcsönös megbecsülést is követel. Minden embert felhívunk: törekedjék minden erejével az emberiség megmentésére, békében mozdítsa elő az ember

természetes jogait... Megigérjük csendes, de elhatározott közreműködésünket, hogy az egész földkerekség jusson el a béke nagy ajándékának zavartalan élvezetére.”

A zsinat második ülészakának eseményei minden esetre világosabb következtetést engednek majd meg arra nézve, hogy mennyiben szánta rá magát VI. Pál pápa a „*Pacem in terris*” egyértelmű békeparancsának végrehajtására.

#### A második ülészak napirendje

Ismeretes, hogy az új pápa még koronázása előtt bejelentette: a zsinatot folytatják. (A kánonjog szerint joga lett volna a zsinatot *sine die* elnapolni vagy felosztatni is.) E sorok írásakor — pár nappal a második ülészak megnyitása előtt — a római katolikus hírügynökségek már közzétették a napirendre kerülő sémák (javaslatok) címét; tartalmukat még sűrű titok fedi.

Eszerint az első tárgy: *Az egyház*. Róma tehát rászánta magát arra, hogy megfogalmazza a maga hivatalos ecclesiológiáját. Jelenleg még mindig *Bellarmin* bíboros 16. századbeli ellenreformációs egyházfogalma az érvényes tanítás: „Az egyház azon emberek egyesülése, akiket ugyanazon hitvallás, ugyanazon szentségekben való részesedés köt össze a jogszerű pásztornak, különösen Krisztus egyetlen földi helytartójának, a római pápának a vezetése alatt.” A jelenlegi kánonjogi meghatározásnak is ez az alapja. Tény, hogy különösen az utóbbi években számos római katolikus teológus is tarthatatlannak minősítette ezt a Rómát gyakorlatilag elszigetelő álláspontot; de az is tény, hogy a nemrómai egyházak Róma szemében jelenleg sem egyházak, hanem „*sectae acatholicae*” (CIC can. 1605. § 1). Most kiderül majd, hogy mennyire tud Róma elmozdulni Cyprian óta vallott álláspontjáról: „Senkinek sem lehet atyja Isten, akinek nem anyja a (római) egyház” és mennyire tudja „továbbfejleszteni” a IV. Lateráni zsinat híres döntését: „A római egyházon kívül egyáltalán senki sem üdvözülhet.” — Hír szerint az új javaslat négy fejezetből áll: „Az egyház titka”, „Az egyház hierarchikus felépítése és a püspöki hivatal”, „A laikusok”, „A szerzetes rendek.” A javaslat, amelyet az első ülészakon már tárgyaltak, most teljesen átdolgozott formában kerül napirendre.

További tárgy: „*Az isteni kinyilatkoztatás*.” Ottavianiék heves vita után leszavazott javaslatát állítólag ugyancsak „felismerhetetlenségig” átdolgozták Bea bíboros és munkatársai.

Elkészült „*A Boldogságos Szűz Mária az egyház Anyja*” című javaslat is, amelyet mégis külön sémába foglaltak; és tekintetbe vették volna az „ökumenikus szempontokat” is.

„*A püspökök és az egyházmegyék kormányzása*” c. séma volna hivatva kiterjeszteni a nemzeti püspöki konferenciák hatáskörét, a vatikáni Kúria rovására. A Kuria részéről nagy ellenállás várható; tudni kell azt is, hogy a kánonjog megreformálására kinevezett bizottság nagyrészt a Kúria embereiből áll, akik értik a módját, hogy a zsinat által elfogadásra kerülő *elvek* jogszabályba foglalása és ezáltal a *gyakorlatba* való átültetése mennél kevésbé érintse a vatikáni hivatalok hatalmi érdekeit.

„*Az ökumenizmus*” című séma is komoly érdeklődésre tarthat számot, hiszen jelenleg a római katolikus egyház önmagára szűkíti le ezt — a Szent-

írás szerint az egész embervilágot jelentő — fogalmat. Állítólag a tervezet mai iormájában Bea bíboros munkája.

„A klerikusok” c. séma foglalkozik a papság lelki hatalmával, kiképzésével és életmódjával. Ezt „A szerzetes rendek” c. séma egészíti ki.

„A laikus apostolság” c. javaslat kidolgozásába a koordináló bizottság bevonta a laikus szervezetek képviselőit is, akiket az első ülészakon gyakorolt megelőztetésük ekeserített.

„Az — uniált — keleti egyházak” c. javaslat hír szerint tekintetbe veszi a keleti egyháziók kívánóságait.

„A lelkigondozás” c. séma a szerzetes rendek idevágó munkájával és a helyi ordináriusok felügyeleti jogával foglalkozik.

„A házasság sakramentuma” c. sémáról az a hír járja, hogy „nem várható semmi különös eredmény” a egyes házasságok kérdésében. Ismeretes, hogy számos nyugati protestáns vezetőember, köztük az EVT főtitkára ezt a kérdést próbakönek minősítette, amelyen kiderül: mennyire veszi komolyan a Vatikán a saját nyilatkozatait az „elszakadt testvérekhez” fűződő érzelmeit illetően.

„A klérus kiképzéséről” szóló tervezet a papi utánpótlás problémáit, „A misszióról” szóló javaslat a misszionáriusok és a missziói területek különleges helyzetéről szóló szabályokat tárgyalja. „A modern hírközlés” c. javaslatot már az első ülészakon megvitatották.

„Az egyház jelenléte és hatékonysága a mai világban” c. javaslat terve az első ülészakon alakult ki, ez a séma foglalkozik a *Pacem in terris* c. enciklikában felvetett tárgyakkal is, a keresztyén anthropologia, az emberi jogok, az államrend, a gazdasági és társadalmi kapcsolatok, a család, a népesedés, a nemek egyenjogúsága, az egyház és a kultúra viszonya, a szociális kérdés, az igazságos béke, a tolerancia, a leszerelés, a kölcsönös segély rendszere stb. kérdéseivel.

Állítólag a második ülészakot december 4-én be akarják fejezni és jövő évben harmadik ülészakot tartani; ezen tárgyalnák meg az egyház a világban című tervezetet, amelyen még tovább dolgoznak.

#### A római egyház és a lelkiismereti szabadság

Komoly figyelmet érdemel az a kérdés, hogy vajon a zsinat elé kerül-e „a keresztyénység előmozdítására rendelt titkárság” szervezete is a lelkiismereti szabadságról? Bea bíboros, a titkárság elnöke, aki egyúttal — Ottaviani mellett — a teológiai bizottságnak is egyenjogú elnöke, január 13-án keresztyén és nem-keresztyén közösségek képviselői előtt beszédet tartott „A szeretetben gyakorolt igazságkeresés, mint az összhang útja az egyesek és csoportok között” cím alatt (Herder Korrespondenz 1963 márc). Feltűnést keltő előadásában a bíboros épp olyan alapvetőnek minősítette az emberi szabadságot, mint az igazságszeretetet. Kifejtette, hogy „ez a szabadság azt a jogot jelenti, hogy az ember tulajdon lelkiismerete szerint teljesen szabadon döntsön a maga sorsa felett; ebből a szabadságból fakad az embernek az a kötelessége és joga, hogy kövesse a saját lelkiismeretét; ennek a jognak és kötelességnek felel meg az egyeseknek és a társadalomnak az a kötelessége, hogy tiszteletben tartsa ezt a szabadságot és önrendelkezést.” Hozzá fűzte, hogy az egység-titkárság a zsinat elé javaslatot terjeszt ebben a tárgyban.

Ismeretes, hogy a római katolikus egyház mind- eddig határozottan elutasította a lelkiismereti szabadság követelését, azzal az indokolással, hogy „a tévedésnek nincs létjogosultsága”.

A bíboros ezzel szemben kifejti: „a tévedés, mint elvont dolog, nem tekinthető jogalanynak, a tévedő ember azonban igen.” Még a legyőzhetetlenül tévedéshez kötözött embernek is „kétségtelenül joga van arra, hogy ezt az ő függetlenségét mindenki tiszteletben tartsa.” Amikor előadása miatt megtámadták, Bea bíboros annyi engedményt tett támadóinak, hogy „természetesen hallgatólag feltételezi: az erkölcsi törvényt, a közrendet és mások jogait és szabadságát nem veszélyeztetheti valakinek a lelkiismereti szabadsága és ha egy ember téves lelkiismeret alapján fenyegeti mások, vagy a társadalom jogait, akkor meg szabad őt akadályozni szándékának kivételében.” Megmarad azonban az ember joga, hogy „lelkiismeretének ott is engedelmesskedjék, ahol jóvátehetően téved” (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1963 (3).

Érthető, hogy Bea bíboros előadását a világsajtó szenzációként ismertette, hiszen „először történt meg, hogy egy magas állású egyházi méltóság, a pápa környezetéhez tartozó bíboros szinte fentartás nélkül igent mondjon minden ember lelkiismereti szabadságához — olyan igent, amely a katolikus egyház több mint ezeréves tradíciójának fényében forradalmi újításnak tűnik”. Azóta megjelent XXIII. János enciklikája, amely „Katolikusok és nem-katolikusok kapcsolatai gazdasági, társadalmi és politikai téren” című fejezetében ezt írja: „Sohasem szabad összetévesztenünk az elkövetett tévedést és annak elkövetőjét, még abban az esetben sem, amikor vallás-erkölcsi hibáról, vagy ezen a területen az igazságnak meg nem felelő felismerésről van szó. Aki téved, az mindenkor és mindenek előtt elsősorban emberi lény és minden esetben megtartja a maga személyes méltóságát, ezért mindenkor úgy kell őt tekinteni és úgy kell vele bánni, amint az ennek az ő méltóságának megfelel. Egyébként is egyetlen emberből sem vész ki sohasem az a természettől veleszületett képesség, hogy kiszabaduljon a tévedés hálójából és megnyissa lelkét az igazság felismerésére. Ehhez sohasem hiányzik az isteni segítség. Aki életének valamely pillanatában nem bírja a hit világosságát, vagy téves látásokhoz ragaszkodik, esetleg már másnap világosságra juthat és hihet az igazságban. Ezért a különböző kapcsolatok és érintkezések a világi élet területén hívők és hitetlenek között, vagy hívők és olyanok között, akik bizonyos tévedésekhez ragaszkodva nem megfelelő módon hisznek, alkalmul szolgálhatnak arra, hogy az utóbbiak számára megnyissák és elfogadtassák az igazságot.” Ezen az alapon XXIII. János még arra is figyelmeztet, hogy a gazdasági, szociális, kulturális, politikai célokat kitűző történelmi mozgalmakat „nem szabad azonosítani esetleg téves filozófiai doktrináikkal az emberi természetre, az ember eredetére és a világegyetem sorsára vonatkozólag,” mert a doktrinák ugyan változatlanok maradhatnak, de a mozgalmak esetleg igen mély változásokon mehetnek keresztül és különben is pozitív és helyeslésre méltó elemeik is lehetnek abban a mértékben, amelyben igazságos emberi törekvéseket fejeznek ki.

Lehetetlen már az első szempillantásra is észre nem venni az összefüggést Bea bíboros fejtegetései és XXIII. János békeenciklikájának idézett következtetései között, amelyek ugyancsak megütöztetést keltettek az „integralista” körökben. Hiszen

jogilag változatlanul érvényben van az első vatikáni zsinat nyilatkozata a hitről: „Ha valaki azt állítaná, hogy az emberi értelem független, úgy hogy hitének Isten sem parancsolhat: átkozott legyen”. De már XVI. Gergely „Mirari vos” című encyklikájában (1832) „abszurd és téves elvnek, helyesebben örültségnek (deliramentum) minősíti a lelkiismeretszabadság biztosításának követelését, amely „a vallásos közömbösség piszkos forrásából” fakad. Korának tévelygése között IX. Pius is megbélyegzi a vallás- és lelkiismeretszabadság követelését. Azóta a római egyház semmit sem engedett ebből az elvi álláspontjából, amely nagy mértékben vezetett a saját elszigetelődéséhez a többi egyházaktól, a tudományos fejlődéstől, az emberiség haladó törekvéseitől. Annál nagyobb érdeklődéssel várhatjuk, hogy VI. Pál megengedi-e a Bea biboros által bejelentett sémának napirendre tűzését, megszavazza-e azt a zsinat, kihirdeti-e majd a pápa? Valódi eszmecserét folytatni a római egyházzal a lelkiismereti- és vallásszabadság elismerése nélkül aligha lehet, hiszen az a római katolikus teológus, aki valamely, az érvényben lévő dogma által védett tézis rovására akárcsak hallgatólagosan is engedményt tenne, tulajdon lelkiismerete által máris a kiközösítés állapotában kellene hogy tudja magát. Így pedig nehéz tudományos vitát folytatni.

#### *Barth Károly az ökumenikus párbeszédéről*

Való igaz, hogy a világkeresztyénség kérdéseivel foglalkozó protestánsok eddig leginkább abból a szempontból figyeltek a zsinat eseményeire, hogy eredményei milyen mértékben készíthetők Rómát az eddiginél nyitlabb ökumenikus eszmecserére. Barth Károly az Egyházak Világtanácsa folyóiratában (Ecumenical Review 1963. július) ezt a szempontot helyteleníti.

Kifejti, hogy a zsinat a római egyház belső megújulását tűzte ki feladatául, amit persze jelenlegi keresztyén és nem-keresztyén környezetére nézve szeretne megvalósítani. XXIII. János számos nyilatkozatában egyértelműen kijelentette, hogy ő ezt tartja a zsinat céljának, ezért hívta azt össze. Másodlagos, ha nem is mellékes szempontja tehát a római egyháznak, hogy e megújulás által egyúttal a nem-római keresztyénekre is hatásokat gyakoroljon, velük párbeszédbe ereszkedjék. A genfi ökumenikus körök tehát, amelyek kezdettől fogva szinte kizárólag a római egyház és a protestáns ökumenikus törekvések viszonyának szempontjából figyelték a zsinat előkészületeit és lefolyását, téves kiindulópontból értékelték az eseményeket. „Téved, aki azt gondolja, hogy a római egyháznak minden egyébtől független és elsőrendű érdeke e kapcsolatok kezdeményezése és munkálása... A zsinatot nem azért hívták egybe, hogy velünk tárgyaljanak, hanem, hogy jobban megismerjenek bennünket, feltárják előttünk a római egyház igazi lényegét...”

A zsinat első ülészakáról szólva, Barth túlzásnak minősíti ugyan, hogy „a Süddeutsche Zeitung lelkes római levelezője a Szentlélek valóban eleven fűvására beszélt”. (Zárójelben megjegyezzük, hogy Visser 't Hooft, az EVT főtítkára maga is beleesett ugyanebbe a túlzásba, amikor a Világtanács központi bizottságának augusztus 26-án Rochesterben tartott ülésén — az ÖPD 1963. aug. 30. közlése szerint szó szerint — kijelentette: „Mindenek előtt olyan férfiakra van szükségünk, akik... megértik, hogy a Szentlélek munkálkodik a római katolikus egyház új önvizsgálatában és önkorrektúrájában...”)

De egy földcsuszamlás, ami Barth szerint megindult a római egyházban, minden esetre megérdemli a figyelmünket. Felsorolja a katolikus bibliamozgalom, az ezegéták közti vita, az írás és hagyomány kérdésében kibontakozott küzdelem (Theol Szemle 1962. 341. kk.), a liturgikus mozgalom fejleményeit és felteszi a kérdést, vajon „nem lépett-e Krisztus újra a római katolikus teológusok gondolkodásának középpontjába, a Mária dogmák lehangoló fejlődése ellenére is?” Hivatkozik arra is, hogy a tridentin tanítással szemben egyes római teológusok meglepő tanításokat közöltek a megigazulásról, a hit és a cselekedetek viszonyáról és gyülekezeteinkben sokfelé komolyan folyik az igehirdetés. Hangsúlyozza ugyan Barth, hogy *könnyen lehetséges még mindezeknek az öröndetes jelenségeknek az eltorlaszolódása, sőt az irányváltoztatás is*, hiszen a mariológiai dogma még mindig változatlanul megvan, visszavonásáról még részlegesen sincs szó, érvényben van a csalatkozhatatlanság dogmája is, különben is „Róma rugalmasan tud hangsúlyozni, vagy nem hangsúlyozni korábbi döntéseket.” Mielőtt tehát véglegesen ítéletet alkotnánk a való helyzetéről, meg kell várnunk, hogy mi lesz az előbb említett mozgalmak sorsa.

Annyit Barth máris megállapíthatónak tart, hogy „egy reform kezdetei láthatóvá váltak” a római egyházban. Ez a tény *megkérdézi a protestantizmust: mozgásba jött-e valami nálunk is* éppen a Rómában megkezdődött mozgásra való tekintettel? Vajon úgy élünk-e mi, mint *ecclesiae semper reformandae*? Nincsenek-e nálunk túlságosan nagy számmal botránkozató mozgások, amelyek semmilyen haladást nem mutatnak?! Rámutat Barth a németországi Evangéliumi Egyház „lelki paralízisére”, amely csakhamar újra elkezdődött, a Hitler-ellenes egyházi harc idején támadt rövid ébredés után, „úgy, hogy ott most — ellentétben a római helyzettel! — a haladó elemek vannak kisebbségben és kénytelenek hátukat a falnak vetni!” Felemlíti Dániát, ahol Grundwignak sokkal nagyobb a befolyása, mint Kierkegaardnak: az amerikai egyházat, amely „képtelen megfelelő választ adni a faji kérdés által támasztott követelményre”; megemlíti, hogy a Holland Református Egyház bátor nyilatkozata az atomfegyverkezés ellen elszigetelt, öröndetes kivétel maradt, ahelyett, hogy valamennyi egyház nyilatkozatává lett volna. „Mit szólunk — kérdezi tovább — a Svájci Református Egyházhoz, amely erőteljesen kitért annak a tábori lelkésznek a problémája elől, akit éppen az atomfegyverkezés kérdésében tanúsított magatartása miatt megrendszabályoztak?” Figyelmeztet, hogy a nyugati egyházak közgyűléseinek, a német Kirchentagoknak, az Evangéliumi Akadémiáknak óriási anyagából nem lehet ellenkező példákat felhozni. Mindezek alapján megkérdézi: „Nincsenek-e nem római, sőt protestáns Ottavianik (kicsik és nagyok, konfesszionalisták és liberálisok, püspökiek és zsinat-presbiteriek, örök optimisták és örök tragikusok)? S nem éppen ezek határozzák-e meg bizonyos mértékben mindenütt a nem-római egyházak jellegét? De ha így van, ugyan milyen tárgyról és milyen nyelven javasoljuk mi azokat a vitákat, amelyekben a római katolikusokkal kapcsolatban reménykedtünk?”

Öszintén megvallja Barth professzor, hogy zavarja egy probléma: „hogyan festenének a dolgok, ha Róma — anélkül hogy megszűnne Róma lenni — egy napon egyszerűen utólréne és túlszárnyalna bennünket, ami az evangélium Igéje és Lelke által való megújulást” illeti? Hibáztatja önelégültségün-

ket és rámutat: „Amszterdamban, Evanstonban és Új Delhiben bizonyára mar sok helyes és iontos dolgot elmondtak, szerencsére olyat is, ami bantó volt némely fül számára; és nem XXIII. János hűsvéti enciklikájában hangzott el először a tanítás az emberi jogokról, a faji problémákról, a kisebbségekről, a menekültekről, a gyarmatosításról, az Egyesült Nemzetek feladatáról, az általános és az atomleszerelésről. *De miért tett Róma szava sokkal nagyobb benyomást, mint Genf a világra*, beleértve a Pravda szerkesztőjét éppúgy, mint a Bas.er Nationalzeitungét? Vajon csak azért-e, mert Rómát nyilván nagyobb történelmi és politikai dicsfény övezi? Vajon nem azért is, mivel az enciklikában ezekről a kérdésekről nemcsak szó volt, hanem az *proklamáció* is; a keresztyénség és a világ az enciklikában nemcsak tanítást, hanem *fenntartás nélküli, elkötelező felhívást* is kapott a legfőbb tekintélyre való hivatkozással, nemcsak intés és tanács hangzott el, hanem *utasítás* is, egyszóval az *enciklikának sokkal inkább volt üzenet jellege, mint a mi korábbi ökumenikus nyilatkozatainknak!*... Éppen ezért tartok attól, hogy... döntő jelenkorunkban messze lemaradhatunk a dinamikusan megújuló pápas egyház mögött. *Vajon tanúi leszünk-e még annak is, hogy Róma a nyugat-keleti konfliktus kérdésében is előbb foglal el keresztyén, tehát szabadabb, és a világbékére nézve gyümölcsözőbb álláspontot, mint mi?* Nem akarom túlbecsülni ezt az enciklikát, ezért nem állítom, hogy már ennyire jutottunk. De azt gondolom, hogy alaposan újra át kell gondolnunk a kérdést, mivel az egész vonalon a helyzetek és szerepek veszedelmes cseréje mutatkozik, amelynek fényében szükségképpen érdeklenné válnak a mi jogosult bírázataink Máriáról és a csalatkozhatatlanságról... Nem kellene-e a Világtanácsnak alkalmat adni arra, hogy óvatos, de erős seprővel seperjük el a port a saját egyházunk portája előtt?...”

Valóban Barth Károly kérdései úgy szólítják meg az Egyházak Világtanácsát és tagegyházait, benne a mieinket is, hogy kérdései elől nem lehet kitérni. Riasztó példait ő a nyugati egyházak életéből meríti és így minket az a kísértés fenyegethet, hogy a magunk részéről megmaradjunk az általa kárhozottatott önelégültségben, hiszen hivatkozhatunk egyházainknak mind a békéért való küzdelemben el-

hangzott szép nyilatkozataira, mind a társadalmi megújulásban forradalmi lendülettel előrenyúló népünk szolgálatában vitt szerepére. Igen helytelen volna azonban, ha így egyedül a nyugati egyházakra hárítanánk át a felelet kötelezettségét Barth Károly kérdéseire. Legyen elég ezúttal csak 1956-ra, az egyházi lázadásra és arra a szánalmasan erőltetett folyamatra emlékeztetni, amelynek során ezt a bűncselekményt „fejszámoltuk”.

Barth — a megújulás bizonyosságaként — azt kéri számon a nyugati egyházaktól, hogy mit tesznek az emberiség békéjéért, haladásáért, a gyötrő társadalmi kérdések megoldásáért, egy olyan világban, ahol ezeknek az egyházaknak nagyrészt a hidegháborús erők befolyását tükröző kormányzatokkal szemben kellene szolgálniuk a jó emberi ügyeket. Ott sokszor üldözés jár azért, míg nálunk elismerés és kitüntetés. De vajon mi — a szolgálat hűségében, önzetlenségében, tisztaságában — már elmondhatjuk a nyugati egyházaknak, meg a velünk együtt élő római katolikusoknak, hogy „legyetek a mi követőink”? A mi feladatunk: paradigmaként élni az evangéliumi egyház életét egy olyan társadalmi rendben, amely előbb-utóbb az egész emberiség rendje lesz — elégedettek lehetünk-e önmagunkkal azért a bizonyágtételért, amellyel ezen a felfedező úton-járásban a világkeresztyénségnek szolgálunk?

Az ökumenikus eszmecsere aligha lesz valami látványos hitvita, középkori módra, és nem lesz valami közös népünnepély sem, ökörsütéssel és füzértáncsal. Kemény versengés lesz, mint a békés együttélés általában, az élet valóságának mezején, ahol a pálmát a nagyobb igazság, a tisztább emberiség, tehát a teljesebb evangélium viszi el. Erre kell magunkat felkészítenünk a saját szüntelen megújulásunk által, amelynek megragadható mértéke a béke és a szocialista építés ügyének jobb, nagyobb, erkölcsösebb, becsületesebb szolgálata. Egyszerűbb, tisztább, szeretetben példásabb élet által tudunk csak vonzóbb egyházat felmutatni mind a hazai katolikusok, mind a külföldi keresztyének számára. Bármilyen legyen is a vatikáni zsinat eredménye, bármit hozzon is az ökumenikus eszmecsere, erőinknek *ilyen* belső megújulásra való összpontosítása nem lesz haszontalan erőfeszítés.

Dr. Kádár Imre

## Credo ecclesiam catholicam

Napjainkban az ökumenikus eszmecsereekben egyre több szó esik az egység mellett az egyháznak az Apostoli Hitvallásban és az ún. Niceai—Konstantinápolyi Hitvallásban vallott másik tulajdonságáról is: az egyház *katholicitásáról*. Ebben a párbeszédben Ökumenikus Tanácsunk tanulmányi munkaközössége útján részt vesznek egyházaink is.

I. *Az egyház katholicitásának kérdése korunk ökumenikus párbeszédében.*

1. A legújabbkori ökumenikus mozgalom megindulása óta, de különösképpen azóta, hogy az ökumenikus párbeszéd egyre szélesebb körűvé vált, e párbeszédnek állandó jellegű tárgya volt az ekkleziológia kérdése: mi a dialógust folytató felek igemegértése szerint az egyház, mi létének értelme, küldetésének tartalma. A Faith and Order mozgalom valamennyi eddigi világkonferenciája (Lausanne, 1927; Edinburgh, 1937; Lund, 1952)

napirendjén kiemelt helyen szerepelt az egyház kérdése s a közelmúltban tartott negyedik világkonferenciáján is (Montreal, 1963. júl 12—26.) ez a kérdés állott a középpontban. Nem véletlen dolog ez. Az ökumenikus törekvések éppen abból a fájdalmas tapasztalásból születtek, hogy a Szentírásnak az egyházzal szóló tanítása és az egyháznak a világban való gyakorlati megvalósulása között mélyreható és elszomorító különbség van. Ez a „különbség” gyakorlatilag abban van, hogy nem egy, hanem „több”, „sok” egyházzal találkozik a világ.

A nagy egyházszakadás után csaknem nyolc és fél évszázad múlva megindult ökumenikus párbeszéd sok-sok gyermekbetegséggel küszködött s több mint fél évszázad után, ma is elég gyakran jelentkeznek rajta betegségi tünetek. Csak egyre hívom fel a figyelmet: évtizedek során át az egyházzal szóló párbeszéd nem arról folyt, hogy *mit*

*mond Isten Kijelentése az egyházzól, hanem arról, hogy mit mondanak az egyes egyházak önmagukról, — az egyházzól.*

Anders NYGREN az ökumenikus párbeszédnek három stádiumát különbözteti meg.<sup>1</sup> Az elsőre az entuziazmus volt a jellemző, Az ökumenikus tudatra ébredt egyházi férfiak úgy gondolták, hogy az egyház óhajtott egysége már azzal is elérhető, ha a különböző „egyházak” testvéri szeretetben találkoznak egymással. E felfogás a kompromisszumra és szinkretizmusra való hajlandóság veszedelmét rejtegette magában. A második stádiumot, amely Nygren szerint „szükségszerű átmeneti stádium” volt, az egyes egyházak hitvallásos tudatának megelevenedése jellemezte s az a törekvés, hogy egymás igeértelmezését megismerjék. Az amsterdami világggyűlés után azonban egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az ökumenikus eszmecserének nem lehet csupán „ennyi” a végső célja. A harmadik stádium a lundi konferenciái előkészületekkel vette kezdetét s ez az addigi ökumenikus program gyökeres megváltozását jelenti, amennyiben az egyházak most már „bibliai alapon” folytatnak párbeszédet egymással „Krisztus és az egyházak” kérdéséről.

Szívükből örülünk minden e téren mutatkozó öröndetes jelnek. Azonban úgy érezzük, hogy e stádium jelenségeinek vizsgálata és elemzése a jellemzés megfogalmazásánál nagyobb óvatosságra int bennünket. Azért mi szívesebben fogalmazzuk így a Nygren-tételt: Lund óta az egyházak fokozottabban arra törekszenek, hogy bibliai alapon folytassanak párbeszédet egymással. Ez az óvatosság — úgy hiszem — segít felismerni az ökumenikus párbeszédben ma jelentkező kísértéseket is. Ezek közül csak kettőre hadd hívjam fel itt a figyelmet.

Az egyik kísértést egy úgynevezett „ökumenikus teológia” kimunkálására irányuló törekvésekben látom. Az az érzésem, hogy egy ilyen törekvés megint csak másodlagossá teheti a „bibliai alapon” való találkozás vágyát és igénjét s talán még jobban magában rejti a kompromisszumra és a szinkretizmusra való hajlandóság veszedelmét, mint az első stádium entuziazmusa. A néhány évtizede minden korábbi hibájával együtt újra megelevenedett, sőt római katolikus teológusok részéről új taktikai fogásokkal is gyarapított ún. „Kontrovers-theologie” könnyen eshetik abba a kísértésbe, hogy „Kompromissz-theologie”-vé váljék. A római egyház — legalábbis jelenleg — hittételeit egyáltalán nem hajlandó vitássá tenni; nem kétséges, hogy ebben az esetben a kompromisszum protestáns részről teljes feladást jelentene, s legfeljebb az ún. „új teológia” képviselői gondolnak szinkretizmusra.

A másik kísértést pedig abban a szándékban látom, amely a „bibliai alap” hangsúlyozásával olyan tendenciát kíván takargatni, hogy az egymással párbeszédet folytató egyházak figyelmüket egyoldalúan teoretikus síkra irányítsák s ezáltal az egyházakat mintegy semlegesítsék, közönyössé tegyék az embervilág életének ma jelentkező súlyos kérdései iránt.<sup>2</sup>

Az egyházak ma — Visser 't Hooft szavaival élve — valóban „in einer Zeitalter ökumenischer Mobilmachung” élnek.<sup>3</sup> E szakaszban nyilván szaporodnak a kísértések is. Eppen ezért mi az egyház kérdésével bibliai alapon való ökumenikus foglalkozáson az Isten igazságának és akaratának való szívbéli engedelmesség feltétele alatt folytatott ökumenikus párbeszédet értjük. És ez végső

szoron mindenképp az igazságra elvezérlő és a Krisztus engedelmes követésére megszentéllő Szentlélekért való buzgó, közös imádság ügye, amiképpen az egész ökumenikus mozgalom is az. Nem véletlen és érltetett sorrendi kérdés az, hogy az említett két közös hitvallásunkban e vallomásunkat: hiszek egy, katolikus anyaszentegyházát, közvetlenül a Szentlélek Istenbe vetett hitünk megvallása előzi meg.

2. Kétségtelenül új lendületet adott az egyház kérdésével való ökumenikus foglalkozásnak a második Vatikáni Zsinat is, amelynek skémái között az egyházzól szóló római tanítás megfogalmazása is szerepel. A római egyházban a legutóbbi években, de különösképpen a zsinat első periódusa folyamán megindult folyamat sokakban felkeltette a reményt: hátha hajlandó lesz a római egyház bekapcsolódni abba az ökumenikus párbeszédbe, amely a protestáns és az ortodox egyházak többsége között már több mint fél évszázada folyik s amelytől mindeddig a római egyház mereven elzárkózott. Olyan nagynevű teológusok is, mint Barth Károly<sup>4</sup> és Cullmann Oszkár,<sup>5</sup> a teológus legteljesebb felelősségével mérlegelve a helyzetet és a lehetőségeket, öröndetes s az első, igen fontos lépésnek tekintenek a római egyháznak az ökumenikus párbeszédre való hajlandóságát. Nem kétséges, hogy mindketten bibliai alapon folytatott párbeszédre gondolnak s egyáltalán nem arra, hogy a reformáció egyházzai mondjanak le a Szentlélek Istentől kapott világosságról. Egy ilyen párbeszédnek azonban római katolikus részről ma még rendkívül sok és nehezen leküzdhető akadály van, főként amaz egyházak viszonylatában, amelyek hűségesek kívánnak maradni a „sola scriptura” reformátori igazsághoz.<sup>6</sup>

3. Mondottuk, hogy az egyházzól szóló ökumenikus párbeszédnek már története van. Témánkra szorítkozva csupán egy rövid történeti kitekintéssel szeretnők érzékeltetni az előbbi állítás jogosultságát.

a) Az egyház katolicitásának kérdése a XX. század különböző ökumenikus mozgalmaiban általában két síkban vetődött fel az ekkleziológia körén belül: gyakorlati és elvi síkban. Nemcsak e téma tekintetében, de általánosan is az volt a jellemző a századunk első három évtizedében a két nagy ökumenikus mozgalomra: a Life and Work-re és a Faith and Order-re, hogy az előbbi gyakorlati, az utóbbi pedig elméleti módon igyekezett foglalkozni az egyházakat közösen érdeklő kérdésekkel. De a Life and Work mozgalom sem kerülhette ki azt, hogy előkészítő tanulmányaiban és konferenciáin az egyház kérdésével teológiailag is ne foglalkozzék, s a Faith and Order mozgalom sem térhetett ki a gyakorlati kérdésekkel, az egyház feladatának elemzésével való foglalkozás elől. Nem véletlen az, hogy ennek a két mozgalomnak az útja egymásba torkollott.

b) A Life and Work létrehívói és buzgó munkásai, közülük elsősorban Nathan Söderblom, gyakorlati oldalról igyekeztek megközelíteni a kérdést s az egyház katolicitásának kvantitatív értelméből indulva ki, az egyháznak egyetemes, az egész világon való elterjedését, a nemzetek életében társadalmi és kulturális téren betöltött szerepét tartva szem előtt, az emberiség egészéért hordozandó egyetemes felelősség gyakorlását értették az egyház katolicitásán, amely gyakorlatilag úgy valósul meg, hogy a különböző hitvallású egyházak testvéri szeretetben találkoznak egymással. Eppen ezért a katolicitás helyett általában az „uni-

verzalitás" fogalmát használták. Anélkül, hogy a mozgalom tanulmányaiban a katolicitás tartalmi taglalásába mélyebben belebocsátkozott volna, következetesen használta jelzőként a fogalmat mindhárom nagy történeti egyháztípusra s „római”, „görög”, „protestáns” katolikus egyházakról beszélt.<sup>7</sup> A kor általános teológiai helyzetképét figyelembe véve szinte természetesnek kell vennünk azt, amire e mozgalom tanulmányi anyagának elmélyült vizsgálata fényt derít, hogy ti. e kétségtelenül jó szándékkal telített és a keresztyén egyházak életében a szolgálatra ébresztés döntő fordulát jelentő törekvést a Corpus Christianum szemlélete hatotta át még akkor is, amikor pedig az egyház múltjában elkövetett mulasztások miatt már igen élesen jelentkeztek Isten ítéletének jelei az egyházon.

c) Nathan Söderblom a Die Eiche 1919 júliusi számában felveti egy „az egész keresztyénséget képviselő ecumenical council, egy ökumenikus egyháztanács” megalakításának gondolatát. Ennek az lenne a feladata, hogy az egész keresztyénség nevében nyilatkozzék meg az emberiség vallásos, erkölcsi és szociális kérdéseiben. A cikk címében a katolicitásnak egy, eladdig ilyen megfogalmazásban nem használt, új értelmezése szerepel: az *evangéliumi katolicitás*. Arra a kérdésre: vajon csak a római egyház szervezetében valósulhat-e meg az egyház katolicitása? — határozott nemmel felel s a megoldást az „evangéliumi katolicitás”-ben látja. Kifejti, hogy evangéliumin az egyház olyan katolicitását érti, „amely békén hagyja az egyes vallások közösségeket hitvallásaikkal és szervezeteikkel, amely azonban a lelki egységet szolgálja és erősíti ama meg gondolás alapián, hogy minden egyes keresztyén csoportnak a közös hitbeli örökségben van a sajátos kegyelmi ajándéka, hozzájárulása az istentisztelethez, az élet és a jövő eszményeihez. Egy ilyen evangéliumi katolicitás kényszerítő erővel közeledik marától, ha csak a szétszakadozottság nem fog menthetetlen erőtlenséget okozni.”<sup>8</sup>

Söderblomnak ez az elgondolása kétségtelenül rányomta bélyegét az ökumenikus párbeszéd Nygren által jellemzett első stádiumára és előrelendítően hatott annak ellenére, hogy XV. Benedek pápa mindkét ökumenikus mozgalom meghívását „udvariánosan” visszautasította. De nagy hatást gyakorolt a reform-katolicizmus és még inkább az ún. „új teológia” képviselőire is, akiknek munkáiban szinte a legújabb időkig felfedezhetők e hatás nyomai. Nem csoda, ha a Söderblom gondolatát épen a római katolikus vallástörténésznek indult Friedrich Heiler<sup>9</sup> fejlesztette tovább. Heiler igen éles kritikát gyakorol a római egyház papalizmusa és kurializmusa felett s határozottan tiltakozik a „katolicizmus”-nak a rómaival való azonosítása ellen. Kritikai álláspontja lényegében megegyezik a római egyházból az első vatikáni zsinaton kivált ókatolikus egyházzal, azonban teológiai és gyakorlati síkon egyaránt tovább is megy annál. Heilernek és a nevével összeforrott Una Sancta<sup>10</sup> mozgalomnak a munkássága az ökumenikus párbeszéd jelenlegi szakaszában több ponton igen aktuális kérdéseket érint épen a kapcsolat-felvetél, a párbeszéd megindulásának lehetősége tekintetében. Heiler abból indul ki, hogy a katolicizmus lényegéhez hozzátartozik az univerzalizmus. „Ez azonban olyan katolicitás — mondja —, amelynek semmi dolga a szokványos vulgáris katolicizmussal, még kevésbé a szektásan korlátolt, szeretetlen és hataloméhez romanizmussal, amely

befészkelte magát az egyetemes egyházba s kiszípolozza annak vérét.”<sup>11</sup> Ez a katolicitás az egy szélsőségre, a hamisítatlan, tiszta Evangéliumra való koncentrációt jelenti. Svédországban 1919-ben tartott egyik előadásában<sup>12</sup> így határozta meg az evangéliumi katolicitás lényegét: az evangéliumi katolikus egyház az „deren Seele evangelisch und deren Leib katholisch ist”. Hangsúlyozza, hogy az evangéliumi katolicitás fogalma nála nem valamilyen „hochkirchliches Reformprogramm”-ot jelent, az ő személyes álláspontja ez csupán, amelyet nem aldozhat fel sem Rómának, sem egy exkluzív protestantizmusnak.

Azért tartottam szükségesnek kissé részletesebben foglalkozni az evangéliumi katolicitás gondolatának felvetődésével, mert a Heilerhez és az Una Sancta mozgalomhoz közelálló protestáns teológusoknak az utóbbi évek során e témáról szóló munkáiban igen gyakran találkozunk ezzel a kifejezéssel s protestáns teológusok körében igen tekintélyes képviselői is vannak az evangéliumi katolicitás gondolatának.<sup>13</sup>

d) A század első harmadának másik nagy ökumenikus mozgalma, a Faith and Order első három konferenciáján rendkívül óvatosan nyúlt hozzá az egyház tulajdonságainak kérdéséhez. Nyilvánvalóan több ok is közrejátszott ebben, de úgy látom, hogy kettő minden bizonnyal. Egyfelől egy bizonyos taktikai megfontolás a római egyház iránt, tekintettel arra, hogy ez az egyház kizárólag magára vonatkoztatja, magának igényli a katolikus jelzőt. Sikertelen próbálkozások után sem akarták „egyből” útját vágni annak, hogy a római egyház is bekapcsolódjék a párbeszédbe. Másfelől viszont egy, abból a tényből eredő megfontolás, hogy a katolicitás kérdése kvalitatív értelme szerint elkerülhetetlenül az „igaz egyház” kérdését vetette volna fel az egymással párbeszédet folytató egyházak között s a reformáció századának e téren folytatott vitáiból okulva, nem sok eredményt látták volna a párbeszéd kezdeti szakaszaiban egy ilyen vitának.

aa) Mindennek ellenére egyáltalán nem mondhatjuk, hogy e mozgalom teljesen megkerülte az egyház tulajdonságaival s közelebről katolicitásával való teológiai síkú párbeszédet. A lausannei konferencia foglalkozott az egyház lényegével, azonban mind az előkészítő anyag, mind az előadások és hozzászólások döntő súllyal az egyház *egységére* összpontosították a figyelmet s így a konferencia által elfogadott és az egyházaknak tanulmányozásra megküldött munkálatban<sup>14</sup> hitvallásszerű rövidséggel mindössze ennyi szerepel témánkkal kapcsolatban: „Amint egy a Krisztus és Benne egy élet van, és egy a Szentlélek, Aki minden igazságra elvezérel, úgy csak *egy* szent, *katolikus* és apostoli egyház van és lehet”.<sup>15</sup> A katolicitás tehát, mint az egyház tulajdonsága, csak egyoldalúan kvantitatív értelemben jut szóhoz a dialógusban álló felek között s ennek ellenére közvetve ugyan, de mégis szó esik a kvalitatív értelméről is, amikor például a munkálat felsorolja azokat a tulajdonságokat, amikről az emberek a földi egyházat megismerhetik, vagy amikor „Az egyház üzenete a világhoz: az Evangélium” téma előterjesztésében az egyház egyetemes küldetéséről és felelősségéről beszél.<sup>16</sup>

bb) Lényegében ez a hitvallásszerű rövidség a jellemző az egyház katolicitásával való foglalkozásra az edinburghi konferencián is. Az egyház tulajdonságai közül itt is az egység állott a meg-

beszélés előterében, de „A Krisztus egyháza és az Isten Igéje” témával foglalkozó jelentés ezzel a mondattal kezdődik: „Közösen valljuk a szent katolikus egyházbán való hitet” — az *ilyennek* valót egyház természetének tartalmi taglalásába is bocsátkozik. A szent katolikus egyház a Krisztus teste. Krisztus az egy Szentlélek ereje által van jelen testében, az egyházban s e jelenléte állandó, az egyház létrehívásától a világ végezetéig tartó. Noha a dialógust folytató egyházak álláspontjában hangsúly-eltolódások mutatkoztak, mégis egyetértően fogalmazhatta meg e jelentés, hogy Krisztusnak az egyházban való jelenléte az igehirdetésben, a sákramentumok kiszolgáltatásában, a Krisztus nevében felajánlott imádságban s az Ő nevééről való bizonyágtételre képessé tevő megújulásban valóságos és ható.<sup>17</sup>

Annak ellenére, hogy az egyház katolicitásának értelme nem volt vitatémája ennek a konferenciának, az említett rövid utalást is igen jelentősnek kell tartanunk a továbbiakra nézve. Az a tény, hogy az egyház kérdésével foglalkozó tanulmányi bizottság, miközben az egyház egységének azokat a bibliai vonásait kereste, melyekben a párbeszédet folytató felek egyetértenek, közös hitként és együtt vallotta az egyház másik két attribútumát: a sancta-t és a catholica-t. A kérdéssel való foglalkozásnak e módja egyfelől eszméletetett arra, hogy az egyház egységének kérdéséről nem lehet termékeny módon teológiai vitát folytatni annak többi, hitvallásbeli attribútumaitól függetlenül és elvonatkoztatottan. (S meg kell állapítanunk, hogy az egyházzal szemben a párbeszédnek eladdig éppen az volt az egyik legnagyobb hibája, hogy vagy a katolicitásra, vagy az egységre koncentrálna figyelmét, megkerülte a másik három attribútumot. Pedig minden egyháznak tudnia kellett volna — vagy talán nagvon is tudta —, hogy az egyházak között az ekkleziológia területén éppen ez attribútumok körül jelentkeznek a legsúlyosabb ellentétek.) Másfelől ráirányította a figyelmet arra az igen lényeges összefüggésre, amely az egyház szentsége és katolicitása között, éppen Krisztusnak a főpapi imában mondott szavai értelmében, fennáll (János 17:6 kk., különösen is a 16–18 versei mutatják ezt az összefüggést: az Isten által elhívottak, a „nem e világból valók”, az Isten igazságával megszenteltek és a Krisztus megváltó művének eszközeként e világba küldöttek közössége (szent — katolikus) az egy-*apostoli* egyház.)

cc) Adós maradt az igazi „katolikum” világos megfogalmazásával az 1952-ben Lundban tartott harmadik Faith and Order világkongerencia is.<sup>18</sup> Ez a konferencia új módszert kívánt bevezetni az ökumenikus párbeszédben. Nem elégedett meg azszal, hogy csupán konstataálja az egyes egyházak ekkleziológiai álláspontját, hanem e különböző álláspontokat bibliai alapon folytatott párbeszéd útján kölcsönösen vizsgálni kívánta és meg akarta kísérelni, hogy a közös hitbeli örökség alapján közelítse azokat egymáshoz.<sup>19</sup> Új szint és intenzitást adott az egyház kérdésével való ökumenikus foglalkozásnak az is, hogy Lundban a krisztológiába beágyazottan kívántak foglalkozni az ekkleziológiával.<sup>20</sup> Ezt az örömdetes jelenséget azonban beárnyékolta a régi kísértés, hogy az egyház egységének célját elszigetelt feladatként kezeljék s az ellentétes álláspontokat valamiképpen szintézisbe fogják. Az ilyen kísérletek pedig akarva-akaratlanul romanizáló törekvésekké válnak s éppen az egyház katolicitásának értelmezése szempontjából is legvitatottabb területeken: a Szentírás és

a tradíció(k) viszonyának, az egyház kontinuitásának és az apostolica successiónak az értelmezésénél a várakozó és eleddig merev állásponton levő római egyház malmára hajtják a vizet. Egyházunk tanulmányi hozzájárulásában figyelmeztett erre a veszedelmes kísértésre. „Mindent meg kell tennünk a tiszta katolicitás megértése, sőt megélése érdekében, hiszen ebben van a Krisztus egyházának az egyházakban való egysége — mondja a teológiai bizottságunk jelentése. Azonban óvakodnunk kell az egyház katolicitása iránti engedelmség ürügye alatt minden egyházi »hatalom« és egyházak feletti »tekintély« igénylésétől és kiépítésétől.”<sup>21</sup> Helyén mondott szó volt ez, mert voltak, akik erőteljesen igyekeztek hangot adni egy organizációs egységigénynek, de azért is, mert mindenféle romanizáló tendencia végső soron valamiféle „egyházi hatalom” és „egyházak feletti tekintély” rejtett igényéből, óhajából táplálkozik.

Szükségesnek tartottam mindezt rámutatni azért is, hogy világosabban megértsük: mi lehet a magyarázata annak, hogy „Az egyház természeté”-ről szóló tanulmányi anyag, amelyet a konferencia elfogadott és a tagegyházaknak megküldött, nem szentel elegendő teret az egyház katolicitása értelmezésének. Témánk szempontjából érdemes figyelni az említett tanulmányi anyag ama részére, amely Krisztusnak egyházával való egységét vizsgálva megállapítja: „az egyház folyamatos léte abban a tényben van, hogy a Feje Krisztus, és ennek következtében csak *egy* szent, katolikus és apostoli egyház van.”<sup>22</sup> Egyetértően hangsúlyozzák a dialógust folytató felek a Fő és a tagok szolidaritását, de ugyanakkor azt is, hogy a Fő szuverén Ura is a Krisztus teste tagjainak. A mód tekintetében azonban, ahogyan a tagok a Főben részesednek, hangsúly-eltolódások vannak, mert egyes egyházak a Krisztus plérómájában való teljes részesedést az Ő dicsőségés visszajövelelekor várják, míg mások azt vallják, hogy az egyház már most részes az Ő teljességében. Az egyház katolicitásának értelmezésénél komolyan figyelembe kell venni ezt a két álláspontot. Különbségek mutatkoztak „a Krisztusban való egységünknek a látható szent, katolikus és apostoli egyházhoz való viszonya értelmezésében” is. Mindazonáltal egyetértően állapítja meg a tanulmányi anyag, hogy „nem két egyház van, amelyek közül az egyik látható és a másik láthatatlan, hanem csak egy egyház, amelynek a földön láthatónak kell lennie.”<sup>23</sup>

dd) A lund kongerencia által a Faith and Order negyedik világkongerenciájára kitűzött fő témák egyike ez volt: Krisztus és az egyház. E világkongerencia ez év júliusában volt Montreálban. A dolgozat írásakor — sajnos — a montreáli anyag még nem állhatott rendelkezésemre. Az előkészítő tanulmányi anyagot viszont,<sup>24</sup> amelyet alig két hónappal a világgyűlés előtt publikáltak, már tanulmányozhattam. Nem lenne ildomos dolog e konferencia eredményének és tanulmányi anyagának elemzésébe bocsátkozni a teljes anyag ismerete nélkül, csupán a nemzetközi egyházi sajtó híradásaira támaszkodva. Az előkészítő tanulmányi anyaggal kapcsolatban azonban szeretnék néhány rövid megjegyzést tenni.

Az egyik megjegyzésem inkább formai jellegű, de a tartalmat is érinti. Dr. Pákozdy László egyik tanulmányában<sup>25</sup> bírálta a Faith and Ordernek azt az eljárását, hogy a világgyűlés előkészítő tanulmányi anyagát nem bocsátotta idejében a tagegyházak rendelkezésére s ugyanakkor Paul



Minearnak, a genfi tanulmányi osztály vezetőjének, előzetes tájékoztatónak szánt cikkében<sup>26</sup> közölt szemelvények alapján több vonatkozásban is aggodalmát fejezte ki a tanulmányi anyaggal kapcsolatban. Azóta megérkezett a tanulmányi anyag, tartalma az aggodalmakat igazolta. Paul Minear a jelzett cikkben azt mondja, hogy csaknem valamennyi stúdióban különös hangsúllyal jut szóhoz az egyház katolicitása iránti érdeklődés. Azonban ő maga állapítja meg, hogy e fogalomnak, melynél „kevés vitatottabb és áttekinthetlenebb” van, a közös, egyetértő értelmezése tekintetében óriási nehézségek vannak. Úgy látszik — mondja —, hogy „azok, akik a legkevésbé éheznek e valóságra, vannak leginkább abban a helyzetben, hogy azt definiálják, míg azok, akiknek az éhsége a legnagyobb, erre a legkevésbé képesek. Ezek elégedetlenek a reformációtól és az ellenreformációtól örökölt bosszantó definíciókkal. Ezek hajlamosak kétségbe vonni azt, hogy a megosztott keresztyénségben valamelyik keresztyén vagy valamelyik egyház a katolicitásfogalom jelentésének teljes tartalmát megragadhatja.”<sup>27</sup> Nem kétséges, hogy a tanulmányi anyag előkészítői ez utóbbi típust képviselik s ez különösképpen meglátszik az európai szekció tanulmányán, melynek a katolicitásról szóló fejezete meglehetősen bizonytalankodó hangot üt meg. Hogyan lehet akkor az egyház egy olyan tulajdonságának a vonásait keresni és felmutatni az ökumenikus párbeszéd tematikájában a „Krisztus és az egyház”, „A tradíció és a tradíciók”, „Istentisztelet”, és „Institucionalizmus” vonatkozásában, amelynek az értelmét a párbeszéd első lépéseként nem tisztázzuk kellő nyíltsággal? S itt egyáltalán nem látszik megnyugtató megoldásnak az sem, amit az amerikai szekció tanulmányi anyaga ajánl, hogy ti. billentsük át a katolicitás problémáját metodikai síkra.<sup>28</sup> Igen súlyos és az ökumenikus párbeszédben feltétlenül tisztázandó kérdések megkerülésének kísértését és tendenciáját látom ebben. Voltaképpen ugyanis ez történik e szekciónak amaz, egyébként helyes metodikai álláspontja mögött, hogy a tárgy jellege határozza meg a tanulmányozás jellegét.

A másik megjegyzésem az előbbiből következik. A tanulmányi anyagnak az egyház katolicitásával foglalkozó fejezete, egyik-másik mondatában — éppen azáltal, hogy nyitva hagy súlyos kérdéseket — egy, a már fentebb említett és igen komoly kísértéseket magában rejtő „ökumenikus teológia” körvonalait sejteti. Érdekes megfigyelni, hogyan keverednek benne barthi, keleti-ortodox és anglikán gondolatok. A katolicitás római katolikus értelmezéséhez való határozott közeledésről árulkodik a tanulmánynak az a szakasza, amelyben az igaz egyház mellett, annak ellentétéiként a hamis és csak „úgynevezett” egyházzól, továbbá a heretikus szektákról és az aposztata közösségekről (ebben a sorrendben) beszél.<sup>29</sup> Nem akarok mindebből messzemenő következtetéseket levonni. Véleményem szerint azonban a párbeszédnek ilyen alapon és módon való folytatása nem lehet az ökumenikus mozgalom célja. Nyitva hagyott kérdések, kellő alapossággal nem értelmezett fogalmak nem vezethetnek az álláspontok közeledéséhez és legjobb esetben is csak állandósítják az eddigi ellentéteket, hiszen mindenki egyház a maga álláspontjának megfelelően értelmezheti e fogalmakat. Jellemző példa erre éppen Paul Minear már említett cikke, melyben értelmezi is a katolicitás fogalmát. Nos, ahogyan ezt teszi, érdekesen

és elgondolkoztatóan mutatja, mi mindent bele lehet „érteni” és „magyarázni” a nem kellő határozottsággal és nyíltsággal megfogalmazott szövegbe.

Senki sem támaszthatott és mi sem támasztottunk a montreáli világgyűlés iránt olyan igényt, hogy az pl. az egyház katolicitása tekintetében jusson el a végső, általánosan elfogadott megfogalmazáshoz. Az ökumenikus párbeszéd nem ma, nem holnap és nem egy világkonferencián vagy éppen egy ökumenikus zsinaton lezárható folyamat. Ebben a tudatban tettük a fenti néhány kritikai megjegyzést is. És így értékeljük mint örvenletes előrelépést azt aényt is, hogy a tanulmányi anyag az egyház katolicitásának értelmét egyre inkább Krisztus felől és nem az egyes egyházak álláspontja felől igyekszik megközelíteni.

e) Az egyház katolicitásáról folytatott ökumenikus eszmecsere mellett a különböző „felekezeti” világszövetségek közül is nem egy beiktatta tanulmányi programjába a katolicitás vizsgálatát. Így a Református Világszövetség 1960 augusztusában megbízta tanulmányi bizottságát, hogy tanulmányozza a kérdést. A témához hozzászóltak a tag-egyházak és teológusai s az 1961-es zürichi ülésen foglalkozott azzal az Európai Tanulmányi Bizottság is. Ennek téziseit aztán közölte a tanulmányi bizottság Bulletin-je,<sup>30</sup> hogy a tag-egyházak számára a további tanulmányozáshoz szempontokul szolgáljanak. Bevezetésül megindokolják: miért foglalkozik a Református Világszövetség tanulmányi bizottsága a katolicitás kérdésével.

Az egyik indok az ökumenikus eszmecsereből merített tanulság, mely szerint a „keresztyén egyháznak meg kell kísérelnie, hogy Krisztus egyháza legyen annak egész teljességében”. Sajátos formáinkat (szervezetünket) és tanításainkat úgy kell alkalmaznunk és értelmeznünk, hogy „azok a teljes Krisztust manifesztálják”. Mivel azonban a többi „konfessziók” is erre törekszenek s mivel „a református egyházak nem adják meg az egyetlen érvényes választ arra a kérdésre: mit tett Isten Krisztusban”, ezért „bizonyágtételünk csak a hitelességre tarthat igényt, mert más egyházak is vannak és bizonyágot tesznek... Azonban, ahol élünk és szolgálunk, »meg kell kísérelnünk«, hogy a katolikus egyház legyünk.” Amellett, hogy kissé idegenül hangzik a fülünknek a többször is használt „meg kell kísérelnünk” kifejezés, különösen nyugtalanítónak tartjuk a bevezetés következő mondatának megfogalmazását: „Az egész keresztyén tradíciót magunkévá kell tennünk, saját teológiai nézeteinket mindig e cél eszközeként kell tekintenünk, azokat — szükség esetén — korrigálnunk kell, hogy e feladatot betölthessék”. Aki nyitott füllel és szemmel figyeli korunk ökumenikus párbeszédét, nem csodálkozhat azon, amit a montreáli előkészítő anyag felpanaszol, hogy ti. sok protestánsban a szorongás és az ellenkezés érzését váltja ki a tradíció fogalmának újra való használata. Ezek „bizalmatlansággal tekintenek minden olyan törekvésre, amely arra irányul, hogy e fogalom újra polgárjogot nyerjen a vitákban. A »katolikus« (a szövegben így áll, de az összefüggésből az tűnik ki, hogy római katolikus) álláspont előtt való meghódolás első lépését látják minden ilyen törekvésben, vagyis olyan lépést, mely tudatosan vagy nem” a reformáció örökségének elárulását jelenti.<sup>31</sup>

Jól tudjuk, hogy azzal még nincs elintézve minden, ha a tradíció fogalmát az „örökség” — protestáns teológiai körökben manapság divatos

lett — kifejezéssel helyettesítjük, mert a reformátori örökséget is lehet olyan módon értelmezni, ami a római tradíció fogalomhoz hasonló álláspontot és magatartást takar. De jó értelemben véve, nem jogos-e éppen az ilyen kifejezésekkel szemben mint „az egész keresztyén tradíció” a reformáció amaz örökségére való hivatkozás, amely nemcsak az ellen küzdött, hogy a tradíció tekintélye a Szentírásban megszólaló Kijelentés fölé emeltessék, de az ellen is, hogy egyenlő tekintéllyel és érvénnyel álljon a Szentírás mellett? Vigyázzunk, mert ennek az „egész keresztyén tradíciónak” csak egy s a jóval kisebb része a reformáció öröksége s a nagyobb része éppen az Evangélium igazságától való eltávolodás folyamata-t jelenti.

A tézisek bevezetése szerint a másik ok az, hogy a református hitnek bizonyos mértékadó szempontokat kell tartalmaznia az igazi katolicitásra nézve, amelyek „útmutatókul” szolgálhatnak a református egyházaknak.

A tanulmányi bizottság hét tézist közöl<sup>32</sup> a katolicitás értelmének további vizsgálata számára. A téziseket a „mi” és „mi nem” kategóriájában fogalmazták. Komolyan kell értékelnünk bennük azt, hogy a katolicitás fogalom kvantitatív és kvalitatív jelentés-tartalma kellő egyensúlyban van benne. A kvantitatív jelentés-tartalom megfogalmazásánál nem a hagyományos formulát használja, viszont a folyamatosan előre haladó gondolatmenetben egyaránt szóhoz jut az egyház katolicitásának a Heidelbergi Káté 54. kérdésében található klasszikus meghatározásából minden lényeges vonás. Nem foglalkoznak külön e tézisek az individuum és a katolicitás viszonyának problémájával, azonban határozott krisztocentrikus jellegük és az egyháznak a Krisztus teste, Isten népe kategóriájában való megragadása implicite tartalmazza e viszony biblikus meghatározottságát. Igen lényegesnek tartjuk azt, hogy a 6. tézis külön foglalkozik az egyház katolicitása és Izráel viszonyával. Ez a kérdés a katolicitásról folytatott eddigi viták folyamán nem jutott kellőképpen és eléggé biblikus hangsúllyal szóhoz. S amit e tekintetben megállapít („Mivel Isten Izráelnek szóló ígéretei megbánhatatlanok [Róm. 11:29], az egyház katolicitása sohasem lehet teljessé Izráel nélkül”), egyúttal határozott vétót jelent a statikus-vizionális „római” katolikus értelmezés ellen is.

Különösképpen is értékelnünk kell e próbálkozásban az elmélet és a gyakorlat — az eddigi párbeszéd folyamán szintén nem tapasztalt — egyensúlyát. Valamennyi elvi síkban tett megállapításnak levonia a gyakorlati következményét is.

Jó értelemben véve (vagyis, ha nem azt a római igényt takarja, hogy: hagyjuk a múltat!) el tudjuk fogadni a záró szakaszban mondottakat, hogy ti. az igazi katolicitásért való fáradozásban nem a múltba kell belevesznünk, hanem az előttünk valóért: „katolicitásunk Szentlélek által való megújulásáért” kell kinyújtanunk kezünket.

4. Az eddigi párbeszéd vázlatos áttekintése után néhány olyan tanulásra mutatunk rá, amelyek e párbeszédből levonhatók s amelyeket a továbbiak folyamán jó, ha szem előtt tartunk.

a) A protestáns egyházakon belül koránt sincs egyetértés a katolicitás értelmezésében.<sup>33</sup> Sőt a Református Világszövetség tanulmányi munkája során arra is fény derült, hogy még a református teológusok között sincs minden tekintetben egyetértőnek mondható álláspont a kérdésben. Az egyik

ortodox teológus az egyház katolicitásáról folytatott ökumenikus párbeszéd egyik igen nehéz-ségeként említi, hogy a „katolikus” fogalom, noha az a Nicaenum 9. cikkében benne van, „a protestáns világ nagy része számára kevés jelentőséggel bír”.<sup>34</sup> Ezzel az állítással, ha bizonyos fenntartásokkal is, sajnos, egyet kell értenünk. El kell ismernünk, hogy a „katolikus” fogalom teológiai értelmezése meglehetősen elhanyagolt, mostohán kezelt terület volt általában a protestáns teológusok körében egészen a legújabb időkig. Viszont — és ezt a legutóbbi időszak tapasztalatai is igazolják — ez a tény nem jelent leküzdhetetlen akadályt, mert az atyák, amikor a maguk hitvallásos meggyőződése alapján, de egyéb okokból is, egyházaiknak az „evangéliumi” nevet választották, ezen nem valami „alacsonyabbrendűt”, „kevésbé” vagy éppen „rész-igazságot” értek a „katolikus” névvel szemben, sőt: a „névvé” lett fogalom kiiktatásával és helyettesítésével éppen a katolicitás bibliai értelméhez kerültek közelebb. Egyházaink nagy lelki elesettsége idején halványult csak el az „evangéliumi” elnevezésnek az a mélyesleges biblikus értelme, amely éppen a katolicitás értelmének meghamisítása, a fogalom kiszajátítása, megnyirbálása és redukálása elleni heves tiltakozás volt. Ott, ahol a párbeszédben ez a hang szólal meg és ez a tartalom jut kifejezésre, mindenütt frissességet, elevenséget visz a vitába. A tanulság tehát nem az, hogy mi protestánsok „elkéstünk”, lemaradtunk, hanem az, hogy *van* mire rámutatnunk. Ezért nem szükséges és nem is szabad elhamarkodnunk a dolgot. Haladhatunk együtt lépésről lépésre az ökumenikus párbeszédet folytató többi egyházzal a katolicitás tekintetében is.

b) A tanulságok felsorolása közben figyelünk kell a zavaró jelenségekre is. Tudvalevő, hogy a „katolikus” ielző nem bibliai eredetű s kötelező hitvallási jelleggel, voltaképpen dogmatikai fogalomként került a Nicaeno—Constantinopolitánus szövegében egyházi használatba. Semmi szükségét nem látjuk egy olyan törekvésnek, amely e hitvallási fogalom felől akarja megközelíteni a katolicitás bibliai értelmét. Nyilvánvaló, hogy emberileg ez a könnyebb s ez a veszélyes kompromisszumok lehetőségének útja. Az ökumenikus párbeszéd célja ez nem lehet. Ha feladnánk a reformáció módszerét (*sola scriptura*), már pedig, amint láttuk, erre igen nagy a kísértés, éppen az Isten Lelke egyházát megújító munkája ellen vétünk.

c) Figyelünk kell a kettős kísértésre: az elteoretizálás, vagy az egyoldalú praktícizmus veszélyére. Eddig a Református Világszövetség ismertetett anvaga látszik e kísértéstől leginkább mentes próbálkozásnak. Az említett ortodox teológus a jelentkező nehézségekre hivatkozással joggal állapíthatja meg, hogy a katolicitással való foglalkozás ökumenikus összefüggésben egyoldalúan teoretikus síkra kényszerül és korlátozódik. Egy bizonyos határig szükséges és helyénvaló ez. Így is mondhatnók: ez az első, szükségszerű lépés. De itt megrekedni könnyen: azt eredményezheti, hogy ál-problémák kötik le a párbeszédet folytató egyházak figyelmét. Nem kisebb veszedelmet rejt magában az egyoldalú praktícizmus sem, mert az ilyen törekvéseknek — amint erre már rá is mutattunk — könnyen eshetnek áldozatul a reformációban Isten Lelke világosságában felismert és elfogadott igazságok, amelyeknek feladása való-

ban a „heretikus” egyház képzetét és valóságát eredményezné. A világon élő egyházak mai helyzetében prakticista alapon sem valósulhat meg a szó teljes értelmében vett egyházi szinkretizmus, s az ilyen törekvések mögött klerikális igények húzódnak meg.

d) Az áttekintésből láthattuk, hogy a katolicitásról a valóban lényegét érintő párbeszéd egészen frisskeletű. Mondottuk azt is, hogy erre kétségtelenül adtak ösztönzést azok a jelek is, amelyek a római egyházban, a közelmúltban és napjainkban is, teológiai és gyakorlati téren bizonyos változásokra s a reformáció egyházaihoz való teológiai közeledésre is engednek következtetni. Véleményem szerint azonban *egy ilyen következtetés túl korai* s nem a szeretetlenség, hanem a felelősség mondatja velem: a római egyház hivatalos részvétele nélkül folyó ökumenikus párbeszédben, az egyház katolicitásának értelmezése tekintetében, egyáltalán nem kecsegtet sok reménnyel az, ha a római katolicizmusnak, a vele való párbeszédet szívből óhajtó egyházak, elsietve engedményeket tesznek. Az, hogy a Lutheránus Világszövetség legutóbbi nagygyűlésén részt vevő egyik római katolikus megfigyelő, számunkra valóban örvendetes módon, úgy nyilatkozott, hogy a római egyház a „heretikus” jelzöt hivatalosan nem használja többé más hitvallású keresztyénekre,<sup>35</sup> semmiképpen sem jelentheti és eredményezheti azt, hogy a protestáns egyházak is minden további nélkül szemet hunyhatnak a római katolikus egyháznak — éppen az egyház katolicitása értelmezése tekintetében is fennálló — herezisei fölött. Az áttekintésből világosan kitűnő romanizáló tendenciákra gondolok itt. Az éberségről e téren sem szabad lemondania az evangéliumi keresztyéneknek.

Helyénvalónak tartjuk és örvendünk annak, hogy az Egyházak Világtanácsa főtitkára, a különböző egyházi világszövetségek vezető testületei, nyilatkozataikban tényeket várnak a római egyház megnyilatkozásai mellé, de nyugtalanító, hogy ugyanakkor teológiai síkon olyan igyekezetek mutatkoznak, amelyek „túl messzire” elébe szeretnének menni a várt és igényelt tényeknek.<sup>36</sup> Az egyház katolicitása fölött folytatott vitára is áll az Ige parancsa: „mindent megvizsgáljatok, ami jó, azt megtartsátok” (1 Thess 5:21). Végső soron ez lenne az egyházak közötti testvéri párbeszédnek a célja s az egymáshoz való közeledésnek egyetlen útja (mert ez az egyetlen mértékre, a Szentírásra utal és kényszerít) — nem pedig a kompromisszumok révén létrejött szinkretizmus. A párbeszédnek ehhez az Ige parancsa szerint való mértékéhez azonban még nem nőttek fel az egyházak. Pedig, ha már szó esett a „módszerbeli” katolicitásról, ez is hozzátartoznék ahhoz.

## II. A „katholikos” fogalom jelentése és egyházi használata

1. A profán görög irodalomban Hérodotosz óta használt *oikumené* és az Arisztotelész óta ismertes „katholikos” fogalmak jelentése közel áll egymáshoz. *Oikumené* = lakott föld, *katholikos* = egyetemes, egyetemesen elterjedt, egyetemes érvényű.<sup>37</sup> Római katolikus teológusok általában a HOLOS melléknév prepozíciós alakjából származtatják (KATA + akkuzatívusz térbeli és időbeli kiterjedést jelent, a HOLOS = teljes, sértetlen, egész osztatlan), Kattenbusch<sup>38</sup> pedig a KATHOLU (általánosságban, egészében, együtt, általában)

adverbiumból. Szerinte a KATHOLIKOS fogalom jelentheti azt is, hogy valami „időben és térben KATHOLU” létezik, de jelentheti azt is, amit egy fogalom *kvalitatíve* tartalmaz.

A katolikos szó az Újszövetségben nem fordul elő. Antiochiai Ignatius smyrnai levelében kerül be először az egyházi szóhasználatba.<sup>39</sup> Ignatius szerint „bárhol jelenjék is meg a püspök, ott az egész gyülekezet van, mint ahogy ahol Krisztus Jézus van, ott van a katolikus egyház”. Ignatius szerint tehát a „katholikos” és a „püspöki” éppen úgy összetartozik, mint Krisztus és az egyház. A püspök Krisztust képviseli, a presbiterek pedig az apostolok kollégiumát. Amiképpen Krisztus engedelmeskedett az Atyának, akként kell követnie a gyülekezetnek a püspököt. Minden csak akkor jó és Istennek tetsző a gyülekezetben, ha azt a püspök megvizsgálta és jónak találta. E viszonyt jelölő párhuzamot figyelembe véve nem kétséges, hogy a katolikos szónak ennél az első egyházi használatánál egyáltalán nem kizárólagosan kvantitatív értelmezésről van szó, hiszen ez a rangsorolás lényegét érintő és így (amint azt a későbbi dogma-fejlődés igazolja is) a kvalitatív értelemben vett használatra is utal. Ezt a párhuzamot Ignatius annyira komolyan veszi, hogy az efezusiaknak egyenesen ezt írja: „Óvakodjunk... a püspökkel való meghasonlástól, hogy az Isten iránti engedelmségben megmaradjunk”.<sup>40</sup>

*Alexandriai Kelemen* a fogalmat már erős filozófiai és spekulatív mellékzöngéekkel használja, amikor Sztrómateisz-ében „katholikus elhívásáról” (*hé klésis hé katholiké*) és „katolikus Logosról” beszél. A fogalmat lényegében kvantitatív-kvalitatív értelemben használja, amikor a katolikus egyházban az Isten és Logosza katolikus munkájának gyümölcsét látja. Nála mutatkozik először a katolikus fogalomnak, éppen a katolikus elhívással összefüggésben, a *tanhoz* való kapcsolódása. A heretikus csoportokkal polemizálva azt tanítja, hogy Krisztus és az apostolok tanítói munkássága régebbi, mint emezeké, ezért csak egy egyház van, az igaz, a kezdettől fogva való (régii) katolikus egyház, amelyben az Isten akarata szerint elhívottak gyűlnek egybe. Kelemen tehát már bizonyos értelemben névként használja a katolikus fogalmat a heretikusokkal szemben, akiket alapítóikról neveznek. Ennek következtében szóhasználatában igen szoros kapcsolat van a katolikus fogalom és az „áthagyományozott” apostoli tan között is. Az apostoloknak adott egyféle tanítás egyféle áthagyományozása útján ez az egyetlen, az igazi tradíció él az egyházban, ezért a katolikus egyház *miméma archés és miás*.<sup>41</sup>

E minden bizonnyal keleti eredetű attributumot átveszi és használja a nyugati egyház is, mint jövevényező latinositott alakban kerül be szóhasználatába, miután a latin „universalis”-sal való fordítását nem tartották kielégítőnek. Természetesen a nyugati egyház, jellegének megfelelően, mindjárt módosította is e fogalom jelentését. Egyfelől szervezeti-jogi jelleggel bővítette s így hatalmi igény hordozójává tette, amely mögött elsősorban primátus-igény húzódott meg. Másfelől viszont a fogalom jelentéstartalmát egyre hangsúlyosabban a tanban és a tradícióban határozta meg.

Jellemző példa erre az a „nyilatkozat”, amelyet a római gyülekezetnek *Novatianushoz* csatlakozott tagjai tettek, amikor *Kornélius* római püspökhöz visszatértek s újra-felvételüket kérték az egyházból. A nyilatkozat *Kornéliusnak Cyprianushoz* írt le-

vele szerint ezt tartalmazta: „nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse quem Dominum confessi sumus, unum sanctum spiritum. unum episcopum in catholica esse debere”.<sup>42</sup> Hasonló szellemű tanításról tesz bizonyosságot Cyprianus is Antoniuszhoz írt 55. levelében; amikor ezt írja: „...Quisque ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est... Et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordiae numerositate diffusus”.<sup>43</sup>

Eusebius tudósítása szerint a 269-ben tartott antiochiai zsinat samosatai Pált, eretneksége miatt, „az ég alatt szétterjedt katolikus egyházból” zárja ki. A kizárást tudtul adó levél címzésében együtt is szerepel a két rokon fogalom, az *oikumené* és a *katholikos*. (Tois kata tén oikumenén pasin sylleiturgois... kai pasé hypo ton uranon katholiké ekklesía).<sup>44</sup>

A konstantinuszi fordulat után az egyház katholicitása világi hatalommal alátámasztott és védelmezett igénnyé lett (így mondom igénnyé. mert a császár vasakarata és kemény ökle sem tudta azt valósággá tenni). Eusebius a Konstantinus császár életéről írt művének harmadik könyvét azzal zárja ugyan, hogy a közös test tagjai egyesítették és most már egyedül fénylik Isten „katolikus” egyháza, mely újra eggyé lett, mert a heretikusoknak és a szkizmatikusoknak egyetlen csoportja sem maradt meg a föld kerekiségén s ezt a nagyszerű eredményt — mint írja — az Istenhez oly hű császár magának tulajdoníthatja.<sup>45</sup> Ez azonban, amint azt az egyház története tanúsítja, merő látszat volt csupán. Az oikumené politikai egységének létrehozásával együtt a „katolikus” egyház egységének megvalósítását is a világi hatalom vette a kezébe s így a katolikus fogalomhoz, bármennyire meg volt is győződve Konstantinus arról, hogy Jézus Krisztus akarata az egyház egysége,<sup>46</sup> mégis számító politikum és erőszak képzete tapadt.

Konstantinus halála után fokozatosan megelevenedett a már korábban elkezdődött vita a „Péter utóda”, „Péter széke” s ennek kapcsán a római püspök primátus-igénye fölött. Ebben a vitában a katolikus fogalomnak, mint az „igaz” egyház attributumának bibliai, kvalitatív jelentés-tartalma egyre inkább háttérbe szorult, helyesebben idegen elemekkel bővült és módosul a belemagyarázott, illetve beleértett klerikális igény következtében. Rohamosan megindul a heretikus értelmezés irányában való fejlődés. Ennek csak egyik állomása *Vincentius Commonitoriuma* híres tétele, amely a római katolikus tradíció elmélet klasszikus formulája: „In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum”.<sup>47</sup>

Míg az egyházatyák és az első zsinatok arra a kérdésre igyekeztek feleletet adni: „mi” az igazi, a Krisztus jelenléte által „katolikus” egyház, addig e viták folyamatában ez a kérdés egyre inkább így módosult: „melyik” az igaz, a „katolikus” egyház (természetesen a „melyik” földrajzi, illetve tradicionális meghatározottságra vonatkozik). Fájdalmasan jelzi ezt a folyamatot a nagy egyházszakadás ténye, annál is inkább, mert a heretikus irányba tendáló erők teljesen felszabadultak. Nem fékezte őket többé a keleti egyházak vétője és az első zsinatok végzéseire való töretlen hűsége.

A katolikus fogalom végzetes irányban való értelmezésének egyik legmegdőbentőbb dokumentuma a *Dictatus papae Gregorii VII.* A fogalom értelmezésének további menetét vizsgálva kiderül, hogy ezek a tézisek évszázadokra megszabták az értelmezés irányát. Ezért szükségesnek tartom, hogy e tézisek közül a témánkhoz tartozókat szó szerint közöljem. „1. Quod Romana ecclesia a solo domino sit fundata. 2. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis. 3. Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare. 16. Quod nulla synodus absque praecepto eius debet generalis vocari. 19. Quod a nemine ipse iudicare debeat. 22. Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec in perpetuum, scriptura testante errabit. 26. Quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae ecclesiae”.<sup>48</sup>

Ezekben a „parancsokban”, íme, a „katolikus” attributum helyébe, átvéve annak teljes jelentés-tartalmát is, a „római” lépett. Katolikusnak lenni immár azt jelentette, hogy a római pápához hűnek lenni, neki engedelmeskedni, s mindazt, amit a „katolikus” jelent, egy földi emberben, a pápában látni „megtestesülve”. A tanfejlődés sorában ez már olyan lépcsőfok volt, amelyen nem lehetett megállni. Hiába hangzott *Clairvauxi Bernát* figyelmeztetése *III. Jenő* pápához, hogy a szent római egyház nem uralkodója, hanem „anya” az egyházaknak s a pápa nem úr a püspökök felett, hanem „egy közöttük”,<sup>49</sup> s hiába tett az ökumenikus zsinat tekintélyének visszaállítására kísérletet a konstanzi<sup>50</sup> és a baseli zsinat, ennek a fejlődésnek a menete ellenállhatatlanul tartott a Tridentinum át az első Vatikán infallibilitás dogmája felé. Cyprianus még a heretikusá lett püspököktől vagy heretikus püspökök kinevezésétől féltette és óvta a „tradíció igazságát”, melynek képviselője és őrzője a „katolikus” egyház, a középkori egyházban ezt az igazságot, „az igazságot” már a zsinat tekintélye fölé helyezett pápa képviselte, sőt személyesítette meg, a „katolikus hit” annak a döntésnek az elfogadását jelentette, amelyet a zsinat a pápa szentesítésével hozott.

2. Ez az az értelmezés, amellyel a reformáció éles polemiába kezdett. Ez az a „katolikus” fogalom, amelyet a reformáció nem vállalt. S az előbbiekből világosan kitűnik, hogy a reformáció-korabeli római egyház, miközben a katolikus fogalomnak csak a vizuális értelmét használta és erőltette, leg-súlyosabban visszaélt annak kvalitatív értelmével, hiszen az említett „zsinati” döntések (értsd: pápai döntések!) éppen a „katolikus hit”-et érintették és sértették meg a legérzékenyebben, mégpedig *tartalmában*. Éppen ezért a reformáció polémiája is e római állásponttal szemben — látszólag bármennyire is a „látható” és „láthatatlan” egyház erőltetett megkülönböztetéséhez vezetett — a tartalmában veszélybe sodort „katolikus hit” védelme érdekében folyt, nem pedig a „katolikus hit” ellen. Más szavakkal kifejezve, a „katholicitás” értelmezése körül folyt vita — szerintem — döntő módon tartalmi, lényegét, a leglényegesebbet érintő, vagyis végső soron krisztológiai vita volt s a katholicitás értelmezése tekintetében az is maradt mindmáig. A századok során félbemaradt, vagy sokszor „túl egyszerűen” elintézett vitát, ökumenikus lelkületű párbeszédben, csak ezen az alapon folytathatjuk újra egymással. A reformáció ugyanis — miközben a római egyház által kiélezett „melyik” az igaz egyház kérdésben vitakozott, arra a kérdésre keresett feleletet: „mi” az igaz egyház s miközben ama római állítást vitatta,

hogy az igaz egyház határa meghúzható és lezárható, sőt a római egyházzal és egyházzal le is van zárva — az igaz egyház valóságát Jézus Krisztusban ragadta meg. A történeti áttekintés végén láttuk, hogy a reformáció egyházainak e vonatkozásban is van mire építeni. Nem kell „fejest ugranunk” egy, az egyház katolicitásáról szóló párbeszédbe, mert a reformáció ezen a téren is vissza igyekezett vezetni a „gyökérhez”, a Kijelentéshez. Hitvallásainknak, amint látni fogjuk, éppen ebben a tényben van „katolikus” jellege.

Csak a felületes szemlélő állíthatja, hogy a reformáció „egyetlen tollvonással” intézte el a katolicitás kérdését: kiiktatta szóhasználatából a katolikus fogalmat s lényegében „szakított” a „katolikus” egyházzal. Az ilyen szemlélet ott kezd veszedelmessé válni, amikor a modern ökumenikus jellegű római katolikus irodalom gyakori magyarázata szerint, „az egész reformáció és az egyházszakadás valójában félreértésen alapult”, „lényegében véve nem reformáció volt, amit Luther és a többi reformátor csinált, hanem revolúció”. A közelmúltban olvastam Hans Küng *Konzil und Wiedervereinigung* című, nyugati protestáns teológus körökben igen kedvező fogadtatásra talált könyvét.<sup>51</sup> Ebben is találkoztam az előbb említett tézisekkel. A reformátorok írásaiba s a reformáció egyházainak hitvallásaiba mélyebben betekintve azonban, meg kell állapítanunk: náluk az *ecclesia catholica*-hoz és nem az *ecclesia Romana*-hoz való viszonyról van szó, és ez két lényegesen különböző dolog. A reformátorok nem a Kánont mérték és „igazították” a római egyházhoz, hanem a római egyházat mérték és akarták igazítani ahhoz. Ha ezzel kérdésessé tettek valamit, az csak a „római” egyház „természete” volt és nem a „katolikus” egyházé. Senki nem állítja közülünk, hogy a reformátorok tévedhetetlenek voltak (Küng említett könyvében egyenesen evangéliumi teológusokra hivatkozik, akik manapság elismerik, hogy *Luthernek* és a többi reformátornak is nem minden nyilatkozata és dolga mögött áll ott Pál apostol és a Szentírás és ennek következtében a hit egyes kérdéseiben tévedtek), de az kétségtelen, hogy amit mondtak és amit tettek az „igaz hitért”, azt az infallibilis Verbi Dei előtti feltétlen meghódolásban mondták és tették. A reformáció nemzedéke törés nélkül, hűségesen a „katolikus” egyházhoz tartozónak vallotta magát. Hadd hivatkozzunk itt csak néhány olyan bizonyágtételre, amely ezt nyilvánvalóan tükrözi.

Az Ágostai Hitvallás Epilógusában többek között ez áll: „Csupán azokat a dolgokat hoztuk elő, amelyeket nyilván meg kellett mondanunk avégből, hogy mindenki megérthesse, hogy a mi részünkön sem tanítás, sem szertartások tekintetében »nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam«, mert nyilvánvaló, hogy mi a legnagyobb gonddal óvakodtunk, hogy valami újszerű vagy istentelen hittételek ne csússzanak be gyülekezeteinkbe”. Az Epilógus zárómondata pedig így szól: „Ha ebben a hitvallásban valaminek a hiánya mutatkoznék, kívánatra Isten segédelmével készek vagyunk bővebb tájékoztatást adni a szent iratok szerint (*iuxta scripturas*).”<sup>52</sup> A második Helvét Hitvallás címiratában is az jut kifejezésre, hogy nem valami új, a „katolikus-szal” ellenkező tanrendszer alkotásáról van szó, hanem „a tiszta keresztyén vallás »katolikus« tantételeiről”. Aláírói „megmaradnak a Krisztus igaz és ősi egyházának egységében, nem terjesztenek semmiféle új vagy téves dogmákat s ezért

nincs is semmi közösségük semmiféle szektával vagy eretnokséggel”.<sup>53</sup>

A reformátorok ezt az Isten Igéjének tekintélye előtti feltétel nélküli való meghódolást vallották a „katolikus hit” leglényegesebb elemének. S ez a „sola scriptura sacra” ige-értelmezésük szerint azt jelentette: solus Christus! *Zwingli* Emserus elleni iratában így fogalmazza meg az egyház katolicitásának lényegét: „Az a »katolikus« egyház, amely rendületlen hittel Jézus Krisztusra, az Isten Fiára támaszkodik”.<sup>54</sup> *Luther* is ezt fejezi ki azzal, hogy az egyházat „creatura Evangelii”-nek nevezi. Az egyház katolicitása éppen ezért a hit tárgya. Így vallja *Kálvin* is, amikor így ír: „Amikor a hitvallásban azt mondjuk, hogy hisszük a katolikus keresztyén anyaszentegyházat, ez nemcsak arra vonatkozik, amelyről most beszélünk (ti. a földi, látható egyházra), hanem vonatkozik Istennek minden választottaira, ezek közé tartoznak azok is, akik már meghaltak”.<sup>55</sup>

*Lutherrel* együtt valamennyi reformátor vallotta, hogy az „igaz” egyház ismertető jelei: az Ige tiszta hirdetése és a sákramentumok helyes kiszolgáltatása s a protestáns hitvallásokban az egyház katolicitásának mindenütt ez a biblikus telítettsége jut kifejezésre. A római, egyoldalúan vizuális értelmezéssel szemben a hangsúlyt a fogalom minőségi jellegére teszik, de nem utasítják el mereven kvantitatív jelentését sem. Éppen a fogalom minőségi jellegének hangsúlyozásában válik nyilvánvalóvá, hogy a reformáció egyházai nem a „névvé” tett és lett attribútumban, hanem annak bibliai tartalmában vallották kontinuitásukat az ősi apostoli egyházzal. Nem a név varázsa, hanem az Isten élő és ható beszéde, az egyházban Szentlelke és Igéje által jelen levő Krisztus az, aki ezt a kontinuitást biztosítja. Nem a „catholicum” megtagadása volt az tehát, hogy *Luther* a „katolikus” jelzót általában a *christianus*-sal helyettesítette, sőt nemegyszer a pápás egyház nevéként említi a „katolikus”-t.<sup>56</sup>

Amint már utaltunk rá, nem vetették el mereven a reformátorok a katolikus attribútum kvantitatív jelentését sem, azonban az egyház katolicitását a gyülekezet valóságában ragadták meg. *Kálvin* így ír erről: „Az egyetemes egyház mindenféle nemzetből összegyűlt sokaság, mely ha különböző helyeken van is elszórva és elszéledve, azért mégis egyetért az isteni tudomány igazságának egységében és ugyanazon hitnek köteleke tartja össze; s ... ez úgy foglalja magában az egyes egyházakat, amelyek városonként és községenként az emberek szükségéhez mérten vannak elhelyezve, hogy ezek mindegyike joggal megtartsa az egyház nevét és tekintélyét”.<sup>57</sup>

A reformátorok és a hitvallásainkat alkotó ősök egyaránt súlyt helyeztek a biblikus katolicitás személyes vonatkozására is. Ez elsősorban abban fejeződik ki, hogy az egyház katolicitása a hit tárgya. De abban is, ahogyan az egyház ebben a világban láthatóvá, hatóvá válik. Az, hogy ezt *Luther* a *communio sanctorum*-ban ragadta meg<sup>58</sup> és *Kálvin* is az egyház tulajdonságát kifejező jelzőként magyarázza az Apostoli Hitvallásnak ezt a későbbi keletű darabját, a katolicitásnak erre a személyes vonatkozására utal. *Luther* a Nagy Kátéban, a harmadik artikulus magyarázata közben így fejezi ki ezt a vonatkozást: „... Hiszek abban, hogy van itt a földön egy szent csoport vagy közösség, amely csupa szentekből áll, amelyet egy fő, a Krisztus alatt a Szentlélek hívott egybe egy hitben, egy érzésben és egy értelemben.

amely az adományokban különböző, de egységes a szeretetben, szakadás és elkülönítés nélkül. Ennek én is az egyik része és tagja vagyok, birtokosa és részese minden javainak". Kálvin pedig így ír erről: „Nem elég csak az elválasztottak tömegére gondolnunk, hanem az egyháznak olyan egységét kell az eszünkbe venni, amelybe meggyőződésünk szerint mi is be vagyunk oltva; mert ha Krisztus alatt, a mi fejünk alatt, a többi tagokkal valamennyivel nem egyesülünk, akkor semmi reményünk sem marad a jövőendő örökségre. S azért nevezetetik az egyház katolikusnak, vagyis egyetemesnek, mivel nem oszthatnók azt két vagy három felé anélkül, hogy Krisztust részekre ne szaggatnók: ami pedig lehetetlenség. Istennek minden választottai ugyanis úgy vannak összekötve a Krisztusban, hogy amiképpen egy fejtől függnek, azonképpen mintegy egy testbe is olvadnak össze és úgy vannak egymással összekapcsolva, mint egy és ugyanazon test tagjai; igazán egyé lettek azok, akik egy hitben, egy reményben, egy szeretetben s ugyanazon isteni lélekben élnek s akik nemcsak az örökéletnek ugyanazon örökségére, hanem az egy Istennel és a Krisztussal való közösségre is el vannak hívva.”<sup>59</sup> S hadd vegyük ide az egyház biblikus katolicitásának klasszikus megfogalmazását adó ötvennegyedik kérdés-feleletet a Heidelbergi Kátéból, amelyben a személyes vonatkozás ebben a vallástételben jut kifejezésre: ... ennek a katolikus egyháznak „hiszem, hogy én is tagja vagyok és örökké az is maradok”.

A katolikus elnevezés azért lett egyre riasztóbbá, idegenre a reformált gyülekezetek előtt, mert az ellenreformáció egyik leghatalmasabb fegyverként éppen ezt használta az atyákkal szemben folytatott véres polémiájában. Az ellenszenvessé lett fogalom a 18. században már szinte csak dogmatikák porosodó lapjain szerepel s csak itt-ott csillan fel még a reformátorok által felismert bibliai értelme is. A 19. század teológiai munkásságában, de főként gyülekezeti tudatában viszont ez az örökség már teljesen elhalványul,<sup>60</sup> maga a protestáns hittudat is teljesen azonosította e fogalmat a római egyházzal s távol áll annak még a gondolatától is, hogy miközben az apostoli hitformában az egyház egyetemeségét megvallja, azzal a „katolikus” egyházat, az egyház katolicitását valló hitét fejezi ki. S ez annál is inkább így van, mert az Apostoli Hitvallás a ma is használt fordításában levő „közönséges” szó semmiképpen sem fejezi ki a „katolikus” szó jelentését. S a riasztó, botránkoztató örökség, amely a „katolikus” fogalomhoz tapadt — mi tagadás — ma is él gyülekezeteink tudatában. Képzeljük el, mekkora meglepődéssel tekintenek még ma is igen sokan arra a protestáns igehirdetőre, aki így szólítaná meg gyülekezetét: „Katolikus” Testvéreim!?

Őszintén be kell azonban vallanunk azt is, hogy nemcsak a sok-sok fájdalmas történeti tapasztalat, hanem egyházaink lelki elesettsége is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az egyház katolicitásának hittudata megüresedett, agyonhallgatottá lett. Természetes következménye volt ez egyházainkban az Isten Igéje tekintélye hanyatlásának. Megfigyelhetjük azonban, hogy amilyen mértékben Isten Igéjének a tekintélye az elmúlt évtizedek folyamán kezdett helyreállni egyházainkban, olyan mértékben kezdett az egyház figyelni újra a katolicitás tulajdonságának bibliai tartalmára is. Hogy ma az egyes egyházakon belül és az ökumenében is eleven párbeszéd tárgya az egyház ka-

tolicitása, azt az örömdetes tény is jelenti, hogy a Szentlélek az Igére való figyelés nagyobb engedelmességét munkálja Isten egyetemes egyházában. Barth Károly sok protestáns hívő számára még minden bizonnyal idegenül hangzó tétele: „Ha az egyház nem »katolikus«, akkor nem is egyház”<sup>61</sup> — jelzi, hogy a protestáns teológia eszmélődése e téren is elkezdődött.

### III. Az egyház katolicitása a jelenlegi római katolikus, keleti-ortodox és anglikán teológiában

1. A jelenlegi római katolikus hivatalos teológiát alapvetően a Tridentinum és az I. Vaticanum határozta meg. Semmi okunk és biztos támpontunk sincs arra, hogy e teológiáról általánosságban mást mondjunk. Ezzel egyáltalán nem tagadjuk, hogy a római egyház teológiájában néhány évtizede megkezdődött belső erjedés napjainkban már egyre szembetűnőbben jelentkezik „nyilvánosan” is. Nem feladatunk, hogy ezt most az egész római teológiai munkásság területén vizsgáljuk. Témánkra szorítkozva azonban igen lényegesnek tartjuk — éppen az ökumenikus párbeszédre gyakorolt hatása miatt —, hogy a későbbiek folyamán az említett belső erjedés eddig tapasztalható tüneteiről mi is ejtsünk néhány szót.

Tudvalevő, hogy a Tridentinum nem ad pontosan megfogalmazott egyházant. A Professio Tridentina azonban az egyházzal szóló rövidke fejezetében hitvallássá teszi (profiteor!) a szent Péter utódjának elsőségét, tehát voltaképpen kibővíti az eddig általánosan elfogadott „Tria Catholica Symbola seu Oecumenica” mindenikének az egyházzal szóló artikulusát, s ugyanakkor (természetesen e tantétel tekintetében is) átkot mond és mondat minden ezzel ellentétes véleményre, vagy herezisre, amelyet az egyház elítél vagy átkokkal sújtott.<sup>62</sup> Az egyházzal szóló eme római tantételt — mint tudjuk — az I. Vaticanum a pápai csalatkozhatatlanság dogmájával bővítette s a legújabbkori római teológiában ekkleziológiai jelentőséggel bír már a mariológia is.<sup>63</sup> Meg kell mondanunk, hogy ez a folyamatos bővülés, vagyis az a tény, hogy a római egyház ekkleziológiája még mindig „im Werden begriffene Ekklesiologie”, meglehetősen áttekinthetlenné teszi számunkra a római katolikus egyház-fogalmat.

Az egyház katolicitásán a római dogmatikusok egyfelől az egyház belső tulajdonságát értik, másfelől pedig, mint a „nota quadruplex” egyikét, az egyház külső jelének tartják. Jelentésében inkább a térbeli kiterjedésre teszik a hangsúlyt, vagyis a vizuális értelemre. A katolicitás feltétele az egyház egysége. „Ha ugyanis a földön szét-szórta élő egyházak önállóak lennének, nem lehetne az egyház térbeli katolicitásáról beszélni.”<sup>64</sup>

A római katolikus dogmatikák különbséget tesznek a catholicitas facti sive actualis, vagyis az egyháznak az egész világra való kiterjedése és az erre való képessége, illetve törekvése, vagyis a catholicitas iuris sive virtualis között. Karl Adam ennek megfelelően a világot Corpus Catholicorum-ra és Corpus Aatholicorum-ra osztja.<sup>65</sup> Ezt az értelmezést követi és summázza Schütz Antal is ismert Dogmatikájának II. kötetében, amikor így fogalmaz: „Egyetemes az egyház, mert kiterjedését nézve máris kiterjed csaknem az egész földre és megvan a lehetősége, hogy az egész földre kiterjedjen. Nagyságával, hatalmá-

val, történelmi szerepével máris minden jóakarátú embert gondolkodóba ejt”.

Különböztetnek továbbá a római katolikus dogmatikák a *catholicitas physica* és a *catholicitas moralis* között. Az előbbi annak feltételezését jelenti, hogy a földkerekség minden egyes partján a hívőknek ugyanazon közössége él, vagyis, hogy minden ember a katolikus egyházhoz tartozik. A dogmatikusok azonban ezt maguk is kizárták tartják, ezért megelégszenek a *catholicitas moralis* hangoztatásával, amely számol a világon „tévelygő vallási rendszerek” létezésével is. Nincs teljes egyetértés a római dogmatikusok között abban, hogy az egyház *catholicitása* a világon egyidejűleg (*catholicitas simultanea*) vagy fokozatosan (*catholicitas successiva*) valósul-e meg. A más vallási közösségek, szekták és szizmátikusokhoz való számbeli arány tekintetében különböztetnek végül a *catholicitas absoluta* et *relativa* között. Jellemző azonban, hogy ez az arányosítás csak az „egyházból kiváltakhoz” történik. „Nem tartozik az egyház *catholicitásához*, hogy számbelileg a pogány népeket is meghaladja” (*Barthmann*). Mint a fentiekből látszik, az egyház *catholicitásának* római katolikus dogmatikai értelmezése mélyen összefügg a „világegyház”, végsősoron a hatalom gondolatával és az egyház univerzális-klerikális igényét fejezi ki. (Vajon hoz-e változást ezen a téren a II. Vatikáni Zsinat kezdetekor a zsinati atyák által kiadott Üzenet<sup>66</sup> ama része, amely a „szolgáló egyház” mellett tett hitet s a Zsinaton ugyancsak megszólalt erős hang, hogy az „egyház a szegények egyháza”?)

Római katolikus teológusoknál újabban szóhoz jut az erőteljes vizuális értelmezés mellett a *catholicitas* kvalitatív jellegének megfogalmazására irányuló törekvés is. Karl Adam, a „népszerű” római katolikus teológia művelője több kiadást megért munkájában (*Das Wesen des Katholizismus*) kifejti, hogy az egyház *catholicitását*, azaz „világhódító erejét” belső *catholicitása* adja. „A belső *catholicitas* egyik jele a teljes Kijelentés egész terjedelmében való igenlése s annak az egyház tanítói hivatalában működő kinyilatkoztatási szellem révén való megelevenedése”. A másik jele pedig „az egész emberi természet” igenlése azzal az igénnyel, hogy az emberi élet megnyilvánulásainak minden mozzanatát áthassa, mert az egyháznak „vele született tulajdonsága, hogy törekvései az egész emberi nemzetségre vonatkozzanak”<sup>67</sup>

A II. Vatikáni Zsinatig illegalitásban, legalábbis meglehetősen izoláltan munkálkodó és a *Newman*, *Möhler* és a harmincas évektől *Congar* nevével fémjelzett úgynevezett „új teológia” (*nouvelle théologie*) bizonyos értelemben ökumenikus szemléletet képvisel. Ez az irányzat a zsinat első szakaszában észrevehetően intenzíven érezte hatását. Művelői több vonatkozásban a reformatori teológiához való közeledésről tettek és tesznek bizonyosságot. Témánk szempontjából vizsgálva a kérdést, mégis azt kell mondanunk, hogy e közeledés csak látszólagos. Ezek álláspontja is, továbbra is merev és exkluzív (legalábbis jelenleg). S ez mondható a manapság egyre inkább hozzájuk sorolható salzburgi teológusról, *Sartory*ról is. *Congar* híres munkájában, a *Crétiens désunis*-ben így ír: „A nem-római *catholicitas* üres szó, ha egyenesen nem képtelenség. Ha a *catholicitas* az egységben való egyetemesség (univerzalitás), akkor szükségképpen magában kell, hogy foglalja az egyházi egység kritériumát. Így nézve, ez nemcsak lehető-

ség, hanem — tudjuk —, hogy az ilyen *catholicitás* valóság. Ez Róma *catholicitása*!”<sup>68</sup> A *catholicitás* tehát: egység a sokféleségben és sokféleség az egységben, vagyis az, ami a sokféleség valóságát az egység valóságával kapcsolja össze. Ez az iskola beszél nagy előszeretettel arról, hogy a „Rómától elszakadt testvérek” lényegében egy-egy „részigazságot” ragadtak ki a Róma által birtokolt „teljes igazság” nagy összefüggéséből és ezt a részigazságot egyoldalúan fejlesztették ki teológiájukban és kegyességükben (*sola fide, soli Deo gloria, solus Christus, sola gratia, sola scriptura sacra*). Ezek azonban *csak részigazságok* maradnak — szerintük — s mégis, ha nagyon óvatos és diplomatikus fogalmazásban is, *Congar* azt a véleményét fejezi ki, hogy a reformatori részigazságokat kifejlesztett egyházak csatlakozása gazdagítaná (!) Rómát.<sup>69</sup>

Minthogy a római egyháznak lényegében nincs is precízen megfogalmazott ekkleziológiája, így bizonyos mértékig a protestáns polemia ekkleziológiai téren sok tekintetben a levegőbe vagdosott még akkor is, ha az infallibilitással oly mereven élő *XI. Pius* „*Mortalium animos*” (1928), vagy a *XII. Pius* által 1943-ban kiadott „*Mystici corporis*” kezdetű encyklikák ekkleziológiai megállapításai ellen hadakoztunk is. A jelenlegi zsinat újra napirendre tűzte az ekkleziológia kérdését (kétségtelenül ez a legizgalmasabb és legégetőbb kérdés a római egyház reformációja tekintetében), azonban a konzervatív szárny, élén a teológiai bizottság vezetőjével, *Ottaviani* bíborossal, a *Mária*-dogmák továbbfejlesztésével kívánt a kérdéssel foglalkozni. A megnyilatkozott ellenállásra tekintettel tudvalevőleg a pápa levette az ülészak napirendjéről e skémát és átdolgozásra egy átalakított bizottságnak adta ki.

Napjainkban ökumenikus szellemű római katolikus teológusoknak egyre több gondot okoz a római ekkleziológiának ez a sokféle elterheltsége. Az egyik irányzat különösképpen arra a tételre igyekszik irányítani a figyelmet, amelyet *Otto Karrer* az „Ökumené keresztjének” nevez és ez „das heilige Amt, wie es die katholische Kirche als Stiftungswillen Christi versteht: in der apostolischen Nachfolge der Bischöfe mit dem Petrusamt als oberster Instanz für die kirchliche Einheit”.<sup>70</sup> Ez az irányzat az „*Evangelische Katholizität*”-tel szemben az „*Ökumenische Katholizität*” gondolatát vetette fel; ezzel elhatárolta magát a federalizmustól, amelyet az *Evangelische Katholizität* gondolatában lát és a tan kérdéseiben az apostolica successio fenntartásával mindössze a pápai autokráciát biztosító és körülbástyázó dogmák értelmezése területén ígér bizonyos rugalmasságot. Megfigyelhettük, hogy ez a tendencia egyre határozottabban érvényesült a megboldogult pápa, *XXIII. János* gesztusaiban is. Kétségtelen dolog, hogy a római egyházban e téren kell elkezdődnie annak a változásnak, amely őt az ökumenikus párbeszédre az Írás szabályai szerint képessé teszi. Azonban az is kétségtelen, hogy ennél a pontnál nem lehet megállni. Azt, hogy végeredményben az e téren megindult erjedésnek mi lesz az eredménye, ma még nehéz lenne megjósolni. Csak imádkozhatunk azért, hogy Isten vigye teljesebbé a *Lelke* által megindított tisztulást a római egyházban is.

2. A jelenlegi *ortodox teológia* különös gonddal fáradozik azon, hogy ekkleziológiáját az ökumenikus partnerek előtt világosan kifejtse. Egymás után jelennek meg *ortodox teológusoknak* olyan

művei, amelyek az ortodox teológiával és kegyességgel ismertetik meg az olvasót. Különös figyelmet szentelnek ezek a tanulmányok az ortodox ekkleziológia „fő kérdésének”, a katolicitás ortodox értelmezésének.

Ennek legszembetűnőbb vonása, hogy nem éri be a kvantitatív jelentéssel, sőt azt igen erősen háttérbe szorítja a „metafizikai-teológiai” értelmezés.<sup>71</sup> Az ortodox teológia határozottan különbséget tesz az „ökumenikus” és a „katolikus” fogalmak között, s amatt földrajzi, emezt minőségi fogalomnak értelmezi. A „katolicitás” a „szív”, a „tartalom” a „lényeg”, míg az „ökumenikus” a „forma”, a „kifejezőmód”, a „külső”. Az ortodoxia katolicitás-értelmezése a Trinitás-dogmán alapszik,<sup>72</sup> a katolicitás a Szentháromság-Isten titkára utal, annak az isteni cselekedetnek a plérómájára, amelyet Isten a teremtésben, megváltásban és újjáteremtésben visz véghez az emberért, az ember megváltásáért. Ezért az egyház katolicitása semmiesetre sem azonosítható a helyi empirikus, megszabott határok között élő egyházzal, mert a katolicitás földrajzi, szervezeti s bármely más térre való korlátozása: annak egyenes tagadása. *Florovszkij* szerint noha a katolicitás trinitárius megalapozottsága az „ekkleziológia utolsó szava”, annak mégis megkülönböztethető két oldala: az objektív, vagyis a Lélek egysége és a szubjektív, vagyis az, hogy az egyház testvéri közösség, „közös élet”, „koinobion”. Ezért az egyház „nemcsak mint egész katolikus, hanem tagjainak totalitásában is az; katolikus életének minden részében, aktusában és eseményében, sőt mi több, az egyház katolikus minden egyes tagjában”.<sup>73</sup>

Igen jelentős éppen az ökumenikus párbeszédre nézve a mai ortodox teológiának az a gondolata, hogy az egyház egysége lehet részleges és relatív, függetlenül attól, hogy az egészszel összefüggésben van, míg a katolicitás mindig az egészre utal, a részben is az egészet tükrözi és testesíti meg. Éppen ezért a különböző egyházi csoportok egyesüléseit az ortodox teológusok nem tudják úgy fogadni, mint az ökumenikus mozgalom ekkleziológiai problémájának megoldását. „Az egységnek katolikusnak kell lenni” s a katolicitás egyedüli mintája a Szentháromság három hyposztázisának megbonthatatlan egysége. Ugyanakkor viszont igen határozottan hangsúlyozza ez a teológia, hogy az egység és a katolicitás nem választható el egymástól. Katolicitás nélkül az egység csak üres látszat; az egység nélküli katolicitás szektásodáshoz vezet.

A katolicitás megszabja a hit kvalitását is. Nem valamiféle egyszerű hitet jelent a katolikus hit, hanem az egy „igaz” (ortodox) hitet. „Ennek a hitnek letéteményese és hűséges őrzője az ortodox egyház.” Miután pedig ez az igaz hit szüntelenül szembentárlja magát a heretikus és szkizmatikus hittel, amely az „igazságban” való élet egységét fenyegeti, a katolicitás nemcsak meglévő tulajdonsága az egyháznak, hanem „keresendő, elérendő eszménye” is.<sup>74</sup>

Rámutatnak az ortodox teológusok a katolicitás személyes vonatkozására is. A katolicitás a korlátoltságában és kizárólagosságában legyőzött individuális öntudat tulajdonsága. Katolikusnak lenni magatartást, életstílust jelent. A katolicitás mértéke: a szeretetnek és a kölcsönös elismerésnek a mértéke. Az öntudat katolikussá formálódása mindenkinek lehetőséget ad arra, hogy a

katolicitást „ne csak önmagában és önmagának, hanem másokban és másoknak” is felismerje. A katolicitás konkrét egyetértés és konkrét egység.

A mai ortodox teológia katolicitás-értelmezésének eme vonásaiban voltaképpen a keleti ortodox egyházak ökumenikus tudata és magatartása is kifejezést nyer. Megható megfigyelni, hogyan elevenedik meg ezekben a tételekben és ebben a magatartásban az újabkori ortodoxia egyik legnagyobb teológusának, *Philaret* moszkvai metropolitának a szelleme. *Philaret* (1782–1867) 1832-ben megjelent „Egy kereső lélek beszélgetése egy hívővel a keleti görög-orsz egyház igazságáról” című munkájában, amelyet a római katolikus propaganda által megtévesztett ortodox keresztyéneknek szánt, vallja, hogy a keleti egyház hű maradt az ősi hithez, ezért az igaz egyház, de így nyilatkozik: „Jegyezd meg jól: nem merek egyetlen egyházat sem hamisnak nevezni, amely hiszi, hogy Jézus a Krisztus”. Azt tanítja, hogy az egyház vagy teljesen igaz egyház (ha ti. az isteni tanításhoz emberi, romlott vélekedésektől mentesen hű), vagy *nem teljesen igaz* (ha ti. az isteni tanítást engedi magában megfertőzteni). Az igaz egyháztól *csak azok* szakadtak el, akik nem vallják, hogy „Jézus Krisztus a testben megjelent Isten”.<sup>75</sup>

Nem kétséges, hogy ekkleziológiai vonatkozásban is vannak mélyreható különbségek a keleti ortodox egyházak és a reformáció egyházai között. Az a *lelkület* azonban, ahogyan az ortodox egyházak több évszázados múltra visszatekintő párbeszédet folytatnak a reformáció egyházaival, nem kendőzi el s nem is túlozza el ezeket a különbségeket, hanem nyíltságával, a szeretet melegével nevezi nevén s így „ökumenikus légkörbe” helyezi. Ha több vonatkozásban is külön színt jelent az ökumenikus párbeszédben az ortodox teológia katolicitás-értelmezése (ez természetesen is), minden bizonnyal eszméltetni fogja az ökumenikus partnereket a katolicitásnak éppen a kozmikus távlataira való határozott utalásával<sup>76</sup> a saját megüresedett, szűk távlatú értelmezésük felülvizsgálására.

3. Az *anglikán egyház* teológiáját azért vesszük külön, mert tudvalevő, hogy ez az egyház teológiájában és a hívők köztudatában a történelem folyamán igyekezett ébren tartani: a Church of England katolikus egyház a nevét tekintve is. Az ökumenikus mozgalom történetéből ismeretes, hogy az úgynevezett „ág-teória” is anglikán eredetű: „Mi angol katolikusok vagyunk, külföldön vannak a római katolikusok, kik közül néhányan nálunk is élnek, ezenkívül vannak még a görög katolikusok” (Newman).

Ismert dolog az is, hogy a mai anglikán egyházban különböző teológiai és kegyességi áramlatok érvényesülnek, amelyeket egyáltalán nem foglal egybe az ismert három név (High Church, Low Church, Broad Church). Mindenesetre az angolkatolikusok sérelmezik, ha valaki az anglikán egyházat egyszerűen a protestáns egyházak közé sorolja s vallják, hogy az anglikán és a protestáns egyházak közötti különbség nem csupán formai jellegű, de nem korlátozható az apostolica successióra és a püspöki intézményre sem, noha nem tagadják, hogy az anglikán egyház a protestáns egyházakhoz áll legközelebb.<sup>77</sup>

Az egyház katolicitásának értelmezése tekintetében is döntő módon érezteti hatását az ang-



likán teológiában e különböző karakterű és tendenciájú három csoport. Az eltérő nézetek egyeztetésére 1945-ben tett kísérletet a canterbury-i érsek. A három irányzat tanulmányi munkája betekintést enged az anglikán egyház ekkleziológiájának egészébe is.<sup>78</sup> A katolicitás értelmezésének tekintetében közös vonásként említhetjük a kvalitatív és az organikus jelleget. A praktikus beállítottságú angolszász szellem velejárója, hogy a katolicitásban a szervezet kérdéseire teszi a hangsúlyt. Itt jelentkezik teológiájában a szintézisre való erős hajlandóság is. A belső ellentét azonban a különböző irányzatok között éppen a szervezet és a szintézis normáiról való gondolkodás tekintetében éleződik ki.

Az ökumenikus mozgalomnak erős impulzusokat adó hivatalos anglikán teológia mindenestre az egyház katolicitásához tartozónak vallja s az ősegyházzal való kontinuitás legfőbb biztosítékának tartja az apostolica succession alapuló püspöki intézményt. A Chicago Lambeth Quadrilateral<sup>79</sup> néven ismert nyilatkozat, mely a modern ökumenikus párbeszéd számára az anglikán egyház javaslatait négy pontban fejezi ki az egyház egységének bázisáról, e bázis egyikéül a történeti püspöki intézmény elismerését és elfogadását említi. Az 1920-ban tartott Lambeth-Konferenciának a világ keresztyéneihez intézett felhívása is, noha kijelenti, hogy egyházaknak tekinti azokat is, amelyek nem püspöki szervezettek, a keresztyénség egységének megvalósulásához, a kontinuitás fenntartásához szükségesnek vallja a püspöki intézményt.<sup>80</sup> A jelenlegi canterbury-i érsek 1936-ban megjelent és azóta második kiadást is megért munkájában (The Gospel and the Catholic Church) az egyház katolicitásához tartozóknak a sakramentumokat, az apostolica successiót, a hierarchiát és a püspöki intézményt tartja. O. S. Tomkins, a Faith and Order lundi konferenciájának főtitkára így ad kifejezést az anglikán egyház katolicitás-tudatának: „...Egyházam nem óhajt denomináció lenni. Egészen egyszerűen Isten angliai egyháza akar lenni. Nem igénylünk különleges dogmákat és egyházi szokásokat. Egyszerűen... a katolikus hitvallásokban vallott katolikus hit alapján szeretnénk állni; kiszolgáltatjuk a sakramentumokat és fenntartjuk a szent hivatal... Nem akarunk valamihez ragaszkodni az újra-egyesülés feltételeként csupán azért, mert megszoktuk, vagy mert tapasztalataink szerint beváltak. Ez imperitívum dolog lenne. Egyet azonban mindenestre szeretnénk biztosítani, nevezetesen azt, hogy a Church of England, mint eddig is, a jövőben is Isten katolikus egyházának egész teljességét mutassa fel.”<sup>81</sup>

Úgy gondolom, hogy ezt a nyilatkozatot nemcsak általában vett magatartásnak, de teológiai álláspontnak is kell vennünk.

#### IV. Az egyház katolicitásának evangéliumi értelme

Szólunk már arról: hogyan értelmezik reformátoraink és hitvallásaink az egyház katolicitását. Az alábbiakban az egyház katolicitásáról folyó párbeszédben feltétlenül érvényesítendő fő szempontokat igyekszünk összefoglalni, természetesen egyáltalán nem a teljesség igényével.

1. Az egyház katolicitásának — evangéliumi értelme szerint — *egyetlen normája a Szentírás.*

Ez mindenekelött azt jelenti, hogy az egyház

katolicitásában Isten tervének, akaratának, szavának és cselekedetének korlátlan szabadsága fejeződik ki és nyilatkozik meg. Csak annyit tudok erről a katolicitásról, annak természetéről, tartalmáról, tér- és idő-felettségéről és az időben és térben való valóságáról, amennyit nekem Isten, a Lelke által megvilágosított Igéjében erről mond. Az egyház eme tulajdonságának kvantitatív jellegében sem az a döntő, amit én látok, hanem, amit Isten lát s ahogyan ő látja.

A katolicitás ezért éppúgy a *hit tárgya*, mint az egyház is. Arról az egyházzól, amelyet hiszek, azt is vallom, hogy „katolikus”. Éppen ezért az egyház katolicitását valló hit egyúttal protestálás minden olyan kísérlet ellen, amely egy népre vagy fajra akarja korlátozni, vagy pedig az empirikus egyház határaival, sőt *egy* egyház határaival azonosítja az „igaz” egyházat, mintegy kanonizálva e határokat.

Azt, hogy mit jelent az egyház katolicitásáról a Szentírás normája szerint beszélni, világosan látom a Heidelbergi Káté 54. kérdés-feleletében: „Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetégből Szentlelke és Igéje által az igaz hit egységében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi. És hiszem, hogy annak én is élő tagja vagyok és örökké az is maradok.”

2. Az egyház katolicitásának *tartalma*: Krisztus. Mégpedig *egyedül* Krisztus. Mondhatná valaki: erre nem kell olyan nagy hangsúlyt tenünk, hiszen ez a római álláspontnak is a lényege. Az alábbiakból majd fény derül arra, hogy ez az álláspont merőben felületes. Most csak annyit, hogy a római értelmezés szerint az egyház = Krisztus és ebből azt a konzekvenciát vonja le, hogy az egyház intézménnyé lett Kijelentés. Mit jelent tehát az, hogy az egyház katolicitásának tartalma Krisztus? Azt, hogy az egyház lényege szerint *mindenütt és mindenkor ugyanaz*, amiképpen Krisztus „tesnap és ma és örökké az” (Zsid. 13:8). Ilyen értelemben jelenti az egyház katolicitását valló hit azt, hogy hiszünk az „*igaz egyházban*”.

3. Azt, hogy az egyház katolicitásának tartalma Krisztus, Isten Kijelentése így fejezi ki: „az egyház a Krisztus teste (1 Kor 12:27) és teljessége Őneki” (Ef 1:23). Ez a Kijelentés: az egyház a Krisztus teste, nem csupán kép — több annál: valóságos életről szóló Kijelentés ez. De vigyáznunk kell arra, hogy ez semmiképpen sem azt jelenti, mintha az egyház azonos volna Krisztussal (és itt a döntő különbség köztünk és a római ekkleziológia között!), hanem azt, hogy Krisztus „másodlagos, földi létformája”: Krisztus élete folyik, akaratá érvényesül benne, mert a testnek Ő a Feje. Éppen ez teszi lehetetlenné azt, hogy az egyház katolicitásán a Corpus Christianumot értsük. Semmiképpen nem. Az egyház katolicitását legmélyebb bibliai értelme szerint az adja, hogy az egyház *sóma tú Christú!* Vagyis a katolicitás evangéliumi értelmezése nem arra a kérdésre adott válasz: mit jelent *Krisztusnak* az egyház (ez a római értelmezés!), hanem arra a kérdésre felelet: mit jelent az *egyháznak* Krisztus.

4. Említettük, hogy az efézusi levélben, de a kolossei levélben is arra tanít az Írás, hogy az egyház a Krisztus *plérómája*. Nagyon körültekintően kell azonban figyelni ennek a szónak az értelmére, mert a katolicitás értelmezése tekin-

tetésben itt van a legtöbb kisiklás. A Szentírás ugyanis a plérómá-val sem az Efézus 1:23-ban, sem más helyeken nem akar többet mondani az egyházzal, az egyház természetéről annál, amit a *sóma tu Christú*-ban kifejezett. A plérómával azonban értelmezi a *sóma tu Christú*-t. A Kolossei levélben bővebben körülírja Pál a szó ientését, amikor arról beszél, hogy Jézus Krisztus által, akiben „jónak látta a teljesség”, hogy benne lakozzék s Aki feje a testnek, az egyháznak, „békélteti Isten a maga uralma alá” a mindenséget (lásd 18—20 verseket). Vagyis a Krisztus teste, az egyház, mint az Ő plérómája, a mindenséget átfogó és a mindenség gyökeréig elható váltságműnek az összefüggésében áll benne. Mégpedig — s itt figyeljünk a rész további verseire! — azzal a céllal, hogy Isten eme békéltető szándékának és tettének legyen a jele és eszköze. Az tehát, hogy az egyház a Krisztus plérómája, nem abban az értelemben jelenti az egyház katolicitását, hogy önállóan, mintegy önmaga viszi véghez az Isten szándékát, mintegy a Kijelentés gazdájaként, birtokosaként, sőt forrásaként (római értelmezés), hanem úgy, hogy mandatáriusa, megbízottja az egész kozmoszra kiható váltságról szóló örömhír meghirdetésének (lásd a 25. verset). Ebben van a döntő cáfolata a 2. pontban felvetett ellenvetésnek.

Ennek következtében nem azon a joron katolikus az egyház, hogy mekkora területet mondhat a magáénak a világból, vagy hogy hány lelket számlálhat tagjai sorába, hanem egyedül és kizárólag Urának, a Jézus Krisztusnak jogán, „Aki által és Akire nézve teremtettek mindenek (Róm. 11:36)”, aki a váltság művét tökéletesen elvégezte s aki a világtörténelem és a világmindenség Ura (Ef. 1:20 kk). Azért katolikus az egyház, bárhol él és szolgál is a világon, mert Krisztus váltsághalálának és feltámadásának mindeneket átfogó ereje és igazsága hat benne. Mégpedig nem egy-egy hányada ennek az erőnek és nem egy-egy része ennek az igazságnak, hanem a váltsághalál és feltámadás teljes ereje és igazsága.

Éppen ezért protestálunk minden olyan állítás ellen, amely szerint a római egyház bírja az igazság teljességét és a többi „denominációk”, vagy „közösségek” csak bizonyos „rész-igazságokat” bírnak. Hitünk szerint a *sola scriptura sacra, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria* nem részigazságok, nem a teljességnek bizonyos részei, hanem az egyház katolicitásának legdöntőbb tartalmi vonásai. Ha az Efézus 1:23-nál és a Kolossei levél 1—2 részénél az összefüggésre figyelünk és a parallel helyeket figyelembe vesszük, azt látjuk, hogy ott a *teljes* Evangéliumról, Krisztus *teljes* művéről van szó. Az egyház katolicitását bibliai érteleme szerint valló egyház tehát visszautasítja a „denomináció” elnevezést. Vallja önmagáról, hogy miközben Isten Igéjét tisztán hirdeti és a sákramentumokat Isten rendelése szerint kiszolgáltatja, Isten „igaz” egyháza, nem a teljes vagy a részigazság feszültségében és alapján, hanem egyesegyedül annak alapján, hogy ott, ahol így él, a Krisztus plérómája.

5. S éppen itt lesz hangsúlyossá meggyőződésünk szerint a reformatori ekkleziológia amaz alapelve, amely az egyház valóságát a *gyülekezetben* ragadja meg. Az, hogy Krisztus anyaszentegyháza „katolikus”, mindig elsősorban a

helyi gyülekezetben valóság. Hitünk szerint a helyi gyülekezetben nem egy-egy része van Isten katolikus egyháznak, hanem minden egyes gyülekezetben Isten egyetemes egyháza van jelen. Itt csak röviden utalnék arra, hogy ez az ekkleziológiai szemlélet mélyen biblikus, hiszen az Újtestamentumban az *ekklesia* nemcsak az egyetemes egyházat jelenti, hanem éppen úgy jelenti a helyi (efézusi, korinthusi stb.), mint a házi (családi) gyülekezetet is. S éppen ez tanít arra bennünket, hogy ott, ahol „ketten vagy hárman összejönnek az ő nevében” és ő ígérete szerint ott van, ott az *egyetemes* egyház van jelen. Nem tudom, hogy az egyházfogalom tisztázódása során fordítottunk-e erre mi elég figyelmet?!

6. Az egyház így értett katolicitása továbbá azt jelenti, hogy az egyház a Krisztus teret és időt átfogó *szolgálatában* részesedik. Egyetemes a *küldetése* folytán is. Küldetése az egyetemes világra és a teljességre irányul. Különösen világosan, félreérthetetlenül szól erről a missziói parancs (vö. a missziói parancsot a synoptikusoknál!) és a mennybemenetel előtti ígéret (Csel 1:8). Az, hogy az egyház a Krisztus plérómája, nemcsak a tartalmát jelenti katolicitásának, hanem önmagára és az egész teremtettségre nézve a *célját* is (lásd Kol 1:25-ben „hogy betöltsem az Isten igéjét”, azaz hogy az egész élettel, szóval és cselekedettel hirdessem az igét!).<sup>82</sup> Mint Krisztus megváltó művének eszköze, Isten munkatársa s katolicitása a Krisztussal való együttműködés folyamatosságát is jelenti. Éppen ezért az az állítás, amely az egyház katolicitását az apostolica successio erőltetett történeti-tradicionális feltételéhez köti, nagyot téved. Hitünk szerint az apostolica successio igazi értelme a „successio ministerii” és nem a „successio ministri” vagy „ministorum”! S az a nézet, amely a katolicitást egy univerzális-klerikális igénnyel, a „potestas ecclesiastica”-val azonosítja, végzetesen biblíátlan. Barth mondja: „a potestas ecclesiastica a ministerium ecclesiasticum”.<sup>83</sup> Az egyház azért katolikus, mert szolgáló eszköze a teljes világ, a teljes teremtmény teljes megváltásának. Vagyis: az igazi katolicitást az egész világ számára irgalmasságot cselekvő Isten akarata iránti *engedelmességben* éli meg az egyház.

7. Itt azonban nem állhatnak meg az evangéliumi egyházak. Isten megengedte, hogy a *szolgálat tartalmában* való katolicitásról is valljunk. Ha az egyház katolicitása azt jelenti, hogy a szolgáló, a *diakonos* Krisztus eszköze, akkor ez azt is jelenti, hogy szolgálata tehát az egész, a teljes emberre irányul. Katolikus az egyház, mert Krisztus megbízásából a test és lélek egységében és valóságában élő embernek hirdeti a teljes váltság evangéliumát s veszi fel lelki-testi gondjait. Nem azért, hogy uralkodjék az emberen, hanem hogy szolgáljon neki. S erre éppen létének katolicitása kell, hogy figyelmeztesse szüntelen az egyházat. Katolikus azért, mert a teljes életért, az egész teremtettségért, Ura jogán és megbízásából felelős. Miközben az „eljövendő világ” hírnöke, Jézus Krisztusban és Ő általa *ezt* a világot is szerető, ezért is felelős és ezt is gyógyító eszköze Istennek. Isten pedig nem „elméletileg” gyógyít, hanem valóságosan, cselekedetekkel. Ezért, hogy az egyetemes világ iránti szeretetének érvényt szerezzen — és az egyház története nem egy tanulságot nyújt erre — néha túllép az egyház „tézisein”, dogmáin — félve

mondom ki a szót: igemegértésén is! — és úgy munkálkodik Szentlelke által, hogy az egyház esetleg „hamarabb” cselekszi meg az Isten szerint valót a világért, mint ahogy azt tantételeiben, teológiájában világosan megfogalmazhatta volna. Vajon nem valami ilyenek voltunk-e mi is tanúi egyházunk életének legutóbbi másfél évtizede folyamán? S vajon nem valami ilyen kezdődött-e el (bárcsak így lenne!) a római egyházban is a közelmúlt eseményeiben?! Ebben az értelemben az egyház jól értett katolicitása lényegében a jól értett és élt *ökumenicitást* jelenti, hiszen az „ökumenikus” cselekedet tartalma: Krisztus keresztjének az egész világra származó jó gyümölcse.

8. Az eddig elmondottakban már benne volt, de szükségesnek vélem, hogy pár szót külön is szóljunk arról, hogy az egyház így értett katolicitása Isten *ajándéka*, de mint ajándék, *feladat* is egyben. Abban a kemény harcban lesz a mienk, amelyről Pál a Kolossei levél harmadik fejezetének ötödik versétől beszél: „Öldököljétek meg azért a ti földi tagjaitokat”... (lásd 5—17 v.) A *feladatnak* ez az egyetlen megoldása, amit itt mond az Írás, nem tudja azt megoldani semmiféle spekuláció, diplomatikus fogás, elvilágiasodás, lelki-gettó s legkevésbé az erőszak (ellenreformáció). A „katolikus” egyház: *semper reformanda* egyház, amelyiknek naponként egy kérdése van önmagára nézve, miközben az egyetlen „Kanon”-hoz, a Szentírásához méri magát: úgy él-e valóban, hogy élete az Isten „*igaz*” egyházának élete. Ebben a szakadatlan önvizsgálatban, ebben a harcban válik egészen *személyessé* a katolicitás kérdése. Ez a harc és ez az önvizsgálat a gyülekezet tagjainak *személyes felelőssége* az egyház katolicitásáért.

9. Végezetül arra a két követelhetésre szeretném irányítani a figyelmet, amelyet — úgy érzek — mindabból, amit elmondtunk, le kell vonunk a katolicitásról folyó ökumenikus párbeszéd holnapjára nézve:

a) Az egyház katolicitásának bibliai értelmét nem lehet egy hamis, felületes, bibliátlan ökumenicitásért feladni, sőt azzal termékenyítjük meg igazán az ökumenikus párbeszédet, ha reformatori igazságainkhoz ezen a *ponton* is hűségesek leszünk.

b) Az egyház katolicitása semmi esetre sem az egyházaknak mostani állapotukban való szintézisével valósulhat meg, hanem csakis *egy* módon, az egyházaknak, az Isten egész világra irányuló szeretet-akarata iránti feltétel nélküli *engedelmességében*. S itt válik döntően hangsúlyossá, hogy mit takar a manapság sokat hangoztatott „katolikus szó” és „katolikus cselekedet”.

*Befejezésül* egy egészen gyakorlati jellegű kérdést vetek fel s igyekszem rá választ is adni. Paul Minear fentebb említett cikkében arról ír, hogy a katolicitás iránt olyan nagy világszerte az érdeklődés, „dass man geradezu von einem Hunger nach Katholizität sprechen kann”. A dolgozat első részében már szóltam arról, hogy miért és hogyan lett egyszeriben központi kérdés az ökumenikus párbeszédben az egyház katolicitása. Nem kétséges, hogy a kérdéssel nekünk is foglalkoznunk kell s e foglalkozásunknak elsősorban a gyülekezet ezirányú tanításában kell gyümölcsoznie. De *hogyan* tanítsuk a gyülekezetet a katolicitás evangéliumi értelmére? — ez az a gyakorlati kérdés, amelyre feleletet szeretnék még adni. Pásztori prudenciával és

úgy, hogy szüntelenül szem előtt tartjuk magyarországi egyházaink népünk életében végzett szolgálata betöltésének felismert szabályait. Tehát: 1. semmi esetre sem valami ellenségeskedést, felekezeti háborúskodást és gyűlölködést szító helytelen polémiával, de nem is úgy, hogy 2. abból valami olyan jöjjön ki a gyülekezet közvéleményében és hittudatában, hogy „most már egyre megy, mert mégis csak a (római) katolikus a régebbi »vallás«”. Nagyon komolyan figyelniünk kell arra, amit már hangsúlyoztunk is, hogy ti. gyülekezeteink hittudatában sok minden terheli ma még a „katolikus” fogalmat. Úgy látom, hogy e fogalmat nekünk magunknak kell először is világosan megismerni és megérteni (vagy talán még meg is szokni!) s aztán úgy hozzányúlni a Szentlélektől elkért bölcsességgel, valóban „okos szívvel” a kérdéshez tanítói szolgálattunkban. Fokozatosan tudjuk megtanítani gyülekezeteinket arra, hogy a reformációban felismert, megszentelt igazságokat nem adjuk fel, sőt éppen azokhoz vagyunk hűek, ha magunkat Isten „katolikus” egyházához tartozóknak és egyházunkat Isten „katolikus” egyházának valljuk s nem emberek ellen és egy »másik felekezet« ellen hadakozunk ezzel, hanem a Kijelentés igazságának engedelmességgel. Ez az engedelmesség — éppen ez — járulhat hozzá imádságainkkal együtt hathatósan ahhoz, hogy a római katolikus egyházban, e fogalom értelmezésében is áttörje a merev, skolasztikus falat a Szentlélek megújító ereje.

Szabó László Ambrus

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Anders NYGREN: Christus und seine Kirche. (Theologie der Dokumente, Band 2 1956).

<sup>2</sup> Mindkét kísértést világosan mutatja a Faith and Order bizottságban végbemenő folyamat.

<sup>3</sup> Neu-Delhi, 1961. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. (1962. 527)

<sup>4</sup> Barth Károly a Réalités c. francia lapnak adott nyilatkozatában többek között ezeket mondja: „Je besser wir uns kennenlernen, desto besser verstehen wir, dass es nur einen einzigen christlichen Glauben gibt, aber verschiedene Arten, diesen Glauben auszu-drücken”. Közli a Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1963. március 7-i száma. A Barth által látott egyik legnagyobb akadályról említést tett dr. Pákozdy László Szentírás — tradíció — tradíciók c. tanulmányában (Theol. Szemle VI. 84.)

<sup>5</sup> O. Cullmann: Katholiken und Protestanten, 1957. A Zsinat első ülészakáról tartott egyik beszámolójában hangsúlyozta, hogy a római egyház megújulása annak célja. XXIII. János pápáról úgy nyilatkozott, hogy egyetlen pápa sem tett annyit az Ökumenéért, mint ő. Utalt a párbeszéd útjában továbbra is fennálló nagy nehézségekre: pápai primátus, a Szentírás és a tradíció viszonya stb. (Kirchenblatt für die ref. Schweiz, 1963. febr. 7.)

<sup>6</sup> Különösképpen élesen világítja meg előttünk ezt a nehézséget Bea kardinálisnak a zsinati előkészületek idején tartott egyik előadásának ez a kitétele: „Was die Kirche einmal als Glaubenssatz verkündet hat, das heisst als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit, darüber kann sie selbst in keiner Weise verfügen. Sie hat den Auftrag, die Glaubenswahrheiten zu bewahren, nicht aber, sie abzuändern” (Herder Korrespondenz, 1961/62. 444).

<sup>7</sup> Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht von Adolf Deissmann, 1926. Lásd különösképpen Dr. W. Monod előadását (Die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan).

<sup>8</sup> N. Söderblom: Die Aufgabe der Kirche: internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität. (Die Eiche, 1919. VII. 3.)

<sup>9</sup> Friedrich Heiler 1892-ben született. Keleti nyelvészeti, filozófiai és vallástörténeti tanulmányokat folytatott s római katolikus teológiát főként Karl Adamtól tanult. Korán a reformkatholicizmus és a protestáns liberalizmus hatása alá került. Rendkívül mély benyomást tett rá Söderblom személyisége, akinek meghívására 1919-ben előadásokat tartott Svédországban s itt egy úrvacsoravétel alkalmával formálisan áttért az evangélikus egyházba. (RGG<sup>3</sup> 3. köt., 143.)

<sup>10</sup> A mozgalom a két világháború között teológusok és laikusok felekezeti közötti találkozásainak eredményeként és elősegítése céljából jött létre. A közös imádságra, bűnbánatra, egymás hitben való gazdagítására és a testvéri szeretetre helyezi elsősorban a hangsúlyt. Sartory a mozgalom célját így határozta meg: „... hogy mi katolikusok ökumenikus magatartás következtében »katolikusabbak« és az evangélikus testvérek »evangélikusabbak« legyenek. A római egyház 1948-ban a mozgalomban való részvételt és annak munkáját püspöki ellenőrzés alá helyezte. (Lásd bővebben Evang. Kirchenlexikon, III. 1539. o. és Weltkirchenlexikon, 1491.)

<sup>11</sup> F. Heiler: Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, 1923. XXIX.)

<sup>12</sup> F. Heiler: Das Wesen des Katholizismus, 1919.

<sup>13</sup> Pl. Wilhelm Stählin, Hans Asmussen, Peter Meinhold stb. Lásd a „Die Katholizität der Kirche” (Beiträge zum Gespräch der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche) c. gyűjteményes kötetet s abban is W. Stählin: Katholizität, Protestantismus und Katholizismus c. tanulmányát.

<sup>14</sup> A lausannei világkonferencia teljes anyagát közölte Hermann Sasse (Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, 3–21. August, 1927.).

<sup>15</sup> H. Sasse: i. m. 534. — <sup>16</sup> I. m. 532–533.

<sup>17</sup> Leonard Hodgson — Ernst Staehelin: Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung abgehalten in Edinburgh vom 3–18. August 1937. (302. kk.)

<sup>18</sup> A konferencia anyagát lásd „The Third World Conference on Faith and Order, Lund 1952” c. kiadványban. (O. S. Tomkins).

<sup>19</sup> Oliver S. Tomkins: Implications of the Ecumenical Movement (az előbb említett kiadvány 161. kk.)

<sup>20</sup> Az egyháztól folyó ökumenikus párbeszéd szempontjából döntő fordulatnak kell tartanunk a „Christ and His Church” kérdéssel foglalkozó bizottság tanulmányi anyagában a „soma tú Christú” határozott érvényesítését („Christ is never without His Church; the Church is never without Christ”) i. m. 17–18. o. Lásd még Nygren: i. m. 70. kk.

<sup>21</sup> Református Egyház 1952. 18. 3.

<sup>22</sup> The Third World Conference on Faith and Order, 24. — <sup>23</sup> U. o. 33. o.

<sup>24</sup> Report of the Theological Commission on Christ and the Church: Report on Institutionalism; Report on Tradition and Traditions; Report on Worship, 1963.

<sup>25</sup> Theol. Szemle 1963. 3–4. 78. kk.

<sup>26</sup> Leitgedanken für Montreal. Eine Vorschau auf die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. (Ökumenische Rundschau, 1963. 1. 1.)

<sup>27</sup> P. Minear: i. m. 5. — <sup>28</sup> Report on Christ and the Church. 11. — <sup>29</sup> U. o. 52–53.

<sup>30</sup> Bulletin der theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes. Band II., Nr. 2.: Katholizität und die reformierten Kirchen.

<sup>31</sup> Report on Tradition and Traditions. (41. o.)

<sup>32</sup> Bulletin Band II. Nr. 2. 12. (Thesen zum Problem der Katholizität).

<sup>33</sup> Ennek megfigyelésére elég, ha valaki figyelmesen átolvassa azt a vitát, amely az amszterdami világyűlés első szekciójának munkájában folyt éppen a „katolikus” fogalom értelmezése fölött. (Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 5. k. 62. kk.)

<sup>34</sup> Leo A. Zander: Einheit ohne Vereinigung, 1959. (274–275.).

<sup>35</sup> Evangelischer Pressedienst, 1963. aug. 8.

<sup>36</sup> Leszámítva a leszámítandókat, azért mégis csak elgondolkoztató egy ilyen cím a montreáli konferenciáról írt egyik értékelés fölött: Montreal Jamboree: Theological Stalemate! (Christianity Today, 1963. augusztus 30-i sz.). Ismétlem, nem hírlapok tudósítása alapján akarom értékelni a montreáli konferenciát, de azért elgondolkoztat: vajon ez a „Theological Stalemate”, ez a „holtpont” a Faith and Order több mint fél évszázados múltja után, nem ezért a „túl-messzire elébemenésért” következett-e be?!

<sup>37</sup> Menge—Güthling: Griechisch-deutsches Handwörterbuch, 1913.

<sup>38</sup> Ferdinand Kattenbusch: Das Apostolische Symbol... Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte (1900., 917. kk.)

<sup>39</sup> Karl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, (1911., 8.)

<sup>40</sup> Ignatius an die Epheser 5 : 3/b. (Die apostolischen Väter, Band 35.)

<sup>41</sup> Sztromateisz VI. 159:9, VI. 148:6, VII. 106:3 és 107:3. (Bibliothek der Kirchenväter. — Zweite Reihe Band XIX.—XX.)

<sup>42</sup> Mirbt: i. m. 61. — <sup>43</sup> I. m. 62.

<sup>44</sup> Des Eusebius Pamphili Bischofs von Caesarea Kirchengeschichte. (Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe Band 1.) Az eredeti szöveget idézi: Erich Fascher: Ökumenisch und katholisch c. tanulmányában, Th L Z 1960. 1.

<sup>45</sup> Bibliothek der Kirchenväter, Band 9. 143. — <sup>46</sup> u. o. 106. o. — <sup>47</sup> Mirbt: 144–146. — <sup>48</sup> u. o. 255.

<sup>49</sup> „Consideres ante omnia sanctam Romanam ecclesiam, cui Deo auctore praees, ecclesiarum matrem esse, non dominam; te vero non dominum episcoporum sed unum ex ipsis; porro fratrem diligentium deum et participem timentium eum”. (Mirbt. 260.) Luther 1520. szeptember 6-i levelében azt írta X. Leó pápának: Szent Bernát könyvét „minden pápának könyv nélkül kellene tudnia”.

<sup>50</sup> „Haec sancta synodus Constantiensis... primo declarat, quod ipsa in spiritu sancto legitime congregata, concilium generale faciens et ecclesiam catholicam repraesentans, protestatem a Christo immediate habet, cui quilibet, cuiuscunque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his, quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis et reformationem ecclesiae in capite et in membris”. (Mirbt: 317.)

<sup>51</sup> A könyv alcíme: Erneuerung als Ruf in die Einheit. Úgy gondolom, igen hasznos volna, ha biblikusaink, szisztematikuskaink és historikusaink foglalkoznának ezzel a könyvvel, mert abban a szerző a reformációnak a hagyományos római értelmezését egészen megtevesztő újszerűséggel taglalja, úgy azonban, hogy konklúziói a hagyományos római értelmezés lényegét minden döntő vonatkozásban magukban rejtik. Az általában olvasott példány a mű hatodik kiadása. Először 1960-ban (!) jelent meg.

<sup>52</sup> J. T. Müller: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 1912. 69. (A magyar fordítás a hitvallás 1940-ben megjelent magyar nyelvű kiadásából való.) — <sup>53</sup> Hitvallásaink. 1954.

<sup>54</sup> Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata. Ford. Dr. Tüdős István és dr. Pruzsinszky Pál (1905.) 147. — <sup>55</sup> Institutio IV. k. 1/2.

<sup>56</sup> Vorrede zu Alexius Krosners Sermon von der heiligen Kirche. 1531. (Luther deutsch. Band 6., 50. — <sup>57</sup> Institutio IV. k. 1/9.

<sup>58</sup> „Totus mundus confitetur, sese credere ecclesiam sanctam Catholicam aliud nihil esse quam communionem sanctorum.” Idézi P. Althaus: Communionem Sanctorum 1929. — <sup>59</sup> Institutio IV. k. 1/2.

<sup>60</sup> Heppe: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. (Locus XXVII. De ecclesia) c. műve talán az egyetlen református dogmatika, amely ezt cáfolja. — <sup>61</sup> K. Barth: Dogmatik IV/1. 783. kk.

<sup>62</sup> „(profiteor) sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successor ac Iesu Christi

vicario, veram oboedientiam spondeo ac iuro". (Denzinger—Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1963. (1868).

<sup>63</sup> „Man kann die Kirche in Maria und Maria in der Kirche sehen." Ebben van a mariologia krisztologiai jelentősége. Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. 5. Mariologie 6.

<sup>64</sup> Bernhard Bartmann: *Lehrbuch der Dogmatik*, 190. — <sup>65</sup> Una Sancta in catholischer Sicht. 9. —

<sup>66</sup> Herder Korrespondenz, 1962. november. (101. kk.) —

<sup>67</sup> „Die Catholica" (211. kk.) — <sup>68</sup> J. Congar: *Crétiens désunis*, 1936. (247.) — <sup>69</sup> I. m. 52.

<sup>70</sup> Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. Herausgegeben von Maximilian Roesle und Oscar Cullmann, 1960. (23—24.)

<sup>71</sup> Dr. Johannes M. Karmiris: *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen-katholischen Kirche (Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht c. gyűjteményes kötetben)*, 1959. (97.)

<sup>72</sup> Leo A. Zander. i. m. 279. — <sup>73</sup> Idézi Zander i. m.-ban 280. — <sup>74</sup> J. Karmiris: i. m. 97.

<sup>75</sup> Idézi G. Florovszkij a Routh Rouse és Stephen Charles Neill összeállításában megjelent *Geschichte der Ökumenischen Bewegung* c. kötetbe írt tanulmányában, (265., 266.)

<sup>76</sup> A. N. Nissioitis: *Die qualitative Bedeutung der Katholizität c. tanulmányában az egyház katholicitásának éppen ezt a kozmikus távlatát mutatja fel.* (Theol. Zeitschrift 17. évf. 259. kk.)

<sup>77</sup> Werner Küppers: *Anglikanische und Alt-Katholische Kirche.* (Ökumenische Arbeitshefte, Nr. 4. 12.)

<sup>78</sup> *Catholicity, A Study in the Conflict of Christian Tradition*, 1947. — *The Fullness of Christ. The Church's Growth into Catholicity*, 1950. — *The Catholicity of Protestantism*, 1950.

<sup>79</sup> Rouse—Neill: I. m. (I. 362.) — <sup>80</sup> Hans—Ludwig Althaus: *Ökumenische Dokumente*, 1962. (210.) — <sup>81</sup> Tomkins idézett tanulmánya a lundi kiadványban, (168.) — <sup>82</sup> Dr. Varga Zsigmond: *Kolossei levél magyarázata.* (Református Egyház, 1953. 16. sz. 41.) — <sup>83</sup> *Dogmatik IV/1*, 805.

#### C. K. BARRETT: DIE UMWELT DES NEUEN TESTAMENTS

Ausgewählte Quellen. Herausgegeben und überstzt von Carsten Colpe. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 4.*)

Barrett könyve nagy hézagot tölt be az újszövetségi tudományok területén. P. Viebig: *Die Umwelt des Neuen Testaments* c. 1926-ban megjelent hasonló jellegű könyve már régen nem szerezhető be, másrészt nem felel meg a mai követelményeknek, anyaga kiegészítésre, bevezetésre és magyarázatokra szorul.

Barrett, angol újszövetség-professzor mintaszerűen folytatta Viebig elkezdett művét. A könyv eredeti címe *The New Testament Background* (1956). A német változat nem egyszerűen az angol szöveg fordítása. Colpe önálló munkát végzett. Az idézett forrásokat eredetiből fordította németre, így csak a könyv felépítése és magyarázó megjegyzései származnak Barrett professzortól.

A teológiai hallgatók, lekipásztorok körében is kezd elharapódzni az a jelenség, amit „keresztyén analfabetizmusnak" neveznek. A római császárok, hellenista filozófusok, papiruszok, feliratok, rabbik, apokaliptikusok, antik történetírók, zsidó szabadsághősök világáról sokan igen-igen keveset, vagy semmit nem tudnak. Még kevesebben vannak, akik olvasták valaha is azokat a forrásokat, amelyek valamiképpen kapcsolatban vannak a legősibb keresztyénséggel és annak megértésében nélkülözhetetlenek. De ezek a források nem is könnyen hozzáférhetők, mert leginkább gyűjteményes munkákban, szakkönyvtárakban találhatóak. Barrett művében mindez egyetlen könyvben hozzáférhetővé vált.

A szerző a forrásokat a következő csoportosításban közli: I. A római birodalom. — II. A papiruszok. — III. A feliratok. — IV. A filozófusok. — V. A Hermes-irodalom. — VI. A misztérium-vallások. — VII. A zsidók története. — VIII. A rabbi irodalom és a rabbinusi zsidóság. — IX. (Alexandriai) Philo. — X. Josephus. — XI. A Septuaginta. — XII. Az apokaliptika. — XIII. Zsidó szektairatok.

A források eredeti szövegének a közlése rendkívül emelte volna a könyv tudományos használhatóságát. Viszont a görög, latin, héber és kopt szövegek nyomása rendkívül megdrágította volna a könyvet és így kevésbé hozzáférhetővé tette volna éppen azok számára, akiknek szánták. A tudományos kutatókat elizajítja az eredeti tudományos, kritikai szövegkiadások pontos megjelölése. Ezeknek a jelzéseit, rövidítéseit és felosztást Barrett a fordításban is követeli, így Barrett könyvével a kezében a tudományos kutató is könnyebben eligazodik az eredeti szöveg legfontosabb kritikai kiadásaiban.

A szerző a historikus szigorú önmegtartóztatásával szövegeket közöl és tesz érthetővé, elkerülve a különböző vallástörténeti iskolák elméleteit. 290 oldalon gazdag változatosságában tárul elénk az Újszövetséget környező világ a korabeli históriai dokumentumokban, kultikus, irodalmi és jogi szövegekben. Egyben utalásokat kapunk azokra az újszövetségi kortörténeti, exegetikai és bibliai teológiai problémákra, amelyeket ezek a szövegek fölvetnek.

Barretnek ez a műve ezentúl minden teológiai könyvtár nélkülözhetetlen könyve és mindazok nélkülözhetetlen olvasmánya lesz, akik az Újszövetség világában mélyreható ismereteket kívánnak szerezni.

Dr. Kocsis Elemér

# A társmegváltás dogmája felé?

## I. Reformáció vagy ellenreformáció?

A II. vatikáni zsinat első szakaszát elemző protestáns tanulmányokból feltűnően kicseng egy hang. Nem kevesebbet mond ez, mint hogy a II. vatikáni zsinat eddigi eseményei szerint vége volna az ellenreformációnak.<sup>1</sup> A zsinat első szakaszát követő napon, a múlt év december 9-én a nyugatnémet televízióban is ezt fejtegette egy jezsuita atya: „A római egyház útban van az ellenreformációtól az együtt-reformálás felé. Az ellenreformáció ideje lejárt és valami új kezdődött — bizonygatta —, mert már Rómában is kezdik megtanulni az egyházat úgy nézni, mint ecclesia semper reformanda-t”.<sup>2</sup>

Már a zsinatot megelőzően több protestáns és katolikus teológus erőfeszítése nyomán közeledés volt észlelhető bizonyos kérdések értelmezésében a két felekezet képviselői között. Nem hiányoztak protestáns részről olyan teológusok, akik néha öntudatlanul, máskor tudatosan a római katolikus teológia védelmezőivé váltak, de fordítva, a Vatikán oldalán is találkoztunk olyan teológiai álláspontokkal, amelyek komoly tárgyi tudományossággal igazolják a leghitelesebb reformatori örökség sok szempontját. A hagyományos határok némely ponton elmosódtak, főképpen veszélyes kísérletnek lehetünk tanúi az egyik leglényegesebb teológiai kérdésben: a Mária-hit és a mariológia területén.<sup>3</sup>

A katolikus—protestáns eszmecsere sok szempontból a határoknak ez az elmosódása jellemzi. Barth Károly a vatikáni zsinatról írt legutóbbi tanulmányában megállapítja, hogy bár a római egyház megújulásának a protestánsokat sokszor megszégyenítő számos jele észlelhető, de „a mariologia-dogma a maga kellemetlen fejleményeivel még mindig megvan és nyugtalanítóan érinti az egyház lényegét és szerepét”. Ez a körülmény, a fent említett határ-elmosódás miatt, valamint a Curia új ökumenikus taktikája miatt is nagy veszélyeket és csapdákat rejtett magában. Barth szerint is: „ami ezeket a dogmákat illeti, megjegyezhetjük, hogy az újabb római katolicizmusban és klerikalizmusban, különösen pedig az újabb római teológiában igen erős rugalmasság fejlődött ki arra nézve, hogy hangsúlyozzák-e, vagy ne hangsúlyozzák a korábban hozott különböző döntéseket.”<sup>4</sup>

A mélyebb és igazabb ökumenikus párbeszéd érdekében fel kell tennünk tehát a katolikusok és protestánsok érintkezésének az alapkérdését: tovább megy-e a vatikáni zsinat az ellenreformációs dogmaalkotás, a Tridentinum vonalán, vagy legalábbis megáll azon a ponton, amelyre eddig eljutott. Vinay professzor megjegyzése is áll ugyan, hogy „a hátralépés megakadályozása még nem jelent haladást. A védekezés helyett a párbeszéd-készség még nem párbeszéd és a struktúra reformációja még nem reformáció.”<sup>5</sup>

A római katolicizmus és a protestantizmus közötti teológiai különbség, a reformáció tanításainak értelme, egészen egyszerűen abban fedezhető fel, hogy míg a reformáció egyházai a sola fide et gratia bibliai tanítását féltett kincsként őrzik (vagy legalábbis kellene őrizniök) addig a római katolicizmus a tridentini zsinaton megkezdett munkát tovább folytatta abban az irányban, amely

lehetségesnek tartja az ember közreműködését saját üdvösségének elnyerésében. A tridentini zsinat dogma-alkotásai ebből a szempontból tovább épültek a századok folyamán, akár a Mária szeplőtelen fogantatásának dogmáját (1854), akár a pápai csalatkozhatatlanság dogmájának kihirdetését tekintjük is (1870).

Míg az evangéliumi keresztyénségben az egyházzal szembeni tanításnak a középpontjában a christológia áll, addig a római katolicizmusban egyre nagyobb tért hódított az utóbbi századok során a mariológia. A *christológia helyére a római katolikus teológiában a mariológia lépett*. Ez a „fejlődés” odáig jutott már, hogy a római katolikus teológusok legóvatosabbjai is a megváltásról szólva Jézus és Mária kettős személyéről tudnak, ami a reformátorok Krisztus-értelmezésével homlokegyenest ellenkezik. A római katolikus teológiában többé nem beszélhetünk christologia-centrizmusról, hanem Mária-középpontúságról.<sup>6</sup>

A II. vatikáni zsinaton a mariológiát illetően két erő hatását figyelhettük meg eddig: egyrészt a katolikus népi kegyesség, különösképpen a latin országokban, egyre inkább sürgeti a Mária társmegváltói dogmájának kihirdetését (németek szerint ez csak a már meglévő gyakorlatot szentesítené), másrészt a protestáns teológiával érintkező katolikus teológusok és az egység gondolatának hívei óvatosabb álláspontot képviselnek. Az új Mária-dogma megalkotása körül heves küzdelem várható, mert az új dogmával a katolikus egyház csak betetőzné a Krisztus-középpontúságtól való elfordulásának eddigi folyamát.<sup>7</sup>

A zsinat első szakaszának napirendjéről levették a Mária-séma megvitatását és azt a „De Ecclesia”, „Az egyházzal” szóló séma részeként a második ülészakra tették át az egység-sémával együtt. A római ecclesiologia és mariologia elválaszthatatlanul összefonódott. „A római egyházban még nincsen dogmatikai meghatározása az egyháznak. A dogma De Ecclesia még nem létezik. Az I. Vatikáni Zsinat feladata volt egy ilyen dogma megalkotása. A munkálatokat el is kezdték. Az egyik bizottság kidolgozta és előterjesztette a dogma tervezetét, ezt azonban nem fogadták el. A háború kitörése miatt (1870) a zsinatot elnapolták s az egyházzal szembeni dogmának csak egy része, a pápai csalatkozhatatlanság dogmája került elfogadásra. A II. vatikáni zsinat pótolni akarja ezt a hiányt. Az I. és II. vatikáni zsinat között XII. Pius „Mystici corporis” kezdetű encyklikája húzta tovább a római ecclesiologia vonalát, amelyet két jellegzetes dogmatikai jelenség előzött meg: egyrészt a szeplőtelen fogantatás dogmája, másrészt a XII. Pius által 1950-ben kihirdetett Mária mennybemenetele. Ezek a mozzanatok azt mutatják, hogy a katolikus tanítás még jobban eltávolodott az evangéliumi igazságtól. Vajon tesz-e újabb lépést ezen az úton a II. vatikáni zsinat?”<sup>8</sup>

A találgatások természetesen nem vezethetnek messzire. Az alaposabb vizsgálat azonban megállapíthatja, hogy a II. Vatikáni Zsinat, ha nem akar gyökeres törést hozni a római katolikus fejlődésben, ellenállhatatlanul sodródik az új Mária-dogma megfogalmazása felé, amely ebben az eset-

ben a Mária-társmegváltó, Mária *corredemptrix* dogmája lesz.

Ismeretes, hogy a zsinat első ülészakának a végén *Ottaviani* bíboros indítványozta a Mária-séma megvitatását, mivel véleménye szerint ez „a rendelkezésre álló rövid idő alatt letárgyalható lett volna”. A püspökök többsége azonban ezt a javaslatot nem fogadta el. A döntés okai nem világosak. Lehet, hogy az elhalasztásnak köze van az ökumenikus szempontokhoz is. Mindenesetre tény, hogy a mariológiát a zsinat az ecclesiologia összefüggésében tárgyalja majd és ez lépésnek értelmezhető az ökumenikus hangsúllyal tárgyalt mariológia felé. Némely katolikus körök ugyanis ezt óhajtják.<sup>9</sup>

A katolikus teológusok a Mária-dogmának protestánsok által való elfogadtatására különböző előkészítő lépéseket tettek. A Vatikán lapja, az *Osservatore Romano* a fenti döntést kommentálva azt írta, hogy a zsinat második ülészaka nem riad vissza egy mariológiai döntéstől a protestáns egyházak várható reakciója miatt sem. A cikk szerint a korábbi mariológiai kinyilatkoztatások „jótekonny hatást gyakoroltak” a protestánsokra és arra készítették őket, hogy behatóbban foglalkozzanak Mária személyével. Várható, hogy a zsinat második ülészakának a munkájára ez az alapvető teológiai vita nyomja majd rá a bélyegét. A zsinat két ülészaka között az evangéliumi teológia feladata lett volna a mariológiával szemben a világos evangéliumi álláspont kidolgozása. „Nevezetesen világos állást kell foglalni a reformátoroknak a Mária tiszteletét tárgyaló művei kérdésében is, amelyekre a katolikusok most szívesen hivatkoznak.”<sup>10</sup>

A római egyházzal felvett hivatalos kapcsolatok első szakasza, amelyet sokszor az udvariaság és a szentimentalizmus jellemezett, lezárult. A következőkben a tulajdonképpen mély teológiai különbségek, az elválasztó okok feltárására kell sor kerülni. Különösen két vonatkozásban elkerülhetetlen ez. A protestáns és katolikus teológiai párbeszéd legsúlyosabb problémája a következő két alapkérdésben fogalmazható meg: 1. egyedül Isten-é a világ Ura és Megváltója, vagy valamilyen módon az egyháznak is van társmegváltói funkciója? 2. az Írás-é az egyetlen kijelentés-forrás, vagy az egyháznak is van ebben valamilyen szerepe?<sup>11</sup>

Végző fokon ezek a kérdések a mariológiában jutnak kifejezésre. Az evangéliumi keresztyénység és a római egyház között megindult párbeszéd legmélyebb gyökereinél járunk tehát, amikor a katolikus mariológiát vesszük tüzetes teológiai vizsgálat alá.

## II. Az evangéliumok és az egyházatyák tanítása

Korunk katolikus kegyességére a mariológia és a mariolatria nyomja rá döntően bélyegét. Három irányban bontakozik ez ki. Először, a Mária-imádatot népszerűsítő tömegmegmozdulások a modern katolicizmus legjellegzetesebb jelenségei. Továbbá teológiai szinten is serény munka folyik újabb Mária-dogmák előkészítésére, kidolgozására és kiegészítésére. Végül a római katolikus egyháztörténeti kutatás egyik virágzó ága az a munka, amely bizonyítani akarja, hogy a Mária-kultusznak mindig jogos helye volt a keresztyén egyházban. Némely katolikus teológus még azt a véleményt is megkockáztatta, hogy: „korunk a Má-

ria-kultusz százada”. A katolikus egyház a modern propaganda minden eszközét igénybe veszi a Mária-kultusz népszerűsítésére.<sup>12</sup>

Vajon mi az oka ennek a mesterségesen táplált Mária-kultusznak? Már az első pillantásra megállapítható, hogy ez az erőfeszítés kapcsolatban áll az elvesztett tömegek visszaszerzésére irányuló igyekezettel. Teológiai háttere pedig az a téves kísérlet, amely a názáreti Jézus, a megfeszített és feltámadott, az evangéliumok Krisztusa és az ember közé még egy közvetítő személyt iktat. A mariologia exegetikai, vallástörténeti, valláslélektani, dogmatörténeti és etikai kérdések egész sorát veti fel. Sőt, a Mária-kultusznak kimutathatóan keresztyénségen kívüli gyökerei is vannak. Azonnal jegyezzük meg, hogy a katolikus teológiai kutatás álláspontja sem egységes a mariologia tekintetében. A Mária-dogmák (szeplőtelen fogantatás, mennybemenetel) tekintélyes katolikus teológusok szerint sem igazolhatók a Szentírásból.<sup>13</sup>

Annnyival inkább indokolt röviden szemügyre venni az evangéliumok és az egyházatyák tanítását Máriáról, Jézus anyjáról. Nézzük a legfontosabb kijelentéseket.

*Márk evangélista* tesz említést Jézus és az övéi kapcsolatáról (Márk 3, 21), melynek során anyját is említi (31. vers), majd Mária személyét teljesen elfelejti. *János evangéliuma* két epizódról számol be, amelyekben Mária szerepel. A *kánai mennyegző* az egyik (Ján. 2, 1–12.). A másik a János 19, 25–27-ben a *nagypénteki események* leírása. A kánai mennyegző történetében Jézus válasza anyja kérdésére inkább elhatároló és visszautasító. Jézust ebben az összefüggésben a meglepetés helyzetében látjuk.<sup>14</sup> A másik epizód a nagypénteki szomorú események leírása. Máriát úgy említi, mint aki Fiának keresztje alatt áll. A római katolikus tendenciózus exegézis kihasználta ezt és olyan jelentést tulajdonított neki, mintha Mária János apostol lelki anyja lenne és ezzel az egész egyházzal, minden hívővel. *Giovanni Miegge* Máriáról írt híres könyvében e bibliai hely elemzése során megjegyzi: „Mária egész életében, legalább is amennyire nyomon tudjuk követni, sohasem gyakorolt olyan nagy lelki befolyást környezetére, hogy abból következtetni lehetne lelki anyaságára az egyházzal kapcsolatban. Helye inkább szerény és passzív. Egy a tanítványok között az Úr lábainál.”<sup>15</sup>

A fentiekben kívül a Máriára vonatkozó legfontosabb evangéliumi helyek még *Máté és Lukács evangéliumának első fejezetei*, melyek Jézus csodálatos születését beszélik el.

Az apostoli iratok tanúsága szerint az ősegyház igehirdetésében nem az első és nem a legfontosabb mozzanatként szerepelt az a tény, hogy Jézus szüztől született. A megváltás legfontosabb és leghangsúlyozottabb mozzanata az ősegyház hagyománya szerint a feltámadás. Péter apostol pünködsdi prédikációjában (Csel. 2. r.), vagy Pál apostol Római levelében pl. bőségesen találunk utalást a feltámadás csodájára. János apostol sem tulajdonított különösebb jelentőséget Jézus szüztől születésének.<sup>16</sup>

Jézus szüztől születésének evangéliumi híradásai semmiképpen sem azt célozzák, hogy Mária szerepét kiemeljék, vagy éppen magasztaliák, dicsőítsék, sőt megfordítva: a hangsúly mindig arra kerül, hogy mindaz, ami történt, Isten akarata és a „Magasságos” műve volt. A szüztől születés fiziológiai csodája háttérbe szorul. Természetesen a

későbbi századok christologiai vitái során egyre nagyobb jelentőséget nyer. Szükségképpen hangsúlyozzák az első századok teológusai, midőn védekeznek a különböző tévelygésekkel, egyrészt az ebionitizmus, másrészt a doketisták eretnekségével szemben.

Az első századok nagy teológusainak iratai Máriáról semmi lényegeset nem közölnek. A Didaché, Római Kelemen, Hermász Pásztor stb., egyáltalán nem említik. Csupán a gnózis doketista elmélete megjelenésekor használják Jézus valóságos embervoltának bizonyítására Mária személyét. Némelykor egészen vasosan és nagyon reális hangszózzák Krisztus valóságos emberi létét. Ignatius pl. így ír: „Jézus Krisztus Dávid nemzetségéből Mária fia, aki *valósággal* született, evett és ivott s akit *valósággal* üldöztek Pontius Pilatus alatt és akit *valósággal* megfeszítettek, aki meghalt s aki *valósággal* feltámadott a halottak közül.”<sup>17</sup>

A niceai zsinat dogmája, amely Jézus tökéletes istenségét proklamálta és kiátkozta Arius tanításait, Máriát is új jelzővel illette. *Mária az Isten anyja, theotokos, Isten-szülő* jelzőt kapta. Ennek a fogalomnak semmiképpen sem lehetett célja Mária magasztalása, hanem logikusan következett ez a niceai zsinat dogmájából. Világosan és érthető nyelven juttatta kifejezésre, hogy Krisztus valóságos Isten és valóságos ember, „vere Deus et vere homo.” A theotokos szónak csak annyiban van értelme, ha Krisztusra tekintünk: Krisztusban Isten olyan kézzelfoghatóan lett emberré, hogy Máriát az Ő anyjának lehet nevezni. Az V. század christologiai vitáinak középpontjában a theotokos kifejezés áll, mely azután az efézusi és chalcedoni zsinatok dogmaiban csúcsosodott ki. Ép úgy mint a theotokos kifejezés a viták során Krisztus emberi természetének hangsúlyozására megjelenik az anthropotokos, vagy christotokos jelző, mindégvük Máriára vonatkoztatva. Nem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy a Krisztus személye körüli viták hozták előtérbe Mária személyét is. Így éles különbséget kell tennünk egyrészt a christologiai viták tartalma, másrészt azoknak formája és következményei között. A népi kegyesség hamarosan magáévá tette a Mária személyét övező kijelentéseket, noha azok akár az anthropotokos, akár a theotokos kifejezéssel teológiailag támadhatatlanok. Ezek a kifejezések azután elvesztették eredeti jelentésüket és más tartalommal telítődtek meg, úgy hogy Mária dicséretének kifejezőivé váltak. Ezek az irányzatok különféle, keresztyén-ségen kívüli hatásokra Mária másodlagos személyből a népi kegyesség központi alakját kezdték kialakítani. Ettől a pillanattól kezdve lehet beszélni Mária-kultuszról.<sup>18</sup>

Az egyház később nem tudta megőrizni a christologiai viták során nyilvánvalóvá vált kritikai szellemet. A gnosztikus veszély elmúltával a IV. és V. század zsinatainak dogmaalkotásai után a kánonokon kívül az apokrif irodalomban már lényegesen nagyobb hely jut Máriának. Ami ezeknek az apokrif iratoknak történelmi hitelességét illeti, meg kell jegyeznünk, hogy „a tudományos kutatás kimutatta, főleg a papiruszok segítségével, hogy Jézusról a legfontosabb tudósításokat az Újtestamentum kánoni könyvei tartalmazzák. Ugyanez igaz Máriával, Jézus anyjával kapcsolatban is.”<sup>19</sup> Az egyház mindig küzdött az apokrif irodalom állításai ellen, ami természetes, hiszen a kánoni iratok figyelmének középpontjában a Mes-

siának, Krisztusnak alakja áll, míg a kánonon kívüli iratok a legkülönbébb személyekkel foglalkoznak. Az újjáébredő katolikus teológiai irodalomban több mű tűzte ki feladatul azt keresni, hogy Mária miért szorult ki a keresztyén kánon könyveiből.<sup>20</sup>

A IV. és V. századok krisztologiai vitái, mint Jézus embervoltának tanúját, Máriát is sokszor idézik, mégis megállapítható, hogy az V. század közepéig semmi jele a Mária-kultusznak. Az ősegyház nemcsak a különböző tévelygésekben jelentkező kísértéseknek állt ellen, hanem *kerülni akarta a pogány szinkretista vallások nő alakjainak (utánzását is)*. Az első évszázadok keresztyén gyülekezetei számára Mária nem volt semmiféle természetfeletti tulajdonsággal felruházva, hanem Krisztus testtelésének tanúbizonyságaként szerepelt.

A lassan kialakuló Mária-kultusznak ösztönzést két tényező adott. Egyrészt a már említett krisztologiai vitákban Mária személyének az előtérbe kerülése, másrészt a különböző nem-keresztyén vallások lassú hatása a keresztyén gyülekezetek liturgikus és kultikus életére. Egyetlen vallástörténeti utalásként álljon itt az, hogy az V. századtól kezdve a Mária-kultusz ott volt a legerősebb, ahol korábban pogány istennők kultusza virágzott: Egyiptomban (Isis), Efészusban (Artemis), Frigiában (Cybele).<sup>21</sup>

Foglaliuk össze az elmondottakat. A Mária-kultusz kialakításában a kezdeményezés a népi kegyesség volt. Ezt követték a dogmatikai meghatározások és a teológiai megállapítások. Az evháziatyák tanításai azt bizonyítják, hogy Mária helye a keresztyén egyház kegyességében és teológiájában akkor még helyes teológiai alapokon állt. Noha a Mária-kultusz kezdetét dátumszerű pontossággal nem lehet meghatározni, mégis el kell fogadnunk egy tekintélyes katolikus mariológus véleményét, amely szerint „a IV. század végén és az V. század elején bizonyos keleti és nyugati evháziákban már nyilvános kultuszt szentelnek Máriának és külön ünnepet tartanak tiszteletére”.<sup>22</sup> A Mária-kultusz kezdetben az adventtel és karácsonnyal. Krisztus születése ünnepével függött össze. Először csak emlékezés volt az üdvtörténeti események egymásutánjában, végül a VI. század közepétől már külön ünnep a Mária születése, fogantatása, halála. Hamarosan megjelennek a VI.—VIII. század apokrif irataiban a Mária mennybemenetelét leíró történetek. Ez a folyamat azután beletorkollott a skolasztikus teológia rendszeralkotásába. A skolasztikusok műhelyében alakították ki a Mária-dogmák első elemeit.

### III. Reformáció és ellenreformáció

Mária személye nem állott a reformáció érdeklődésének középpontjában. A reformátorok kivétel nélkül másodlagosan, szinte mellékesen foglalkoztak a mariológiával, a Mária-kultuszt magától értetődően olyannak tekintették, mint amit nem igazol a Szentírás.<sup>23</sup> A reformáció fő törekvése a Krisztusban elnyert üdvösség lévén, minden mellékes szempont és személyn háttérbe szorult az ő alakja mellett. A skolasztikus középkori teológiában Krisztus alakja elhomályosult, az újtestamentumi tanítás az egyetlen közbenjáróról háttérbe szorult. Helyébe a jurisztikus feudális középkori politikai szemléletmód analógiáira egy olyan teológiai struktúra került, amelyben Isten



a legfőbb fenség, akit csak hierarchikus úton lehet megközelíteni. Krisztus az Atya jobbján ül, még túl közel a fenséges trónhoz, Mária azonban ott áll mellette és Fiára az anya természetes hatásával befolyást gyakorolhat. Mária „egészen ember”, közel áll az emberekhez, de hozzá is különböző közvetítőkkel juthat el az egyszerű hívő: a szentek közbeiktatásával. A középkori teológiát a megváltás jurisztikus gondolatrendszere jellemezte. A megváltás az isteni kegyelem műve, a kegyelem és az érdem viszont összefügg. Így egy észrevétlen folyamat során Krisztus irgalmasságát átruházták Máriára.

A reformáció előtt kettős irányú fejlődés eredményét lehet nyomon követni. Egyrészt az egyházi tömegek nem tudták felfogni és követni a skolasztikus teológia sok fejtegetését, szükségük volt a kegyesség egyszerűbb, kézzelfoghatóbb kifejezési formáira. Másrészt az érdemszerzés folyamata a feudálisan elképzelt hierarchikus égi rendek előtt a váltságot és az üdvösséget mechanikussá, majd közvetlenül a reformáció előtt vulgárisá tette. Az evangélium nagy igazsága — a kegyelmes Isten Krisztusban jött közel hozzánk — teljesen feledésbe merült. Az incarnatio, a passio, és a resurrectio mind elveszítette evangéliumi jelentőségét, miközben Krisztusból egy irgalmatlan, magas mennyei trónon székelő Isten lett, akinek büntető kezét legfeljebb anyja, Mária foghatja le.

Közeledett a reformáció. Luther nagy élménye elkerülhetetlen volt. Luther Márton gyermekkorának szörnyű, kegyetlen Istene helyett felemelő és nagy felfedezésként újra megtalálta az irgalmas, kegyelmes Krisztust. Luthernek és a többi reformátornak sem volt sok ideje ahhoz, hogy rendszeresen támadja a mariologia evangéliumellenes középkori tanításait, csupán egyszerűen feleslegessé tette a Mária közbenjárásáról szóló tanítást a kegyelmes Krisztus felfedezésével. A reformátorok ezért nem dolgozták ki a Mária-kultusz kritikáját, sőt ellenkezőleg, számos helyen szólnak bibliai értelemben Máriáról, Jézus anyjáról, de bizonyágtételük szilárdan megmarad az apostoli tanítás alapján: „Egy az Isten, egy a közbenjáró is Isten és az emberek között, az ember Krisztus Jézus (1 Tim 2:5).

Kálvin egy helyen foglalkozik a tridenti zsinat Mária-kultuszával. Rövid utalásában elmondja, „az egyház megérti és méltányolja Augustinust, aki Mária iránti tiszteletből nem akart róla szólni és aki Máriát más helyeken egészen nyilvánvalóan a bűnösök közé sorolja”. Ezt követően emlékeztet Kálvin Chrysostomosra és Ambrosiusra, akik Máriát becsvágytól megkísértettek tartották („qui ambitione temptatum fuisse suspicantur”). Kálvin — mondja — csak azért említi fel mindezt, hogy megértesse az olvasókkal: nincsen olyan fikció, amit ne lehetne hittételként igazolni.<sup>24</sup>

A reformáció fedezte fel újra Jézus evangéliumi arcát. A katolicizmus visszautasította, hogy az evangéliumi igazság megtisztítsa, sőt a tridenti zsinaton megszilárdította és tökéletesítette az üdvösségről és a megváltásról vallott legalista, jurisztikus teológiai rendszerét. Nem maradt más hátra a katolikus teológia számára, mint hogy tovább lépjen e rendszer velejárójára, a Mária-kultusz útján is. A tévelygést nem reformálta vagy korrigálta az egyház, hanem tovább ment a deformáció felé, mert ez az egyszerű igazság megcáfolhatatlan: Mária nem Jézus és a Mária-kultusz nem evan-

gélium.<sup>25</sup> Az ellenreformáció mariológiájának központi gondolata Mária közbenjáró szolgálata. Ő az irgalmas anya; a társközbenjáró és a társmegváltó gondolata lépett így előtérbe.

Az ellenreformációs teológia kiépített egy másik tanítást is, amelynek az evangéliumtól idegen volta szintén nyilvánvaló. Szentesítette azt a gondolatot, hogy az ószövetségi Ádám és Éva parallelje az Újszövetségben Krisztus és Mária. Krisztus és Mária kettős közbenjárása megjelenik a középkori teológiában, egyre inkább hangoztatják azt a gondolatot, hogy Krisztushoz Márián keresztül vezet az út. Egy hétköznapi képet használva, Mária a lágyszívű anya, aki a szigorú Atya előtt elfedezi gyermekei vétkeit. Ezzel szemben az újtestamentumi bizonyágtétel válasza arra a kérdésre, hogy miként találkozhatik a bűnös ember az irgalmas Istennel, ez: Krisztusban, aki valóságos Isten és valóságos ember. Krisztus isteni és emberi természete válik újra ketté a középkori Mária-kegyességben, majd később az egyház hivatalos tanításává lesz a Mária-dogmák megjelenésével.

Nem véletlen, hogy Mária társmegváltó fogalma a tridenti zsinaton hangozott el először. Máriával, a csak emberrel, bárki közreműködhet üdvössége munkálásában, részt vehet a kegyelmi folyamatban, ő a legkönnyebb és legtökéletesebb út Istenhez. Így vált a mariologia a krisztologia egyik mellékágává, sőt vadhajtságává, s így készített elő a Mária-központú katolikus ekklesiológia talaját.

Szükséges ezen a ponton egy rövid kitérést tenni, mivel az újabkori protestáns teológiai irodalomban megjelentek olyan művek, melyek feladatukul tűzték ki a reformátorok Mária-tiszteletének kimutatását. Ezek általában azt hangsúlyozzák, hogy értetlenül feledésbe merült az evangéliumi egyházakban a reformátoroknál még megélő Mária-tisztelet.<sup>26</sup> Ha a reformátorok kijelentéseit vizsgáljuk (éppen a fenti szempontokat képviselő Tappolet könyve nyomán), azonnal meg kell állapítanunk, hogy a reformátorok Mária-tisztelete a legtisztább evangéliumi alapokon nyugszik. Ahogy az első századok krisztológiai vitái során Krisztus személye mellett Máriának másodlagos szerep jutott, ugyanúgy a reformátorok is a Krisztus anyjának kijáró „méltó” tisztelettel szólnak a megfelelő bibliai helyek magyarázatánál Máriáról. Világos határt kell szabni a reformátorok evangéliumi Mária-tisztelete és a római katolikus egyház mariológiája között. Korunk római katolikus mariológiája gyökereiben más, mint a reformátorok bármilyen sokszínű Mária-tisztelete. A reformátoroknál a Mária-tisztelet Mária történeti szerepében gyökerezik, hogy ti. theotokos, azaz Isten anyja. Mária-tiszteletük sohasem érte el a mariolatria határát, ezért a különbség közöttük és a római katolikus mariologia között világos és félreérthetetlen.<sup>27</sup>

A teológiai fogalomzavarhoz nagymértékben hozzájárul azoknak a protestáns teológusoknak a kísérellete, akik — éppen úgy mint Tappolet — a Mária-tisztelet másodlagos jellegét domborítják ki. A reformátorok mindig élesen elhatárolták a primér és a szekundér mozzanatot. A primér náluk a bibliailag teljesen megalapozott krisztológia, a szekundér ebben a Krisztus-hit elsődleges eleméhez kapcsolódik és igazolja a theologia incarnationis jogosultságát. Ez az irányzat<sup>28</sup> odáig téved, hogy azt veti az evangéliumi teológia szemé-

re: keresztyénségéből és igehirdetéséből „hiányzik az asszonyi mozzanat”. Ez az érvelés a reformátoroknál teljesen elképzelhetetlen lenne. Ennek a teológiai kísérletnek hitelessége még azzal sem nő, ha olyan mértékadó teológusokra „hivatkozik”, mint *Barth Károly*. Az új reformátori teológiában természetszerűleg újra élesebb megvilágításba kerül Krisztus történeti személyének bizonyítása közben Krisztus embervoltának elsőszámú tanúja, Mária, az Isten anyja, mint theotokos. Hiszen az újkori teológiának fő feladata a racionalizmussal való leszámolás volt.<sup>29</sup>

#### IV. Az újabbbkori Mária-dogmák

A mariologia teológiai kifejlődését a XII. századtól kezdve kísérhetjük nyomon. (Teológiai rendszerek kidolgozásában tekintélyes helyet foglal el a Máriáról szóló kijelentés). *Canterbury Anselmust* és *Clairvauxi Bernátot*, e két nagy középkori teológust tekinthetjük a mariologia megalapozóinak. A mariologia fellendülésének okai általában abban keresendők, hogy az egész katolikus teológia virágzásnak indult és a XIII. század meghozta a nagy skolasztikus rendszerek kialakulását. Van azonban egy olyan szempont, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül. Érdekes összefüggésre hívja fel a figyelmet a középkori mariologia kialakulásának vizsgálatánál egy francia világi szerző.<sup>30</sup> Könyvében kimutatja: a középkori Mária-kegyesség virágzása nagyrészt annak tulajdonítható, hogy „a lovagi társadalomban újra nagy szerepet kap a nő személye, idealizálják, a trubadurok és a költők megéneklék. Ahogy a lovagok és a trubadurok megénekeltek szívük aszszonyát, a jó katolikus hívő Máriát tisztelte”. Ebben a korban kezdik Máriát Madonnának nevezni.

Anselmus és Clairvauxi Bernát előszeretettel hivatkoznak az egyházatyák tanítására, mindenek előtt Augustinusra. Augustinusnál bőségesen lehet idézeteket találni a Mária-kegyesség igazolására, leglényegesebb teológiai mondanivalója mégis éles határt húz Mária embervolta és Jézus Krisztus egyszersmindenkorra érvényes megváltó cselekedete között. Augustinus mondja, hogy „Mária Ádám bűnös nemzetségéből való és ezért a halál általános törvényének alávetett, míg Krisztus bűn nélküli”.<sup>31</sup>

Augustinusnak Pelagiusszal az eredendő bűnről folytatott vitája során merült fel többek között Mária bűnös vagy bűn nélküli voltának kérdése is. Augustinus szintén félreérthetetlenül kifejti, hogy Mária „virgo tamen ipsa... est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater eius et cum originali peccato nata est”.<sup>32</sup>

Jóllehet a középkori teológia igen sok mozzanattal gazdagította a Mária-kegyességet, mégsem fedkezett meg egy nagyon lényeges különbségtételről Mária bűnös és Jézus bűn nélküli volta között. Clairvauxi Bernát mondanivalóját is ez a szempont határozza meg. Igen nagy tisztelet, szinte az exaltáltsággal határos imádat tükröződik nála Mária, Isten anyja iránt, de egy ponton megtorpan: amikor Mária szeplőtelen fogantatásának gondolatához ér, félreérthetetlenül kimondja: „Hogy Mária a Szentlélektől fogantatott, az hallatlan állítás”.<sup>33</sup> Az egész középkoron át és az ellenreformáció idején is ez volt az egyház álláspontja 1854-ig, a szeplőtelen fogantatás dogmájának kihirdetéséig.

A modern Mária-dogmák kialakítása során az első döntő lépés a szeplőtelen fogantatás kihirdetése volt 1854-ben. Nagy előszeretettel nyúltak vissza érvekért e dogma igazolása érdekében a középkori nagy katolikus rendszerekhez. Ez azonban nem a legdöntőbb szempontja a dogma kihirdetésének. Az ellenreformáció idejéből kezdve a dogma megteremtésének előfeltételei már jelen vannak a római egyház életében. A liturgiába és az egyházi ünneprendbe sokszor már a dogmák meghirdetése előtt hivatalosan felveszik a dogmákban később kihirdetett hitigazságokat; a szeplőtelen fogantatás dogmájával mindenestre így történt.

IX. Pius pápa enciklika formájában körkérdezt intezett a püspökökhöz a szeplőtelen fogantatás dogmájának kihirdetése előtt és véleményüket kérte. Noha a püspökök kétharmad része igenlő választ adott, többen nagyon komoly aggodalmuknak adtak kifejezést, kérvén a pápát, hogy „ne hirdessen ki dogmatikai és kijelentett igazságként olyat, ami csak az egyház kegyes hiedelme”.<sup>34</sup>

Ha más oldalról közelítjük meg a kérdést, akkor is világos, hogy a Mária-dogmák megalkotásánál a római katolikus egyház mindenre hallgatott inkább, mint az evangélium tanításaira. Főleg a skolasztikus logika rendszerébe épülnek a Mária-dogmák. Igazolásuknál először is hangsúlyozzák a lehetőséget, míg az egyházi kegyességből igazolják az illendőséget, végül kihirdetik a dogma megerősítését (potuit, decuit, fecit: ez a három kulcsszava a Mária-dogmák alkotásának).<sup>35</sup>

A középkori nagy teológiai rendszerekből az egyházi kegyességbe a túlaradó Mária-tisztelet ment át a nélkül, hogy ezt kísérte volna az egyházatyák éles és finom teológiai distinkciója. Ezt a logikai törést figyelhetjük meg a Mária-dogmák fejlődésénél, mindenek előtt a szeplőtelen fogantatás dogmájának kihirdetésénél.<sup>36</sup> A mariologia modernkori fejlődése szempontjából felmérhetetlen jelentőségű, szinte gátszakadás jellegű a szeplőtelen fogantatás dogmája. Megjelenése után a Mária-kultusz elképesztő méreteket ölt. Máriát tekintik minden erény tulajdonosának, legyen az teológiai, morális, vagy természetes erény. Ez a fejlődés olyan groteszk eredményeket hozott, melyek a túlzott Mária-kultusz jegyében Mária, Isten anyja testi szépségének ecsetelésétől sem riadnak vissza. A katolikus teológia — more scolastico — rendszeresen kifejti, leírja Mária szépségét!<sup>37</sup>

A szeplőtelen fogantatás dogmájának kihirdetése nagyon súlyos és kockázatos döntés volt. A Szentírás és a legrégebbi hagyomány egyaránt hallgat erről. A katolikus teológia, a mariologia ezt a nehézséget úgy igyekszik áthidalni, hogy kijelenti: a Szentírás tartalmaz explicit és implicit igazságokat. Az implicit igazságok csak oly mértékben azok, ahogyan az egyház ezeket hiszi és vallja. Ez az érvelés arra a hamis felfogásra épül, hogy az isteni kijelentés kritériuma nem az, ami az Írásban van, hanem az, amit az egyház ilyennek meghirdet és aminek az Írásban ott kellene lenni, mivel ez felel meg az egyház hitének. Világos, hogy ezzel az érveléssel bármit ki lehet hirdetni dogmaként. Tegyük hozzá azonnal: nyilvánvalóan vannak az Írásban olyan igazságok, amelyeket későbbi nemzedékek újra felfedeznek. A hit által való megigazulás igazsága is ilyen volt, amelyet a reformáció „fedezett fel” újra. De ezek olyan igazságok, amelyek evidensek és bizonyíthatók a teológia és a történelmi kutatás bevett módszerei-

vel. A modern Mária-dogmák igazolása távol esik a Szentírás igazságaitól.

A következő Mária-dogmát XII. Pius pápa 1950-ben hirdette ki, ez a Mária mennybemenetelének dogmája. A szeplőtelen fogantatás és a mennybemenetel „hitigazságai” igen szoros kapcsolatban állnak egymással. Már az első vatikáni zsinaton, 1870-ben a püspökök egy része kérte Mária mennybemenetele dogmaként való kihirdetését. Főleg dél-amerikai, olasz és spanyol püspökök voltak ezek. A Curia azonban még nem látta elérkezettnek az időt ahhoz, hogy újabb Mária-dogmát alkosson. A modern exegézis és teológiai fejlődés kényszerítette a római katolikus egyházat arra, hogy három feltételt állítson az újabb Mária-dogma kihirdetése elé: a bibliai alapvetést, a hagyományból való igazolást és a teológiai érték nyilvánvalóságát. Lényeges szempont az, hogy Mária mennybemenetelének a dogmája az első dogma volt a pápai csalatkozhatatlanság kihirdetése óta, noha a pápa a dogma ünnepélyes kihirdetése előtt szintén közvéleménykutatást végzett. A püspökök és a megkérdezettek nagy többsége igenlően válaszolt. (Negatív válasz nehéz lett volna — mondja Miegge —, hiszen mindenki ismerte az uralkodó pápa buzgó Mária-tiszteletét).<sup>38</sup>

XII. Pius megfelelő módon készítette elő az új Mária-dogmát. „Humani generis” című enciklikája figyelemre méltó megállapításokat tartalmaz, többek között ezeket: „A teológia nem tekinthető tisztán történeti tudománynak, feladata, hogy a hit foglatatában — mely a Szentírás — homályosan és elrejtve (implicite) jelenlevő igazságokat kifejtse”. A revelatio definitiva-val szemben áll a revelatio progressiva. A progresszió csak az evangélium mélyebb, tisztább megértése lehet. A katolikus egyház dogmaalkotásában az elmúlt száz év alatt észlelhető „haladás” határkövei: a szeplőtelen fogantatás, a pápai csalatkozhatatlanság és Mária mennybemenetelének dogmái!

A mennybemenetel dogmájának indokolása hármias irányú a katolikus teológiában: apologetikus, pietista és politikai. A cél az volt, hogy „a katolikusok tiszteletét növeljék az égi anya iránt és hogy erősítsék őket a materializmus elleni harcban”. A már többször idézett *Roschini*, neves katolikus mariológus még attól sem retten vissza, hogy a mennybemenetel dogmájának következő indokolását adja: „Az új dogma beleilleszkedik az ateista kommunizmus elleni keresztes hadjáratba, melytől fontos politikai következményeket várhatunk.”<sup>39</sup>

A Mária mennybemenetelének dogmája ellen még az előkészítés idején megindultak a tiltakozások. Angliában római katolikus teológusok emeltek fel szavukat.<sup>40</sup> Az anglikán érsekek épp úgy nyilatkoztak,<sup>41</sup> mint a német lutheránus teológusok Edmund *Schlink* vezetésével.<sup>42</sup> Végül említsük meg az olasz valdens egyház zsinatának tiltakozását, mely nagy erővel hívta fel a protestáns egyházak figyelmét az evangéliumellenes dogmára.<sup>43</sup>

Érdeemes megemlíteni, hogyan válaszolt ezekre az óvasokra és tiltakozásokra *Bea* bíboros, aki akkor még a Római Biblia-intézet professzora volt. *Bea* figyelmeztetett a „hamis irénizmus” veszélyeire, mondván, hogy „a dogma meghatározása világos helyzetet teremtett, mert... miután a Humani generis enciklika visszautasította a hamis irénizmust, a katolikus egyház, miközben teljes szívéből kívánja a keresztyének egységét, elég bátor volt nyilvánosan és őszintén megvallani hitét

egy olyan ponton, mely elválaszt bennünket a mai protestánsoktól... Így létrejött az a szilárd bázis, amelyen igazságban és szeretetben folyhat a kölcsönös kapcsolatok fontos munkája”<sup>44</sup>

A szeplőtelen fogantatás dogmájának kihirdetésétől napjainkig eltelt több mint egy évszázad a mariológia rohamos fejlődését hozta. Patrisztikai, liturgiai kutatás, az új tomizmus, a Mária-kongresszusok, mariológiai tanszékek katolikus fakultásokon minden erővel igyekeznek kielégíteni a „tudományosság” igényeit.

Tudatosan és nagy apparátussal építette ki az elmúlt évszázad alatt a katolikus teológia a mariológia rendszerét. Napjainkban a mariológusok központi témája Mária társmegváltó voltának bizonyítása. Ebben a kísérletben éri el csúcspontját az ellenreformációs teológiai fejlődés, jóllehet még a katolikus teológusok között is heves vita folyik Mária társmegváltó voltáról. Vannak katolikus teológusok is, akik tagadják a kísérlet jogosultságát, vagy korlátozni akarják kihatásait. Többségük azonban a katolikus kegyességre támaszkodva nagy erővel követeli egy ilyen dogma előkészítését.

Miről van szó? Megállapítható, hogy Mária Jézus imitációja lett a katolikus teológiában. Minden jelző, melyet az evangéliumok Jézusról mondanak, a katolikus teológiában Máriaival kapcsolatban is szerepel. Miközben egy „második Krisztus” igyekszik kialakítani magának, egy ponton megtorpan és nagy nehézségekkel küzd ez a kísérlet. Mária nem isteni személy, nem lehet egy második testté lett Ige, hanem a bukás előtti ember. Ez a tökéletes ember áll előttünk a Mária-kultuszban, mint az imádat tárgya. S valóban ez lett a római katolikus liturgiai élet csúcspontja, ha a Máriaival kapcsolatos ünnepek, előírások, imák, dalok nagy tömegére tekintünk. Nem kevesebb, mint ötven különböző jelzővel és címmel tisztelik meg Máriaat a katolikus kegyességben.<sup>45</sup>

Mária társmegváltó voltának kidolgozása közben nagyon jellegzetes hangsúlyeltolódás folyik a katolikus teológiában. Mária nem Isten, aki lehajolt az emberhez, hogy megváltsa, hanem megfordítva, ő a szeplőtelen, bűn nélküli ember, aki hitével és engedelmességével kiérdemelte a kegyelmet. Máriaiban az ember ért fel Istenig s rajta keresztül még a Mindenható is befolyásolható. Joggal állapítják meg a protestáns teológusok, hogy ez a folyamat a keresztyén hit teológiai szekularizációja, vagy más szavakkal a katolicizmus humanizáló tendenciája. Míg a keresztyénség teocentrikus és krisztocentrikus, itt elsődlegesen Mária személyében az ember az imádat tárgya.

Mária társmegváltói dogmájának előkészítését különböző pápai megnyilatkozások végezték el. Az egymást követő pápák Mária-enciklikáiban a készülő dogma főbb vonalait már kirajzolódtnak. IX. Pius Máriaának még csak nagyon szoros kapcsolatát hangsúlyozza fia szenvedésével. XIII. Leó „Adjutricem populi” enciklikájában már azt állítja, hogy „Mária jelen volt az emberi megváltás tényénél, ezért részes az abból folyó kegyelem nyújtásában is”. X. Pius „Ad diem illum” enciklikájában mondja: „Mária de congruo kiérdemelte azt, amit Krisztus kiérdemelt de condigno”. XV. Benedek már messzebb megy: „Mária jelenléte a kálvárián nem lehetett isteni szándék nélkül. Mária Fiaival együtt halt meg és így jogosan állítható, hogy Kriszttal együtt váltotta meg az emberi nemzetséget” („Inter sodalitia”). XI. Pius

arról beszél, hogy a „Szűzanya a kereszt lábánál állva feláldozta Fiát és így a Krisztussal való titokzatos kapcsolata és egészen ritka kegyelme által teljességgel megváltónak nevezhető” („Misericordissimus Redemptor”). XII. Pius a már említett „Mystici Corporis” című enciklikájában nem megy tovább a fenti megállapításoknál. Még egy megjegyzés kívánkozik ide. A Szentszék, amely mindig óvatos és mértéktartó, ha új dogmák alkotásáról van szó, a Mária-dogmákat illetően az élen jár. A társmegváltó-dogma előkészítése már odáig jutott, hogy a Curia legfőbb hivatalai, a Szent Officium és a Ritusok Kongregációja, szentesítették a katolicizmus szóhasználatában a társmegváltó elnevezést.<sup>46</sup>

A katolikus teológia nagy erőfeszítéseket tesz a társmegváltói dogma biblia-exegetikai igazolására. Röviden foglaljuk össze azokat az érveket, melyeket ebben a vonatkozásban előhoz. Mindenek előtt a Genézis 3:15-re hivatkozik, mondván, hogy az e helyen található prófécia az asszonyt és magvát, Fiát a kígyó feletti győzelemben összefogja. „A Genézis szavaiban az asszonyt a Megváltóhoz nemcsak az anyaság szálai fűzik, hanem a kígyó elleni küzdelemben és a felette aratott győzelemben való részvétel is” — mondja a már többször idézett vezető mariologus.<sup>47</sup> A második bibliai érv a Lukács 1:26—29. A katolikus exegézis ezt a helyet úgy értelmezi, hogy „az angyal Máriának előadja Isten megváltó tervét és Isten nevében kéri beleegyezését, hogy ez a terv megvalósulhasson... Mária kimondja a legyen-t és így nyíltan megnyitja az ajtót az Ige testtelételehez.”<sup>48</sup> A harmadik gyakran idézett bibliai érvet a János 19:25—27-ben vélik felfedezni. „A kereszten szenvedő Krisztusban a kereszt lábánál álló anya, Mária is szenved. Ezeknek alapján — mondja szintén Roschini — világos, hogy a helyesen értelmezett Szentírás szerint a Szentszűz közvetlenül közreműködik a megváltás művében, azaz valóságosan és ténylegesen társmegváltó.”<sup>49</sup>

Vezető protestáns teológusok rendre megcáfolták ezeket a „bibliai” érveket, melyeknek képtelensége szinte bizonyításra sem szorul, annyira nyilvánvaló.<sup>50</sup> Alapkérdésünk csak a következő lehet: mit tehet hozzá Mária szenvedése Jézus szenvedéséhez? Sem a Szentírásban, sem az ősegyház hagyományában semmi nyoma nincs annak, mintha Krisztus tökéletes szenvedését anyja fájdalma még valamivel kiegészíthette volna. De van egy másik gyenge pontja is a fenti érvelésnek, nevezetesen az, hogy Krisztus szenvedését úgy állítja elének, mint az emberi szenvedések teljességét: a megváltás szubjektív érzésén van a hangsúly, az ember megváltja önmagát. A mariologia egész rendszerében ez a gondolat rejlik, ez pedig nem más, mint az ellenreformáció katolikus kegyessége és teológiája. Az evangélium igazsága az, hogy Krisztus nem azért váltotta meg a világot, mert sokat szenvedett és minden lehetséges szenvedést eltűrt, hanem azért, mert benne az igaz Isten és az igaz ember szenvedett, és emberi teremtmény ehhez semmit sem tehet hozzá.

A már meghirdetett Mária-dogmákban és az előkészítés alatt álló újabb Mária-dogmában az válik a katolikus egyház hivatalos tanításává, ami ellen a reformáció már gyökerében és csirájában protestált. Ha tehát egyes protestáns teológusok szerint a római egyházban döntő fordulat következett volna be, akkor ezt elsősorban abban láthatnánk, ha Máriától visszatérne Krisztushoz.

S ezt nemcsak a Mária-kultusszal kapcsolatban kell mondani, hanem a katolicizmus teljes fejlődéséről is a tridentini zsinat óta.

Ez a visszatérés azonban nem várható, hiszen a II. Vatikáni Zsinat első ülészaka ennek semmi jelét nem adta, sőt a mariologia minden valószínűség szerint feltartóztatlanul halad előre, a II. Vatikáni Zsinat is hozzáadja majd a magáét. A katolicizmus fejlődésének belső logikája azt követeli, hogy — ha ma még katolikus teológus körök vitatják is — a társmegváltás dogmáját előbb-utóbb kihirdessék. Az igények a katolikus teológiában már ezt is túlhaladták. Megjelentek olyan teológiai törekvések is, melyek Máriának helyet követelnek a Szentháromság-tanban...!<sup>51</sup>

\*

A Mária-dogmákat valóban a katolikus és protestáns egyházak közötti vízváltásnak lehet nevezni. A krisztologia és az ekkleziológia azok a pontok, amelyeken feloldhatatlannak látszó éles ellentétek jelentkeznek a protestáns és a katolikus teológiában. A mariologia fejlődése a legékezebb bizonyítéka annak, hogy a katolikus teológia az ellenreformáció óta milyen módszeresen és rendszeresen távolodik a Szentírás igazságaitól. A mariologia és a katolikus ekkleziológia szoros összefüggése újabb gondolatokat és kérdéseket vet fel, melyeknek vizsgálata külön tanulmányt igényelne. Az Egyházak Világtanácsában folyó ökumenikus párbeszéd is érintette már azt a problémát, hogy a katolicizmussal felvett érintkezés elkerülhetetlenné teszi az ekkleziológiai szempontok tisztázását. Mint láttuk, ez a vállalkozás nagyon sürgető, mert az egyház társmegváltói volta, illetve a másik oldalon az újtestamentumi egyházkép, a Krisztus testéről vallott protestáns teológiai tanítás számos nagy horderejű következményt rejt magában a katolikus-protestáns közeledés vonatkozásában. Míg az újtestamentumi egyház, a Krisztus teste, az egyszer s mindenkorra érvényes és befejezett megváltásból élő közösségként áll előttünk, addig a Mária személyében kifejezésre jutó katolikus egyházkép a szeplőtelen, a makulátlan, a tiszta és csalatkozhatatlan egyházat állítja elének. A bűnös, engedetlen, tévelygő egyházzal így természetesen nem lehet beszélni!

Befejezésül még egy szempontot kell említenünk, amikor a katolikus egyháztannak a mariológiában kifejeződő tanításáról szólunk. A katolikus teológusok szerint Mária, amikor a kereszt lábánál állt, az egész egyházat szimbólizálta. Ettől az állítástól csak egy lépés vezet annak megvallásáig, hogy így mindenki részt vehet a megváltásban, miközben Krisztus megváltói művéhez saját érdemét hozzáteszi. Vannak katolikus teológusok, akik már eljutottak eddig a pontig. „Minden keresztyén: társmegváltó, az egyház maga is társmegváltó” — mondja az egyik mariologus.<sup>52</sup> Ebből a tételtől viszont közvetlen gyakorlati és hétköznapi követelmények adódnak ilyen formán: legyenek társmegváltók, harcoljátok ki helyeteket az üdvösségben, gyakoroljátok felelősségeket a misszióban, a pogány világ meghódításában, iratkozatok be a katolikus pártokba, stb. Ezeket a kijelentéseket nem most találtuk ki, hanem ezek minden Mária-konferencia és kongresszus gyakorlati követelményei.<sup>53</sup>

Teljes bizonyossággal nem lehet megmondani, hogy milyen eredménnyel zárul a II. Vatikáni

Zsinat, de éppen a fent részletesen ismertetett mariológiai fejlemények miatt igen sokatmondónak tarthatjuk, hogy a De Ecclesia sémához csatolták a Máriáról és az egyház egységéről Rómában kialakított tételeket. Feszülten várjuk, mi lesz a vita eredménye és reméljük, hogy a katolikus-protestáns párbeszéd — az első érintkezés örömein túl jutva — a valóságos és mély kérdéseket is érinteni fogja.

Tóth Károly

<sup>1</sup> Das Ende der Gegenreformation? Christ und Welt, 1962. okt. 18.

<sup>2</sup> Materialdienst des konfessions-kundlichen Instituts (Bensheim) nov.—dec. 1962.

<sup>3</sup> Friedrich-Wilhelm Künneth: Marienglaube und Mariologie (Lutherische Monatshefte, 1963. febr. 86.)

<sup>4</sup> Karl Barth: Thoughts on the Second Vatican Council, Ecumenical Review, 1963. júl. — <sup>5</sup> Materialdienst, 1962. Nov.—dec.

<sup>6</sup> Gottfried Maron: Maria und die Eucharistie. (Ev. Theologie, 1962. aug.)

<sup>7</sup> Otto Karrer: „Das Ökumenische Konzil in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart”. Lásd J. Margull: Die ökumenischen Konzile der Christenheit”, Stuttgart, 1961. 237 köv.

<sup>8</sup> Fritz Viering: Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht. 7. o.

<sup>9</sup> Conseil federal des Eglises Evangeliques d'Italie — Service de Presse et d'Information, 1962. nov. 12.

<sup>10</sup> Mitteilungen des schweiz. ev. Pressedienstes, 1962. dec. 2. — <sup>11</sup> Materialdienst, 1962. nov.—dec.

<sup>12</sup> E. Neubert: Maria nel Dogma, Alba, 1944. — <sup>13</sup> I. m. 82, 174.

<sup>14</sup> Figyelemre méltó Bultmann e textussal kapcsolatos exegézise. Szerinte a kánál menyegző története a tanítványoknak egy olyan csoportjától származik, akik már bizonyos jelentőséget kezdenek tulajdonítani Jézus anyjának. Bultmann a Jézus és Mária párbeszédében a kezdődő Mária-kultuszt ellenző polemia csíráját látja. Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1941. 81—85.

<sup>15</sup> Giovanni Miegge: La Vierge Marie, Paris, Les Bergers et les Mages. 23.

<sup>16</sup> E. Stauffer: Die Theologie des NT, Oikoumene, Genf, 1945. 221.

<sup>17</sup> Giovanni Miegge i. m. 34. — <sup>18</sup> I. m. 69.

<sup>19</sup> Joachim Jerémias: Unbekannte Jesus-Worte, Zwingli-Verlag, Zürich, 1948. 33.

<sup>20</sup> Roschini: Mariologia, I. 66. Szerinte Máriát azért nem központi helyen említik a kánoni iratok, mert: „Jézus anyja volt és ezért dicsősége olyan nagy, hogy itt már a hallgatás a legnagyobb dicséretmondas”. — <sup>21</sup> Miegge i. m. 87.

<sup>22</sup> Martin Jugie: La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Etude Historico-doctrinale Cité du Vatican, 1944. 58. — <sup>23</sup> Miegge i. m. 106.

<sup>24</sup> Calvin: Tractatus Theologici Omnes, Genf. 1597. 358. — <sup>25</sup> Miegge i. m. 166.

<sup>26</sup> Walter Tappolet: Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen, 1962.

<sup>27</sup> Friedrich-Wilhelm Künneth: Marienglaube und Mariologie, Lutherische Monatshefte, 1963. febr. 86.

<sup>28</sup> Tappolet mellett meg kell említeni Hans Asmussen: Maria, die Mutter Gottes, Stuttgart, 1951., valamint Reintraud Schimmel-Pfennig: Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn, 1952. című művét.

<sup>29</sup> Karl Barth: Dogmatik, I. 2. Zollikon, 1938. 151—152.

<sup>30</sup> Denise de Rougemont: L'amour et l'Occident, Paris, 1939. 75.

<sup>31</sup> Augustinus: De peccatorum meritis et remissione, II. 25.

<sup>32</sup> Cur Deus homo? II. 16. — <sup>33</sup> Bernard de Clairvaux: Epistula, 174. ad Canonicos Lugdunenses (az idézet a párizsi Mabillon-kiadás 1839, I. kötetének 389 lapjáról való)

<sup>34</sup> Miegge i. m. 136. — <sup>35</sup> Roschini: Mariologia, II. 2. 63—64.

<sup>36</sup> A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. kötet, 559.

<sup>37</sup> Roschini: Mariologia, II. 2. 202. oldalán bőséges leírását találjuk mindennek. — <sup>38</sup> Miegge i. m. 213. — U. o. 222.

<sup>40</sup> Victor Benneth és Raymond Winch: The Assumption of Our Lady and the Catholic Theology, London 1950. 109—112.

<sup>41</sup> Church Times, London, 1950. augusztus 18.

<sup>42</sup> Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München, 1950. Ökumenische Einheit, 83. old.

<sup>43</sup> Protestantesimo, VI. évf. I. köt. 22.

<sup>44</sup> A. Bea: La definizione dell'Assunta e i protestanti, Echi e commenti della proclamazione del Dogma dell'Assunzione, Róma, 1954. 94—95.

<sup>45</sup> Maria attributumainak felsorolását lásd Miegge i. m. 198. — <sup>46</sup> Roschini: Mariologia, II. 1. 392. —

<sup>47</sup> U. o. II. 9. 284. — <sup>48</sup> U. o. 289. — <sup>49</sup> U. o. 299. —

<sup>50</sup> Miegge i. m. 178.

<sup>51</sup> Neubert: Maria nel dogma, 33—35. <sup>52</sup> Nicolas: Marie Corredemptrice, 118. — <sup>53</sup> Miegge i. m. 191.

## Elmer Gantry a mérlegen

Van, aki levegő után kapkod, van aki dühbe gurul, más előbb mosolyog, aztán ugyancsak elgondolkozik — egyik pap így, a másik amúgy olvassa, ha olvassa, Sinclair Lewis Elmer Gantry-jét, s nem mutat ajtót neki, mert olyan pogány tapintatlansággal hordja rakásba a kellemetlenebbnél kellemetlenebb dolgokat.

Szó se róla, nehéz volna azzal vádolni meg Lewist, hogy hön óhajtaná kegyes körök sioni hangszerelésű dicséretét. Jó negyedfél évtized telt már el könyvének amerikai megjelenése óta — magyarul sem ez az első kiadása — de, amint Szerb Antal írja műveiről általában, Sinclair Lewis egyenesen tömegcikk lett. S ámbár ebben bíráló is van, figyelemreméltó, hogy a tizenkét éve elhunyt író könyvei nem porosodtak meg számos kortársához hasonlóan.

Számunkra különösen nem. Mert lenne bár mon-

danivalója mégoly „kellemetlen”, annyira eszméletető, annyira önvizsgálatra indít, hogy feltétlenül érdemes bevennünk ezt a keserű pirulát, még ha nem szakrális gyógyszerészetben készült is. Ahhoz, hogy haszonnal olvashassuk, „csak” két dolog szükséges elengedhetetlenül: *hit és alázatosság*. Mégpedig erős hit, mert a gyengét inkább megrendíti ez a könyv, és szívós alázatosság, mert szerzője olyan irgalmatlanul vág végig rajtunk, hogy azt nem könnyű dühödt öngazkodás nélkül viselni el.

Rajtunk? Nem csupán a képmutatáson, kegyes pénzszerésen, hallelujázó kőklerkodáson? Nos, ha belőlünk mindez teljesebben hiányzana — bár hiányoznék! — akkor egy kissé talán „kivülről” olvashatnánk az Elmer Gantryt, amely az előadottak — nyilván a szerző személyes tapasztalatai — alapján radikális ítéletet mond általában az egyházza, a szó közönséges értelmében vett, empirikus ke-

resztyénségre. Tehát nem csupán egy-két amerikai felekezet néhány túl gyarló papját-vezetőjét állítja Lewis a vádlottak padjára — nekünk mindnyájunknak szól az az üzenet, amely annyival több a regény szövegénél, amennyivel a hit több a pusztá tudomásulvételnél.

S ezen az sem változtat valami sokat, hogy a szerző, mint ember, nem volt olyan „vadul” következő, mint művéből hihetnők. Szerb Antal szellemesen jegyzi meg róla, hogy „a nyárspolgárról ilyen jól csak az tudhatott írni, aki maga is nyárspolgár volt”, Alfred Kazin pedig „falusi istentagadó”-ként jellemzi, aki „mondókája végeztével barátságos pókercsatára ül le a falubéli egyházi férfiakkal”. Ezt talán valamelyest megmagyarázza magáirta nekrológjának befejező néhány szava: „... még akkor is nevetni tudott, amikor a világ annyi gond terhét vette a vállára, hogy elfelejtette a nevetés tudományát”. Ám a ridenter dicere verum feloldó kedélyessége ebben a művében nem árad éppen túl, s ahol megvan, ott se igen hirdet „bűnbocsánatot” — inkább csak legyint. Hogy miért? Kísérjük figyelemmel a karrierista prédikátor útját a „magasságba”!

Természetesen nem tudatos elhatározással lett ilyené. (*Shakespeare* III. Richárdja ritka eset, („Ügy döntöttem, hogy gazember leszek”); Elmer egyszerűen észreveszi, hogy pompás orgánuma a semmit is valamivé bűgja, s hogy milyen élmény a tömeget „szárnyaló szavakkal” magával ragadni s ily módon csodálat tárgyává lenni, továbbá, hogy ez úton lehet neki, akinek semmi iránt sem adatott különösebb mértékű lelkesedés, avagy tehetség, aránylag a legkönnyebben a legmagasabbra jutni. Csupán a már penészességig szolid élethez nem fűlik a foga az eléggé duhaj ifjúnak — mert mint lelkeszre, rá nézve is ilyesmi lenne kötelező — de paradox módon épp az okozza vesztét, hogy részegzabolátlan kedvében pont egy utcán evangélizátor-kodó él-kiés társát menti meg szorongatott helyzetéből. Ettől kezdve a bibliás fiúk nem nyugosznak, amíg Elmert — mélyen vallásos édesanyja segítségével — el nem cipelik egy evangélicizációra és szabályos megtértet nem csinálnak belőle. Tulajdonképpen alkalmi tömeghatás eredménye az egész, de mire Elm felocsúdik, már nincs ereje kívágni magát önnön képmutatásából és lelkenedő hittestvéreinek gyűrűjéből. S megindul — „felfelé a lejtőn”. És úgy látszik, ilyenkor sincs megállás. Addigi cimborája, Jim Lefferts is leveszi róla a kezét.

Egyenesen szédületes, mennyire ismeri Sinclair Lewis az egyházi, s például a pietisztikus köröket. Más lapra tartoznék annak elbírálása, hogy ezekben tényleg annyira a farizeizmus volt-e az uralkodó vonás — legalábbis Amerikában s azokban az időkben — de az teljességgel lehetetlen, hogy a szerző ne a legszemélyesebb tapasztalatok alapján írta legyen meg művét — ha eközben a lelkileg mindvégig kívülálló maradt is. Lássunk hát egyet-mást magából a könyvből. Például a frissen megtért Elmer másnap „meditációját”.

— Lehetséges-e, hogy egyszerűen tökkelütött hülye voltam? — töprengett.

„Jim figyelmeztetett, megjósolta, hogy lecsapnak rám és elkapnak, ha nem leszek óvatos.”

„Szóval ezután már nem is dohányozhatok, ha csak nem akarok a pokolba jutni!”

De dohányozni akart. Mégpedig most, rögtön!

Rágyújtott.

Ez se nagyon vizsgáltta meg, és tovább dohogott magában:

„De nem volt a dologban színlelés! Én csakugyan megbántam azokat a hülye, átkozott bűnöket. Még a dohányzást is... Le fogok szokni róla. Én csakugyan éreztem Isten... Isten békéjét.”

„De vajon birom-e tartani az iramot? Vajon megállom-e, hogy így éljek? Krisztusom! Nem birom! Szóval én már soha többé ne ihassak egy pohárkával, vagy...”

„Kiváncsi vagyok, csakugyan megszállt-e a Szentlélek ott, a templomban? Annyi bizonyos, hogy nagyon furcsán éreztem magam. Szó se róla. Vagy tán csak azért történt így, mert Judson, anyám és az a sok ájtatos krisztushívó olyan szörnyű zenébonát csapott?”

„Micsoda tisztelettel néztek fel rám az emberek, mikor hívtam őket! Igazán remekül ment minden. És az a fickó feljött, mi pedig megmentettük a lelkét! Ugyancsak kevesen vannak, akik ilyen rövid idővel saját megtérésük után már másvalakit is megtérítettek! Legföljebb talán Moody, senki más! Fogadni mernék, hogy rekordot javítottam. Igenis, lehet, hogy igazuk van! Lehet, hogy az Úrnak nagy terveik vannak velem...”

„Nem is lenne olyan rossz... Lelkésznek lenni, akinek nagy egyháza van és... Sokkal könnyebb, mint pörökkel bajlódni, esküdtszék elé terjeszteni mindegyiket, és a végén kiderül, hogy egy másik ügyvéd jobban ért a dologhoz.”

„A tömegnek le kell nyelniük, amit a szószékről mondanak nekik, ott nincs ellentmondás és keresztkérdés!”

### S Gantry „fejlődik”

Most már zavartalanul beszélt Istenről a legbizalmasabb hangon; komoly képpel tudott megkérdezni egy hétéves kisiút: „Nem akarnál szakítani a bűneiddel?”; anélkül, hogy egyetlen arcizma meg-rándult volna, szemébe tudott nézni egy dohánykereskedőnek, s megkérdezni tőle: „Térdre borult-e már valaha az Úr trónusa előtt?”

Most már „menthetetlenül” baptista lelkész lesz, mégpedig a lehető legortodoxabb, bár maga sem tudja, hogy mit hisz, mit nem. A dékánál bevádolja egyik liberális-gyanús professzorát — nem is eredmény nélkül. Kijárogat egy kis falusi gyülekezetbe, de Bains diakónus leánya körül is túl ügyesen forgolódik: kénytelen eljegyezni. Am óriási fífikával sikerül menyasszonyát félreérthetetlenek tűnő látszatba keverni.

— Tessék! — üvöltötte a súlyosan meggyalázott Elmer. — Most tulajdon szemével láthatja, miért vonakodtam attól, hogy eljegyeztem ezt a nőt! Egész idő alatt gyanakodtam! Ó, fertelmesség... fertelmesség, és aki némben ilyet elkövet, kergetessék el!

Floyd felugrott, akár egy harapós kutya. Elmer kétségtelenül elbánt volna vele. De Bains diakónus egyetlen, irtózatossá csapással földre sújtotta. Aztán Elmerhez fordult gyerekkora óta először könyözve:

— Bocsásson meg nekem és az enyéimnek, testvér!

Ám Gantrynek csak jó pár év múlva kell a leány, vagyis a melák Floydhoz kényszerített lány — alkalmi szerelemre. Közben azonban karriert csinál, csak hogy a metodista egyházban, mert a baptisták, rajtakapván egy kalandon, kipenderítik. Egy ideig ügynökösökodik, de szörnyen hiányzik a szó-noklás és csodáztatás narkotikuma. Rendkívül érdekes szakasza a regénynek az a rész, amely Gan-

trynek Sharon Falconerrel, az igen vonzó, talpraesett, szép temperamentumos, sőt hisztérikus próféta-nővel való megismerkedését, majd együttműködését írja le. Valóságos evangélista vállalattal járják a városokat, s a téritő nagyüzem nem is jövedelmez olyan rosszul. Persze Sharon a főnök, Gantry meg a second man.

„Elmer Gantry élete két évig valóságos forgó szél volt, oly veszettül változatos, hogy a városok nevét sem tudta eszébe tartani. Emlékezetében minden valami elmosódott, zavaros ködgomolyként lebegett, kavargott: tüzes szónoklatok, rángatózó megtértek, adakozásra való felhívások, vonatok, a lusta személyzet dorgálása, Adalbert Shoop korholása részegsége miatt, Adalbert Shoop kidobása, majd Adalbert Shoop visszafogadása, mikor nem sikerült hozzá hasonló ájtatos tenoristát találni helyette.

Egy kötelességébe Elmer sose fáradt bele: hogy üdvösségre törekvő ájtatos hölgyeket támogasson, s az ő érdekükben lebilincselő és nagyon férfias hatást keltsen.

Milyen gyöngéden fogta meg a kezüket, milyen lágyan sóhajtott:

— Ó, nővér, hát nem hallja drága Üdvözítőnk hívó szavát?”

Persze a vagyonosokkal szorosabb kapcsolatot létesítenek, hiszen remélhető, hogy munkájuk révén „a munkások nem hallgatnának az agitációra, érdeklődésüket magasabb eszmék kötnék le, miáltal ugyanazért a munkabéért nagyobb kedvvel, hűségesebben dolgoznának.” A plutokratákra különben is tekintettel kellett lenniük, minekokáért nem látszott bölcs dolognak bizonyos bűnbarlangokat konkrétan megnevezve támadni, hanem „csak úgy általánosságban” ostromozni a bűnt.

Szédületes ez a tisztátalan magasság, amelybe Elmer Gantry mindjobban beleprédikálja magát, Sharon ugyan tűzvész áldozata lesz és az épp hogy csak megmenekülő Gantry számára ez komoly törést jelenthetne, de némi intervallum után összekerül Toomis metodista püspökkel — s a többi már megy, mint a karikacsapás. Papnénak való, vagyonos lányt vesz feleségül, de az első éjszakán elidegeníti magától. Mikor kinél keres vigasztalást, hogy aztán annál dühödtebben prédikáljon a bűn ellen. Ügyeskedik, nagyvárosi gyülekezetbe kerül, remek fizetést ér el, s bár egy kalandjába csaknem belebukik, végül is úgy tűnik, hogy a gantryké az

egyház, s az üdvüzem főcsahosait aigha lehet lelköni az aranyzsákról.

A regény mellékalakjai közül kiemelkedik Frank Shallard, Elmer évfolyamtársa. Vívódó lélek. Gondolatainak egy-egy darabkája ide kívánczkodik.

„Mit érnek a fűzfarímes, csúnyán kornyikált egyházi énekek? Mit érnek a prédikációk, ha az egyházközség tagjai semmiben sem különböznek az olyan emberektől, akik sose hallottak prédikációt?

Azt várják tőle, hogy békét hozzon az emberi-ségnek. De mit tud ő azokról az erőkről, amelyek háborút robbanthatnak ki — személyek, osztályok, vagy nemzetek között? Mit tud a kábítószerekről, szenvedélyről, bűnöző hajlamról? Mit tud a kapitalizmusról, bankokról, munkáról, bérekről, adókról? Nemzetközi gazdasági harcokról, hadianyagtrösztökről, becsvágyó katonákról?”

Szó se róla, nem bánik kíméletesen a gyöngéd lelkekkel Sinclair Lewis. Természetes, hogy hitünk elmélyítése végett nem éppen őhozá lenne célirányos fordulnunk. Azt sem hallgathatjuk el, hogy ami Lewis sejthető „teológiai”, illetve történeti-kritikai álláspontját illeti, az kizárólag történeti-tudományos szempontból nézve is immár meghaladott. E sorok írója azonban nem azt érzi feladatának, hogy Lewis ellen megvédje az egyházat, s minden idők tollforgató jebuzeusai ellenében bebizonyítsa, hogy az Elmer Gantry-félek nem az általános, hanem a kivételt képezik az egyházban, s az ilyen elemek a körülményektől függően bárminő más lovat is képesek megnyergelni. Ezt esetleg hit nélkül is lehet vallani, egyszerűen a tárgyilagosság alapján. Sokkal fontosabb azonban felismer-nünk — s ehhez már alázatos hit kell —, hogy ez a gonosz szellem egyen-egyenként bennünket is megejthet, még ha egyszermind nem is leszünk összkomfortos gentrykké. *Önmagamban naponként megöldökölni Elmer Gantryt* — ez azt jelenti: megtagadni az *egyéni érvényesülés* indulatát, amely az egyházat (sokszor nem is tudatosan!) lelki, vagy anyagi ambíciók kifutópályájaként használja; megtagadni azt az „*egyházi hübriszt*”, amely feljogosítva érzi magát arra, hogy e földi problémák sötét sora felett felsőbbrendű mosollyal elnézzen, de ugyanakkor Ura eljövendő uralmának kamatait e földi valutára igyekezzék beváltani mind tekintély és hatalom, mind pedig csengő aranyak konkrétumában. Ebben a szellemben alkalmasint ez a könyv is áldássá lehet számunkra.

Bodrog Miklós

## Az ezeréves Áthosz

Ebben az évben emlékezett meg a ortodox egyház — sőt, az egyre inkább diadalmaskodó ökumenikus gondolat jegyében, az egész keresztény világ — az *Áthosz-hegyi szerzetes köztársaság* fennállásának 1000 éves évfordulójáról. Léven ez a sajtós, sui generis szerzetes-ország meglehetősen ismeretlen hazai egyházi közvéleményünk előtt, úgy gondolom, nem lesz céltalan röviden ismertetnem történetét, jelenlegi helyzetét és életformáját, valamint a napjainkban lezajlott millenáris ünnepeit. Ezt annál is inkább szinte kötelességemnek tekintem, mivel abban a szerzetes helyzetben voltam, hogy — mint a Moszkvai Patriarchátus küldöttségének egyik tagja — egyetlen magyar résztvevője lehessen ezeknek a nagy jelentőségű ünnepeknek.

Áthosz-hegyről szólva, általában valamilyen hegyre gondolunk. Ebben van is némi igazság, de csak részben. Ugyanis *Áthosz* a neve az északgörögországi *Chalkidiké* három ujjú félsziget mintegy 60 km hosszú keleti nyulványának, amelynek végén emelkedik a 2033 m magas Áthosz-hegy. A szerzetesi élet szempontjából *magának a hegynek nincs különös jelentősége*, mert azon csak néhány remete-lak található, csúcsára pedig a múlt század második felében építettek egy kápolnát. A szervezett szerzetesi élet a félszigeten szétszórt *húsz kolostorban* és több, ezeknek alárendelt telepen folyik. Hozzá kell tennünk, hogy a kolostorok többsége a tenger mentén épült.

Ennek a különös, a világon szinte egyedülálló területnek a *története* az ógörög mitológia korába nyúlik vissza. Mégis csak azóta vált közzismertté, amióta a korai középkor folyamán hajlékot adott a világtól elvonuló anachorétáknak, hogy néhány évszázad leforgása alatt fellegvárává fejlődjék a bizánci szerzetességnek. *Középkori legendák* szerint, Áthosz félszigeten már *Nagy Konstantin* idejében létesültek az első kolostorok, amelyek *Julianus Apostata* uralkodása alatt elpusztultak, majd *Nagy Theodosius* alatt újjáalakultak. Ez a hagyomány természetesen nem egyéb, mint kegyes törekvés annak a történelmi űrnek a kitöltésére, amely a félsziget ókori városainak a pusztulása és az első szerzetesi települések keletkezése között tátong. Az *első megbízható adatok* arról, hogy Áthosz félszigeten aszkéták, remeték, anachoréták, majd szerzetesek kezdtek gyülekezni, a IX. századból valók. Abból az időből, amikor egyrészt Egyiptomban és Szíriában a muzulmán hódítások nyomán hanyatlásnak indultak az ósrégi aszkéta-telepek, másrészt pedig a képrombolók üldözése elől Áthoszra menekültek az ikonofil szerzetesek a bizánci birodalom minden részéből.

A keleti kereszténység szerzetesi életformája hangsúlyozottan *kontemplatív* jellegű. Ez a világi örömtől való elfordulás és Istennek való teljes odaszánás minden bizonnyal a zsidó és más keleti népek aszkétikus filozófiájából vette eredetét. De egyaránt rokon a keleti misztikus aszkétizmussal és a pythagóreus, sztoikus, cynikus, neoplatonikus filozófiával. Lényege abban foglalható össze, hogy

megtagadja a közösséget az anyagi világgal, és állandó imádság, aszkézis, belső szemlélődés útján igyekszik eljutni az „igaz ismerethez”, az „Istenben való csöndességhez”, a *theózishoz*.

Elképzelni sem lehet erre alkalmasabb helyet, mint az Áthosz félszigetet, a maga csipkézett partjaival, égbenyúló hegycsúcsával, sűrű erdeivel, zord szakadékaival, bővízű forrásaival. Az a keskeny földszoros pedig, amely a szárazfölddel összeköti, arra is alkalmas, hogy szigorúan *elzárja* a külvilágtól, úgy, hogy a félszigeten egy egészen különálló és az időtelenség végtelenjébe belefeledkező kis világ alakuljon ki.

Fordulópontot jelentett Áthosz történetében a 963. év, amikor *Áthoszi Szt. Athanásios*, trapezusi származású szerzetes, *Niképhoros Phókas* hadvezér, majd bizánci császár támogatásával megalapította Áthosz első szervezett kolostorát, a *Nagy Lavrát*, majd néhány év múlva megszerkesztette az áthoszi szerzetesi életforma *első szabályzatát*. Áthosz-hegy első kolostorát (éppen úgy, mint a későbbieket is) *Niképhoros Phókas* és utódai *hatalmas birtokokkal és gazdag ajándékokkal* halmozták el, ami érthetően *visszatetsztést* és elégedetlenséget idézett elő a rozszant kunyhókban, barlangokban és fák odvaiban szigorú aszkézist folytató *remeték* körében. Nem mintha ők is igényt tartottak volna a császári privilégiumokra, hanem ellenkezőleg: az igazi aszkétikus élet megrontását látták bennük. Hosszú és adáz *küzdelem* kezdődött tehát az „öslakó” remeték és a „jővevény” szerzetesek között, amely végül is kiegyenlítődséhez vezetett, úgyhogy jelenleg is, ezer esztendő múltán találhatunk az Áthoszon nemcsak kolostorokban élő szerzeteseket, hanem elvadult külsejű, szótlán remetéket is.

A Nagy Lavra megalapítását az egész középkor folyamán *újabb kolostorok* keletkezése követte, hogy helyet találjon azoknak a férfiaknak a tömege, akik hódoltak a szerzetesi élet oly népszerű középkori eszményének. Így jött létre Áthosz félsziget partjain és hegyoldalain a ma is fennálló *húsz kolostor*, melyek közül a legnagyobbak, virágzásuk idején, képesek voltak *ezernél több szerzetes* befogadására. Közülük az ortodoxiának olyan hatalmas harcosai támadtak, mint pl. *Palamas Szt. Gergely*, *Etóliai Kosmas* és *Áthoszi Szt. Nikodémus*, akiknek nevét kegyelettel és csodálattal őrzi az ortodox egyház történelme. Ezek a prófétai lelkületű férfiak és tanítványaik — különösen a török hódoltság fél évezrede alatt —, arra is hajlandók voltak, hogy szükség esetén feláldozzák kolostori magányuk csöndes és boldog éveit, és vissza-visszatérjenek a világba, tanító, vigasztaló és buzdító szóval élesztve az Iszlám jármában vergődő ortodox népek vallási és nemzeti öntudatát.

Bár az Áthosz-hegyi szerzetesi társadalom a bizánci birodalom korában alakult ki, s így első sorban *görög jellegűnek* indult, hamarosan *más középkori ortodox hitű népek* szerzetesei is helyet találtak az áthoszi kolostorok falai között, sőt saját kolostorokat és szerzetes-telepeket is létesítet-



tek, amelyek mintaképeivé és iskoláivá lettek a hazai zárdák szerzetesi életének. Talán elég, ha *Szt. Sabbasról*, Nemanja István szerb fejedelem harmadik fiáról teszünk említést (XIII. sz.), aki az Áthosz kolostori magányában készült fel hatalmas missziójára. Arra, hogy a szerb nép első érseke és felvilágosítója, a középkori szerb kultúra megteremtője legyen. Ha nem is olyan nagy méretű, mégis hasonló küldetést vállaltak és töltöttek be a bulgár, orosz, grúz és román nép áthoszi szerzetesei is. Így tehát Áthosz nemcsak a görög ortodoxia, hanem az egész ortodox világ szerzetesi életének melegágya, mintaképe, fellegvára lett, noha a 17 görög kolostorral szemben az oroszoknak, a szerbeknek és a bulgároknak csak egy-egy monostoruk van, s a románoknak meg kellett elégedniük egy szerzetes-teleppel. A grúzok kolostora már a XI. században teljesen elgörögösödött, csak a nevében találunk utalást ibér eredetére.

Az áthoszi kolostorok eredetileg mind abszolút közösségi életformát követtek (*koinobion*, lat.: *coenobium*). A későbbi századok folyamán ez az életforma nem bizonyult eléggé szigorúnak, s így egyesek közülük olyan rendszert vezettek be, hogy minden szerzetes olyan szigorú életmódot folytasson, amilyenre erősnek érzi magát. Így jöttek létre az ún. „*idiorrythmon*” kolostorok, amely elnevezés magyar megfelelője kb. ez lehetne: „*saját rendszerű*”. Mivel azonban ez a szabadság idővel nem a szigorúbb aszkézis, hanem éppen ellenkezőleg, a kolostori szigorúság lazulása felé kezdett tendálni, nemrég intézkedés történt, hogy a jövőben coenobiális rendszerű kolostor nem alakulhat át „saját rendszerűvé”, csak fordítva engedhető meg a változtatás, ami több esetben meg is történt már. Jelenleg a kétféle rendszerű kolostorok kb. fele-fele arányban oszlanak meg.

\*

Ha az Áthosz-hegyi szerzetes társadalom bonyolult és szerteágazó szervezetét és igazgatási rendszerét áttekinthetővé akarjuk tenni, azt a következőkben foglalhatjuk össze.

Minden egyes kolostor önálló egységet képvisel, amely autonómiát élvez a zárdafőnök és a kolostori tanács vezetése alatt. Minden kolostor egy-egy képviselőt delegál az Áthosz legfőbb közigazgatási testületébe, „parlamentjébe”, amelynek „Közösség” a neve (*Koinotés*). A Közösséget alkotó húsz szerzetes-képviselő közül, megállapított sorrend szerint, évente nevezik ki a Közösség négytagú végrehajtó szervét, „*Felügyelőségét*” (*Epistasia*). Bár a Felügyelőség négy tagja közül az egyik (szintén megállapított sorrend szerint) elnöki tisztséget visel, a tagok teljesen egyenjogúak, s intézkedéseket csakis a tökéletes egyetértés esetén tehetnek. Ez többek között abból is megnyilvánul, hogy a Felügyelőség pecsétje négy egyforma részből áll, és mivel a pecsét egy-egy negyedét az Epistasia négy tagja őrzi, az egész pecsét csak akkor használható, ha azok négyen egy véleményen vannak. Az egész Áthosz — függetlenül a kolostorok, illetve szerzetesek nemzetiségétől — a konstantinápolyi egyetemes patriarcha legfőbb kánoni felügyelete alatt áll.

Az Áthosz félsziget területe (385 négyzetkilométer) autonómiát élvez Görögország felségterületén. A görög államhatalmat egy kormányzó képviseli, megfelelő hivatallal, valamint egy csendőrőrs. (Ez utóbbi az esetleges katonaszökevények előkerítése és a közrend fenntartása céljából.) Minden külvilági áru vámentesen érkezik az Áthoszra.

A kolostorok belső életrendje meglehetősen változatos képet mutat. Abban azonban megegyezik, hogy a napi 24 órából kb. egyforma rész jut isztentiszteletekre és imákra, munkára és tanulásra, alvásra és pihenésre. Itt említjük meg, hogy az Áthosz órája a napnyugta után igazodik: akkor van 12. Mivel azonban a napnyugta időpontja változó, az órát havonta újraigazítják. Ez alól kivétel az Ibér (grúz eredetű) kolostor, amelyben napkeltekor van 12 óra, valamint a *Vatopedion* kolostor, amely Görögország polgári órabeosztását követi. (Ez utóbbi egyébként a húsz kolostor közül az egyetlen, amely bevezette a Gregorián naptárt.)

\*

Hogy milyen jelentősége volt és van még ma is Áthosznak az ortodox egyházban és az egyetemes keresztény világban, fényesen megmutatkozott a napjainkban megtartott *milleniumi ünnepségei* során, amelyeknek megfelelő visszhangjuk volt szinte a világban az egész keresztény egyházi sajtóban. Az ünnepségeken a kilenc patriarcha közül öt személyesen is megjelent (a konstantinápolyi, a jeruzsálemi, a belgrádi, a bukaresti és a szófiai). Jelen volt személyesen az athéni érsek is. A többi ortodox egyházfő is népes delegációkat küldött Áthoszra. De képviseltette magát az ünnepségeken úgyszólván az egész keresztény világ. Az ünnep-lők sorában láttunk örmény, kopt, ethióp, anglikán, epizkopális, evangélikus püspököket, Taizé-i református szerzeteseket, bencéseket, jezsuitákat és több más egyházhoz tartozó papokat. Az Egyházak Világtanácsát elnöke és főtájkára képviselte. Részt vett az ünnepségeken Görögország királya és trónörököse is, valamint a görög közélet számos kiválósága.

Vajon milyennek láthatta ma az Áthoszon ösz-szesereglett sokaság az ortodox szerzetesi életnek ezt az évezredes, sok történelmi vihart látott központját?

Talán a legfeltűnőbb — de semmi esetre sem a legjellemzőbb — az ott élő szerzetesek lélekszá-mának állandósulni látszó csökkenése. Nem csak az orosz, szerb, bulgár és román szerzetesekre gondolunk, akiknek odaköltözése sokféle akadályba ütközik, hanem a görögökre is. A szerzetesek lélekszáma Áthosz húsz kolostorában és számos szerzetes-telepén együttesen, hozzávetőleges számítás szerint, nem haladja meg a másfél ezret. Ennyi szerzetes néhány évszázaddal ezelőtt két nagyobb kolostorban élt. Nem nehéz kitalálni, mi az oka ennek a jelenségnek. A hallatlan technikai fejlődésben levő, és annyi érvényesülési lehetőséget, változatosságot, szórakozást nyújtó modern korunk egyáltalán nem kedvez a statikusnak tűnő, szemlélődő szerzetesi életnek...

Elhangzottak már vélemények az Áthosz-hegyi szerzetesi élet hanyatlásáról, sőt fontoskodó pró-fétálgatások is az egész szerzetes-köztársaság kö-zeli megszűnéséről. Emberi szemmel vizsgálva Áthos-z problémáját, ezek a vélemények és jövőn-dölések logikusnak is látszanak. Ámde Áthosz ereje az elmúlt évezred alatt sem az ott élő szer-zetesek nagy számában rejtett, hanem azok rendít-hetetlen hitében, buzgó imádságában és aszkétikus önmeztagságában. És ezeket a tulajdonságokat megtaláljuk az áthoszi szerzetesekben ma is, bár-milyen kevesen vannak is a középkorhoz viszonyítva. Minden okunk megvan hinni, hogy mindig is lesznek olyan férfiak, akik hűséggel és odaadás-sal fogják őrizni az eljövendő századok számára a

középkori szerzetesi élet fennköltségét, szépségét, költészetét és a csak kevés kiválasztottak előtt fel-  
táruló igazságát.

Legjellemzőbb tehát Áthosz mai életére nem szerzetesi lélekszámának csökkenése, hanem az, hogy azok valamilyen szent makacssággal őrzik a középkori bizánci szerzetesség sok évszázados eszményeit, hagyományait, életformáját, beleértve az ősi szertartásokat, a kemény munkát, a szigorú aszkézist, a csöndes szemlélődést és — mindennek előtt — a szinte szakadatlan imádságot. Ezért a kegyes zarándok, aki napjainkban ellátogat ebbe a különös kolostori világba, pontosan olyanok találja, mintha évszázadokkal ezelőtt került volna oda. Minden úgy maradt, ahogyan Bizánc történetének utolsó évszázadaiban volt. Felületes szemlélő előtt ez talán elmaradottságnak, anakronizmusnak, a valóságtól való menekülésnek, gyöngeségnek tűnhet. Azonban akinek megadatik, hogy

mélyebben beletekintszen Áthosz életének belső lényegébe, meg fogja érteni ezt a koroktól és idők-  
től elszakadt kicsiny világot, amelynek lakói nem a valóság elől menekülő, bátoratlan emberek, hanem éppen ellenkezőleg: hősök, a lélek hősei, akik az egyetlen és időtlen, igaz Valóságot keresik.

Ilyen tehát ez a sokak számára érthetetlen áthoszi szerzetesvilág, amelyben már ezer éve élnek és halnak meg emberek, de ezer éve nem született senki. Mert asszony azóta sem juthatott be oda.

A napjainkban lezajlott milléniumi ünnepek után, újra csend borult az Áthosz félszigetre. De ne higye senki, hogy a temető csendje ez. Mert Áthoszon az imádság, a befeléfordulás, az Istennel való megbékélés csendje honol. Az Ő kegyelmében és hatalmában bizva kezdi meg Áthosz, fanatikus hittel és misztikus-aszkétikus alázattal, történelmének második évezredét.

Dr. Berki Feriz

## „Történelem és teológia”

Svájci tanulmány J. L. Hromádka teológiájáról

A Zürichben kiadott „Theologische Studien” sorozat 69. füzeteként jelent meg Hans Ruh „Történelem és teológia” című tanulmánya. A fiatal svájci teológus nem elvi általánosságban, hanem Hromádka dékán teológiájának összefüggésében tárgyalja a címben megjelölt témát. Szándeka rendkívül rokonszenves és megbecsülendő: fel szeretné a figyelmet hívni Hromádka teológiájának mélységeire, ugyanakkor tisztázni szeretné életművének egyik igen lényeges, de gyakran vitatott vonását.

Ruh bevezetésül megállapítja, hogy a német nyelvű teológiai irodalomban nincsen olyan mű, amely többé-kevésbé átfogó módon értékelné vagy leírná Hromádka teológiáját. Ezzel szemben igen gyakran utalnak teológiájának egyik vonására, amit legtöbbször „történefilozófiának” neveznek. Nem egyszer hiányzik azonban ezen a ponton a testvéri szeretet és a belső együttérzés lelkiülete: felületes ítéletekkel találkozunk a Hromádka-kára való komoly figyelés szolgálata helyett. Ezt a szolgálatot kívánja a szerző végezni. Munkájának jelentőségét fokozza, hogy nem csupán Hromádka az, akinek a teológiájával kapcsolatban „történefilozófiát” szoktak emlegetni. Hosszabb idő óta fel-felbukkanó vád, gyanúsítás vagy aggódó figyelmeztetés ez a szocialista országokban élő egyházakkal és a Keresztyén Békekonferenciával szemben. Gyökere és oka igen sokféle lehet. Az időtlen és elvont, csupán akadémikus teológiához szokott fülnek gyakran szokatlan, ha a teológus a konkrét körülmények között való eligazodásért fáradozik. Szóhoz juthat azonban itt a hidegháború szelleme is: némelyeknek talán nem is az fájt, hogy a teológus a történelem eseményei között keresi az egyház útját, hanem az az új ellenszenves, amelyre e keresés közben rábukkan. Mindez nagyon veszedelmes jelenség lehet, hiszen a tapasztalatok szerint a teológiának különös kitértése van arra, hogy egy-egy ilyen jelző, kategória alkalmazásával — és sokszor igen meg gondolatlan és felszínes alkalmazásával — elintéztnek tekintsen súlyos gondolatokat és életfontosságú ügyeket. Hans Ruh arra vállalkozott, hogy megvizsgálja a történefilozófia vádját. Személyében olyan ember végzi ezt a munkát, aki nyugati országban él és a legfiatalabb teológus nemzedékhez tartozik. Nem elfogult, nem előre megfogalmazott tételt próbál bizonyítani, hanem testvéri szeretettel figyel, vizsgál, ha úgy látja jónak — kritikai kérdéseket tesz fel.

Tanulmányának első fejezetében Hromádka teológiájának a történelemhez való viszonyát vizsgálja. Ez az a témakör, amelynek kapcsán Hromádka „történefilozófiáját” emlegetni szokták. Kiderül azonban, hogy Hromádka-tól távol áll mindenféle történefilozófia. Is-

meri a történelem értelmezésének veszélyeit, nem tartja a történelmet a kijelentés forrásának. Tudja, hogy nem lehet megjósolni a történelem további menetét és tudja azt is, hogy aligha lehet elképzelni tisztán teológiai történetértelmezést. Nem jelenti azonban e problémák megoldását az, ha a teológia nem akar tudomást venni a történelemtől. „Jézus Krisztus egyházának és teológiájának” — mondja Hromádka — „bát-  
ran szembe kell néznie a történelemmel és meg kell értenie a jelen valóságát”. Éppen így maradhat a teológia szuverén és független. Nem történefilozófia azonban az, amiről itt Hromádka beszél, hiszen nála a bűnbánat a történetértelmezés egyetlen lehetséges formája. Nem a filozófus, a történész, talán még nem is elsősorban a tudós teológus találkozik itt a történelemmel, hanem a keresztyén ember, akit Isten Igéje megszólít és döntésekre indít.

A történelmi változások között tartott bűnbánatból azután a jelenlegi történelmi helyzet bizonyos elemzése következik. Ennek eredményét Hromádka esetében három pontban lehet összefoglalni: 1. Az 1917. évi oroszországi forradalom az emberiség történetének alapvető eseménye; 2. Az utóbbi évtizedekben egész sor olyan nép nyert befolyást a világtörténelem menetére, amely eddig kívül esett a világpolitikai döntéseken; 3. Az ún. „keresztyén nemzetek” vezető helye megszűnt. Mindhárom mozzanat jelentőségét csak emeli, hogy megfordíthatatlanok, visszavonhatatlanok. Ez az elemzés Hromádka teológiájában nem öncélú dolog: közvetlenül kapcsolódik hozzá az az útmutatás, hogy mit kell tennie a keresztyén embernek, az egyháznak ebben a helyzetben. Az egyháznak az a hivatása, hogy az új renddel szemben gyakorolt bűnbánó és önbomlasztó ellenállás helyett a maga módján azoknak a sorába lépjen, akik előre tekintenek és az emberiség történelmének kérdéseit új utakon töreksenek megoldani. Az egyháznak keresnie kell annak lehetőségét, hogy a maga módján és a maga eszközeivel részt vegyen a jövő építésében. Az új rend építése során az egyház az emberért vívott küzdelemnek megfelelő légkör megteremtéséért fáradozik, ezért szolgálatához szorosan hozzátartozik a béke ügyének vállalása és képviselése.

Ezek után a szerző valóban így zárhatja le tanulmányának első fejezetét: „Megmutatkozik, hogy Hromádka »történefilozófiája« — ha már ezt a fogalmat egyáltalán alkalmazni kívánjuk — alapvetően, azaz indítékában és alapvetésében, módszerében és céljában teológia, és pedig nem történetteológia, hanem mindig egzisztenciálisan megérintett bűnbánatra hívás, óvás a múlt hibáitól és intés arra, hogy a jelent komolyan kell venni az evangélium világosságában.”

A könyv második fejezete *Hromádka teológiájának néhány alapvonását* vázolja. A szerző megjegyzi, hogy Hromádka döntéseit és teológiáját nem lehet elválasztani egymástól, szoros egység van a kettő között. Teológiájának központi fogalma az *egyházfogalom*. Egyháztanának rövid összefoglalása körülbelül ez lehetne: „Az egyház akkor egyház, ha követi azt az utat, amelyen Isten Krisztusban az emberhez ment.” Hromádka nagy erővel tesz bizonyosságot arról, hogy Isten Krisztusban lehajolt a mélységbe az emberhez. Ehhez kapcsolódik az egyház küldetése: vertikális síkban Isten Igéjétől az emberhez tart, horizontális síkban pedig utána megy az embernek és keresi a valóságos embert. „Krisztus egyháza úton van, halad és előrevezető útján napról napra, évről évre változnak a díszletek. Ugyanaz az igazság, ugyanaz az üzenet, ugyanaz az örök Úr szól közvetlenül, időszerűen és konkrétan az emberhez, úgy, ahogyan az él és cselekszik.” Ezt fejezi ki Hromádka gyakran használt kifejezése: a „zarándok egyház”. A szolgálat teszi az egyházat ilyené. Útja nem céltalan és nem irány nélküli. Krisztus megújítja, megőrzi és reménységgel tölti el. Létét nem bizonyos formák segítségével tartja fenn, hanem feltétel nélkül a Szentlélek vezetése alatt áll. Az egyház zarándok jellege azt jelenti, hogy emberileg nézve mindig „bizonytalanságban” él, de mindig nyitottan az Ige beavatkozása előtt. Itt értjük meg, hogy miért óv Hromádka oly gyakran és nyomatékosan az institucionalizmus veszélyétől.

Ruh ebben az egyházfogalomban látja Hromádka teológiájának lényegét. Szoros összefüggésben állnak ezzel *teológiájának alapvonásai*, azok a pontok, amelyekben különösen érezhetjük „szívverését”. — A szerző először az „*emberség pátoszát*” említi. Hromádka bizonyosságot tesz Istenről, aki fáradhatatlanul keresi az embert. Isten az emberért cselekszik és így Hromádka teológiáját is eleven és szenvedélyesen érdeklődés jellemzi az ember iránt. A keresztyén ember felismeri, hogy Isten Krisztusban leszállt a mélybe az emberért, így neki is az ember szolgálatába kell állnia. Ebből érthető, hogy Hromádka szemében minden nagyon fontos és értékes, ami az emberért folyik a világban.

Hromádka teológiáját *belső tűz és megragadottság jellemzi*. Vallja, hogy az egyházat meg kell érintenie a Szentléleknek, a felülről jövő tűznek. Az egyház csak úgy újulhat meg, ha belső szenvedéllyel hallgat az evangéliumra. Éppen ezért foglalkoztatja Hromádkát gyakran az a kérdés, hogy miért nem vezetett a teológia 20. századi megújulása az egyház megújulásához. Fájdalommal és csalódottan állapítja meg, hogy a teológia akadémikus üggyé vált, hit helyett dogmatikai elvekkkel és erkölcsi előírásokkal találkozunk. Szünetesen vágyik arra, hogy Isten munkája megmutatkozzék az egyház életében. Vallja: ennek mindig az a gyümölcse, hogy közösség, emberszeretet születik. Ezért a békeszolgálat egyben az egyház megújulásáért vívott küzdelem is.

Hromádka teológiájának harmadik jellemző vonása a *jövő felé fordulás*. Már a zarándok egyház fogalmából is következik a jövőbe tekintés. Az egyház halad a maga útján a cél felé és közben könyörög, hogy minden időben találja meg tennivalóját. Hromádka Krisztus királyi uralmáról tesz bizonyosságot és ez ad teológiájának eschatológikus jelleget. A hit a múlt katasztrófái és a jelen változásai mögött nem a deus absconditus-t, hanem a Feltámadottat látja. Ez a bizonyosság lehetővé teszi az egyháznak, hogy ne érezze magát Krisztus királyi uralmán kívül, amikor a régi rend romjain az új utak tervezésében, az új építésében részt vesz. Az egyház a jövőben is ezt az Úr Krisztust látja közeledni. Krisztus királyi uralma különös mértékben nyíltságot kíván a keresztyénektől mind azzal szemben, amit a jövő hoz. Innen táplálkozik Hromádka rokonszenve az újjal, a forradalmival. Itt gyökerezik azonban az a prófétikus bizonyosság is, amellyel az új fejlődés tálajára áll. Ezt a döntést, az öszövétségi prófétákhoz hasonlóan, a bűnbánat és ítélet Igéjének engedelmskedve, ugyanakkor pedig a jövő felé tekintve hozza.

Ezzel be is fejeződik Hromádka teológiájának áttekintése. A szerző befejezésül még *néhány kérdést tesz fel Hromádkának*, aki az utószóban felel is ezekre. Vá-

laszában elmondja, hogy nincs recept arra, hogyan kell az egyháznak döntenie a mindenkori történeti helyzetben. Egy bizonyos: sohasem lehetünk tétlen, kívülálló szemlélők. Bűnbánat, keresés, önvizsgálat kell ahhoz, hogy újra és újra megtaláljuk a helyes magatartást. Döntéseinket mindig meg kell vizsgálnunk az evangélium világosságában, hogy hitből születtek-e. El kell azonban ezt a vizsgálatot végeznünk a testvérek közösségében is. Nem az a fontos, hogy minden keresztyén ember azonnal egyformán lássa a helyzetet. Viszont együtt kell törekednünk újra és újra az evangélium egyre mélyebb megértésére és így arra is, hogy a konkrét történeti eseményeket az evangélium világosságában értsük meg. Hromádka őszintén megvallja, hogy a világ nyugati felén élő egyházakban nem mindig tudja felfedezni a közös vizsgálódáshoz, párbeszédhez szükséges nyíltságot. Pedig „nem tudjuk, jön-e új katasztrófa, vagy nem. Arra azonban elhívást nyertünk, hogy a hit igazi felelősségével és szolidaritásával megbirkózzunk a problémákkal és veszélyekkel”.

Hans Ruh tanulmányát azért fogadhatjuk örömmel, mert a közös vizsgálódást, a párbeszédet szolgálja. Éleslátásról és jó rendszerező képességről tanúskodik, hogy alig több, mint harminc lapon össze tudja foglalni Hromádka teológiájának leglényegesebb vonásait. Csak egy ponton támad bennünk kérdés. Ruh — Hromádka teológiájának gyökereit keresve — újra és újra két dologra utal: a cseh reformáció örökségére és arra, hogy Hromádka „keleti ember”. Az első utalás helyességéről teljesen meggyőzőnek érve, a második utalással azonban sokszor nem tudunk mit kezdeni. Nem világos ugyanis, hogy mit jelöl Ruh a „keleti ember” kifejezéssel. Néhol talán egyszerűen keleteurópaiat, máskor a szláv gondolkodáshoz közelebbi embert, néhol talán a keleti ortodox keresztyénség ismerőjét, máskor meg a szocialista államokban élő embert. Úgy érezzük, nem ás egészen mélyre, aki csupán ezekben próbálja felfedezni Hromádka teológiájának kulcsát. Ruh maga is sokszor és meggyőzően utal arra, hogy Hromádka keresztyén emberként, a hit merészségével tekint a történelmi változásokra és így hozza meg döntéseit. Amit ezzel tesz, az annyit jelent, hogy Hromádka az egyház prófétai szolgálatában részesedik. S ha ezt megértjük, bizonyára akkor járunk legközelebb teológiájának gyökeréhez. Mert nem lehet tagadni, hogy a teológus többé-kevésbé mindig valamilyen hagyomány folytatója. Az is tagadhatatlan, hogy a teológus megértésében nem elhanyagolható tényező a térség, amelyben él. Az igazi teológia azonban úgy születik, hogy Isten cselekszik és szól, a teológus pedig ráeszmél erre a cselekvésre és meghallja ezt a szót. Ha szabadulni akarunk attól a kísértéstől, hogy a teológia az egyház ügye helyett pusztán akadémikus ügy legyen, akkor ezt a tényt soha nem hagyhatjuk figyelmen kívül.

Ruh jó szolgálatot végzett azzal, hogy Hromádka teológiájának ezt a vonását kimutatta. Így tűnik ki igazán, hogy Hromádka esetében nem történetfilozófiáról, hanem igemeghallásról és ige hirdetéséről van szó. A történetfilozófia mindig hordoz magában spekulatív, öncélú vonást, a prófétai ige hirdetés viszont arra az ősi kérdésre felel, hogy „mit cselekedjünk”. A történetfilozófia nem kötelezne semmire, az ige hirdetés azonban arra vár, hogy testvéri közösségben megvizsgálják és megtárgyalják. Ezért vétena a világkeresztyénség nemcsak Hromádka ellen, hanem ön-maga ellen is, ha elzárkóznak a vele való párbeszéd elől.

Hans Ruh könyve az Ige világosságában utat kereső Hromádkával szembesít bennünket. A szerző komoly alázatára és önfegyelmére mutat, hogy ezt meg tudja tenni. S ha szándékáról azt mondhattuk, hogy rokonszenves és megbecsülendő, akkor ez munkájának eredményére még fokozottabban áll. Az előszó szerint a szerző „szerény hozzájárulást” kíván végezni „Kelet és Nyugat ma oly szükséges párbeszédéhez”. Nem lehet szebbet és jobbat kívánni a szerzőnek, mint hogy értékes munkájának valóban ez legyen a gyümölcse.

Kovács Attila

## Jegyzetek a Csontváry emlékkiállításról

Templomi csend fogadott egy augusztusi délelőttön a székesfehérvári *Csók István-képtár* dísztermében, Csontváry képeinek jelenlegi otthonában. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy a vallásos áhitat csendje töltötte be a hatalmas, üvegmenyyezetű termet, hanem, hogy a képekre csodálkozó, az általuk megdöbbenett, megragadott és lenyűgözött lelkek olyan mélyen ünnepélyes magatartásának voltam a tanúja, amely csak a templomok látogatóinak áhitatához hasonlítható. Bár akadnak értékelői közt olyanok is, akik valláslektani műszavakkal fejezik ki művei hatását: misterium tremendumról, numinózumról és transzcendens gondolatokról szólnak.

A látogatók egy része órákig ül a képek előtt, sem elszakadni nem bír tőlük, sem betelni velök. Magam is így jártam. Bár régóta ismerem már több képét s újból és újból megkeresem őket ott, ahol éppen vannak, de így együtt a „soha nem látott vonalak” és még meg nem festett színek és fények ennyi merész szépségével, — másrészt a fájdalom ily tömör kifejezésével, ennyi sok meggyötört és megváltás után sóvárgó alak arcával — egyszerre majdnem valamennyi művével csak most találkozhattam. — S ezt a látványt nem lehet másként szemlélni, csak megdöbbenően és mégis gyönyörködve, lenyűgözötten és mégis felszabadulva, gondolatokkal terhelődve és mégis megkönnyebülten.

E sok meglepetés előtt még életrajza is szolgált eggyel: nem is készült festőnek. *Kisszebenben* született egy ötvenéves kora után orvossá lett hatgyermekes apa fiaként. Előbb kereskedősegéd volt a Szepességben, ekkor tanult meg németül. Aztán Budapesten elvégezte a gyógyszerészetet, majd tisztviselősködött és a jogra is beiratkozott. Mint egyetemi hallgató vett részt az 1879-es szegedi árvíz mentőmunkálataiban. Maga nem kimélésével ott olyan betegséget szerzett, hogy egészsége helyreállítása végett, a Magas-Tátra közelébe kellett mennie, így került *Iglóra* gyógyszerész provizornak.

Ott készül első rajza: egy vénypapírra vázolja a patika előtt ácsorgó, fával megrakottj ökrösszeke-re. Alighogy befejezi, mennyei hang tudatja vele, hogy nagy festővé lesz. Ez 1880-ban történt, 27 éves korában. A mennyei sugallattól indítatva, azután csak elhivatásának óhaját élni. Hogy ezt mennyire komolyan vette, mutatja az, hogy célt nem tévesztve tizennégy évig készül rá. Pedig amikor összeszedi a képzőművészeti alkotásokra vonatkozó gyermekkori emlékeit, kiderül, hogy otthonukban egyetlen kép sem akadt a falon. Viszont az asztalon állandóan nyitva tartották a nagy képes bibliát, amelyben megfigyelte a „tüzesfarkú rókát, a tevé állát, Salamon köpenyét, Noé beszámíthatatlanságát, Mózes koponyáján nőtt szarvakát”.

Tizennégy éven át tervszerűen szorgoskodott jövője megalapozásán. Egyik életrajzírója (Lehel Ferenc) ebben, Jákobhoz hasonlítja, aki kétszer hét esztendeig dolgozott Rákhelért. Patikát vesz

*Gácson* adósságra, azt letörleszti, majd pénzt gyűjt s csak 1894-ben, 41 éves korában jut el addig, hogy patikáját havi 100 koronáért bérbe adhatja, ő pedig megkezdheti a rajzolás-festés tanulását. Budapesten fog hozzá. Első leveleit a képzőművészeti főiskola megalapítójával, *Keleti Gusztáv*val váltja. Münchenben *Hollósi* Simon híres iskolájába iratkozik be, onnan Karlsruheba, Düsseldorfba s végül Párizsba megy a nagynevű Julian-akadémiára.

Amikor tanulmányaival elkészül, utazni kezd. Bejárja Európa majd minden országát, az észak-keletet kivéve, Afrika és Ázsia egy részét, fest olasz földön, Dalmáciában, Boszniában, Svájcban, Magyarországon, Görög- és Törökországban, Egyiptomban, a Szentföldön és környékén, Szíriában, Mezopotámiában. E világjáró útjain, majd két évtizedes bolyongása során érlelődött meg művésze. Ezt megelőzően volt olyan fél esztendő, amelyet olaszországi szemlélődéssel töltött el és egyszer Párizsba utazott csak azért, hogy *Munkácsyt* meglátogassa.

A kiállításon első itthon festett női arcképei fogadnak, majd az olasz, dalmát, boszniai kisvárosokról készített látképek, kikötőkről, tengerparti viharokról s részint egyházi témákról festett remekei. S pompéji képei a háttérben a békéssé vált Vezuvval, s szicíliaiak a fehérlő Etnával. Ide tartozik önarcképe is.

En először bajszos-szakállas, barnakabátos, 1896-ban készült *Önarcképét* ismertem meg. Tizenöt éve már. Az akkori Fővárosi Képtár egyik saroktermében függött az ajtóval szemben. Lát-noki szeme végig kísért hat termen is, mert az épületszárny minden ajtaja egy vonalba esett, s száz kép közül is mindig uralkodóan tűnt elém. Tekintete lebilincselően kutató, keze biztosan festett különösen szép színekkel tarkáló palettájáról; a festmények a müncheni háztetőkre nyíló ablakán keresztül mindent előtőn, árnyéktalanul ontotta fényét a nap. Első olyan képe ez, amelyen már kibontakoznak egyénisége jelei.

A másik, amelyről meg kell emlékezni, a *Madonna festő* (1900). Az alig kétarasos remekbe készült vásznon egy olasz kolostor lépcsőházában Madonna képet fest egy művész a falra. Kint, a nyitott ajtón túl a világ zaja, de neki elég a belső élete. Azt vetíti ki a képre, végtelen szerénységgel és mély áhitattal meghajolva, szinte térdepelve. „Csak kivételes egyéniség alkothatta” — írja róla *Ybl Ervin*.

A harmadik a *Zárda* (1900). Észak-Itáliában készült. A templom mellett áll a kétemeletes új zárda. Ezüstös gyöngyházszerű, finom fátyol borul rá. „Színköltemény” — mondják. Az elsőemeleti ablaksorból áradó fény félreérthetetlenül tudatja: ez az épület vallásos célt szolgál.

Festési módban ehhez hasonló a *Dalmát-tenger partján* (1899—1900) készült napfényes házak csoportja, a *Traui színház* és a *Tengerpart* (1901) aprólékosan kidolgozott és fénybemerített ódon városképei. Realista szemléletével idetartozik a *Cas-*

*tellamare di Stabia* (1902) viharos tengeri jelenete az árban sodródó hajókkal és a plasztikusan fodrozódó hullámokkal.

Következő korszakában a természet nagy alkotásai felé fordul. Hegyóriások közé és szédítő csúcsokra vezet, dübörgő vizesésekhez visz el, az Alföld tengersík vidékének a szépségeire is rácsodálkoztat. Megfesti a svájci hegyek egyik tüneményét, a *Schaffhauseni vizesést* (1903), a boszniai, dalmáciai vizeséseket, majd a Magas-Tátra fennségesen zord csúcaival a *Tarpatak völgyét* (1904). A hegyek s vizesések mellett az Alföldet is monumentalitásában ragadja meg a *viharos Hortobágy* (1903) c. kisméretű képén. Vágató csikókok karikással terelik át a „kilenc lyukra állított” hídon a lovakat a közeledő vihar elől. Az ökrök még békésen isznak a folyóból, a gémeskutak még mozdulatlanul öröködnék helyükön. De a színek tüzeiben már teljes a vihar. A pusztá romantikus kellekeiből modern képet alkotott, ez különleges értéke. Szenvedélyes színgazdagsága és sajátosan magyar témája arra csábítja az értékelőket, hogy *Liszt* Ferenc legszenvedélyesebb rapszódáihoz hasonlítsák. A kivessző népi elemek magas szintű és modern felhasználása, a pusztá régi életének utolsó stádiumában, — *Bartók* zeneköltészetére emlékeztetnek.

Az emberi alkotások nagy emlékeit négy országban festette meg. Szicíliában a *Taorminai görög színházat* (1904—1905). A barnás tónusú romoktól jobbra fehéren izzik az Etna. A sárga égbolton lilásszürke felhő ragyog. „Ez grandiózus, zseniális részlet” — mondja róla legkíméletlenebb kritikusa *Bernáth Aurél*.

Szíriában *Baalbek*-et (1906), az ókori görög he-liopolisnak, a nap városának nagyszerű maradványait festi meg. Ragyogó sárga hat oszlopa, fent mint egy arany korona ragyog. Pirosra festi a lenyugvó nap a szántóföldeket. A fennséges romok helyén csak nyomorúságos élet fakadt. De az élet megy tovább: az anya gyermekeket nevel, a gyermekek játszadoznak, a férfiak teveháton egyensúlyozva gerendát szállítanak egy jövődől otthon építéséhez. Ez legnagyobb méretű képe: *Harminc négyzetméter*.

Ugyancsak *Baalbek*-ben megfesti az ókor híres *Áldozó kövét*. S jegyzeteiben közli, hogy a nagy mongol világhódítók, köztük Attila is, nagy vállalkozásaik előtt ehhez zarándokoltak. Görögországban az *Athéni Akropolist* (1904) veti vásznára; egy ódon utca végén tündöklik a magasban szépséges romja.

Szentföldi képei a tanúi egyrészt ottani meg-rázó élményeinek, másrészt bibliai kapcsolatainak. Megdöbbentő képe a *Zsidó disputa*, más néven a *Panaszjal bejáratánál Jeruzsálemben* (1906). Sira-tófali dráma ez. Az egykor oly dicső Herodes-féle templom romjainak dőlve jajgatják el évezredek fájdalmukat a Messiást-váró zarándokok. Ez a kép is nagyméretű, mégis tömört, mert az alakok élet-nagyságúak s a fanatikus hívőknek, a megszállott Messiást-váróknak s a kíváncsiaknak nagy tarka csoportja zsúfolódik rajta. Főként férfiak.

A nagyszakállú, fájdalmas arcok ezen a képén utalnak legjobban arra, hogy festészete eredetét szülőhelye, gyermekeisége és ifjúkora színhelyen kell keresnünk: a szepességi templomok középkori szárnyasoltárain (amelyekből a nagyobbakban tizen-négyet-tizenhatot is találunk). Kisméretű oltárké-pein leljük meg a kompozíciói alátámasztására oly kedvelt épületelemeket is. Minderre *Dutka* Mária hívja fel a figyelmet, kiemelve szülővárosát s an-

nak Mária oltárát. De hasonló következtetésre ju-tunk a pompás lőcsei csúcsíves templomban is, ha a kereskedők oltárának festményét vizsgáljuk. Én ezen találtam rá nagyszakállú öregeinek elődjére s fájdalmas arcú szenvedőire, gyógyulásra, vigasz-ra, megváltásra szoruló, olykor deformálódott alak-jaira. De azt a szülői ház asztalán nyitva heverő képes bibliát sem hagyhatjuk figyelmen kívül, an-nál is inkább, hiszen a teve gyermekesen rajzolt feje meg is jelenik egyik képén. Az olyan kevés szövegű, főként képekből álló „szegények bibliája” (*Biblia pauperum*) oly nagy hatással volt rá, hogy a gyermekkori élmény egész életén végig kísérté.

Ezen a képén két héber mondat is a szemünkbe ötlök. A jobb oldali három szót egy idős férfi vörös fezzel takart feje fölé írta. A pontozás lehetőségeit figyelembevéve: *Szimmán tób hasszofár* az olva-sása. Jelentése pedig: Az írástudó csinos jele. Bi-zonyára az alatta álló férfi piros fejfedőjére vo-natkozik.

A másik mondat az egész kép tartalmára utal. Ez a falra boruló síratók fölött áll. Első szavát *ezrá*-nak olvasva, újhéber (arámos képzésű) szót kapunk ezzel a jelentéssel: segítség. A másik szó: *nászám*. Ez bizonytalan gyök, asszír jelentése: sír; itt: síratók, jajgatók. A mondat jelentése tehát: segítségért jajgatók. A kép mondanivalóját sűríti stílszerűen az újhéber szavakba, amelyek egyszerre díszítik a romokat s értelmezik a megdöbbentő je-lenetet. Ezzel a képével érkezett el Csontváry mű-vészete egyik magaslatára.

Ezeknek a képeknek a méretei óriásiak. Egyik levelében e méretekre utalva úgy ír, hogy ő sze-retné „természetes nagyságban” megfesteni a ter-mészetet. De ezek azzal is kiemelkednek, hogy el tudják hitetni a szemlélővel csodálatos színeiket. Megismétlődik az, ami a nagy francia koloristák-kal, hogy ha két szint egymás mellé helyez, az csak úgy lehet jó és csak úgy igaz.

Az *Olafjék hegyén* (1905) c. jeruzsálemi látké-pén egy szép formájú minaretet látunk kiemel-kegni a sok tornyú városból. Az előtérben galambok isznak a medencéből; ezért így is nevezi ezt a képét: Galambok moséja Jeruzsálemben. — Val-lomás ez szíve derűjéről és lelke meg nem ront-ható békéjéről.

A *Fohászokodó Üdvözítő* (1903) két karját pátosz-szal az ég felé tartva azt a pillanatot ábrázolja, amikor így imádkozik: „Felette igen szomorú az én szívem mindhalálig.” — „Atyám ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár.” — Mögötte Jeruzsálem mindennapi élete: a hegyen épült templomba siető, sétáló párok, leselkedő farizeusok. Sőt, ott van Mózes is a Tíz parancsolat két kőtáblájával. Elöl pedig itt szoronganak jajgató, rémült Gecsemáné-kerti tanítványok. De elől van egy sír is, két an-gyallal — és a sírkő mellől magasra szökő életfá-val — a feltámadás jelképeként.

*Mária kútja Názáretben* (1908). Elöl Mária ül a kút peremén a Gyermekkel, a háttérben néhány épület s az egész teret főként karcsú nők népesítik be: lila, zöld, rózsaszín, kék ruhákban, vállukon ha lehet, még karcsúbb amforákban viszik a ke-gyelet kútjáról a vizet. „Remek akkord keleti tár-gyú képei sorában” — írja róla a székesfehérvári kiállítás rendezője, dr. *Bodnár Éva*. — Ezen a ké-pén-jelenik meg a teve feje.

A *Passiót* is megfestette egy passió-játék kere-tében, mellvéd mögött a nézőkkel. Sajnos, ez csak két töredékében maradt fenn, amely az egésznek egy-egy nyolcada, vagy esetleg csak tizenhatoda. Ugyanis a vásznat szétdarabolták. A megmaradt

töredékeken a három keresztrefeszített, Jézus anyja, és Magdolna mellett megjelenik lelkiismeretfurdalásával Judás is, és a megdöbben, részben fohászokodó, másrészt acsarkodó, fölháborodó sokaság.

Idetartozónak látszik egyik utolsó műve, a fűrkésző tekintetű *Marokkói tanító* (1908). Sugárzó prófétai alakja aszkéta jellegű és egyetlen célra törő. Jobbjában nyitott könyv, baljában vándorbot. mint aki kész hirdetni mindenkor igazát és bárhová is vándorútra kelni érte. Ha önarcképéhez kapcsoljuk mondanivalóját, önvallomássá egészíti ki azt.

Három, egyházi tárgyú képe saines lappang: *Mózes a Sínai hegyen* és a *Reformáció*. Azt sem tudjuk, hogyan fogta meg e két roppant nagytémát. A harmadikról vannak adataink. Ez a *Prédikáló szerzetes* (1900). Így jellemzi egy ismerője, aki még látta: „Pátosszal, inkább hittel, mint tudással szónokol. Kész lenne eretnekeket máglyára küldeni.”

A „soha nem látott vonalakat” és meg nem festett színeket négy művén figyelhetjük meg legjobban. Az első a *Kocsizás újholdnál Athénben* (1904). Csontváry, a napfény szerelmese, aki más-kor árnyékot sem jelez, ezen a képén érdekes változásba kezd: éjszakai jelenetet, éjszakai fényeket fest. Előlről lámpák, hátulról a hold világítja meg a röptükben lerögzített, hintókkal suhanó lovakat. A szín és fényhatás és a formák költőisége, meseszerűsége, szinte zeneisége ebben a képében ér a csúcra.

Hasonló hozzá a *Sétalovaglás a tengerparton* (1909), tónusai — mint az előzőnek is — egyszerre naivak és rafináltak, meseszerűek és pontosan kiszámítottak. Mindkettőnek finom vonalait talán színeik elképesztő finomsága múlja felül.

Ugyanezt mondhatjuk két cédrusáról. A *magányos cédrus* (1907) egyetlen libanoni óriást ábrázol. Hosszú utat tesz meg, hogy felkutassa a legvénebb cédrusokat. A maga szavai szerint láttukra élményeivé válik az idő és az örökkévalóság fogalma. Az olykor negyven méterre is megnövő cédrusokról, bibliai ismereteiből mindjárt a két nagy jeruzsálemi templomépítő király, a libanoni cédrusok felhasználói jutnak eszébe. „Ha az ember ezeknél a hatezeréves cédrusoknál van — írja —, hát Mózes ideje egyenesen fiatalnak, Salamonnak, Dávidnak a kora csak az imént lezajlottnak tűnik fel.” — A fiatalabb faóriásokat szép költői képpel „Háromezeréves, pártában türelmesen hajlongó hajadonoknak” nevezi, — mert bizonyára az ottani néphit szerint közli: gyümölcsöt csak a negyedik évezredben teremnek. Az örökkévalóság gondolatát azonban nemcsak írásban fejezi ki, hanem a cédrusokat is ezért festi meg. Mert sorsukban önmagát látta: magánosok, mint ő — hosszú életűek, mint az ő hírneve — és csodálatraméltóak, mint az ő művészte. A *Magányos cédrus* egy-egy ága szinte emberi érzést fejez ki: hosszán, kérőn nyúlik el — de mindig csak a végtelen tenger felé — vágyik társ és megértés után. — Erről a remekművéről még ellenfelei is csak a legnagyobb elismeréssel nyilatkoznak.

A *Zarándoklás a cédrusnál* (1907) c. képén már ott láthatók a megértők és a lóháton, tehát messze földről érkezett hódolók is. Körbe lengik az őscédrust, mint va'ami életfát, amely piramisszerűen emelkedik fölénk a magasba. E két remekművét a bennük megfestett gondolatokért önar-

képeként emlegetik a szakértők, s művészetpszichológusok külön tanulmányban is foglalkoztak velük.

Végül gácsi képeiről is kell néhány szót ejtenem. Még nem tanult festeni, amikor ottani patikájában már elkészült egynéhány női arcképe: az *Áblaknál ülő szép, fiatal nő*, az *Almát hámozó édesanyjaszerű idős asszony* s a *Kezét mellére tevő*. Ez utóbbi inkább a szívére teszi a kezét s felfele tekint. Mintha csak a festő hitvallása volna.

1909 után sajnos már nem festett számottevőt. 1910-ben még kiállította képeit Budapesten, de azután csak néhány röplapot írt (pl. *Ki lehet lángész?*). S megbékélten hunyt el 1919-ben, mert meg volt győződve arról, hogy mint festő befejezett művet alkotott, eleget tett az egykori angyali sugallatnak.

Csontváry maga hat kiállítást rendezett a műveiből: Párizsban (1906 és 1907), Münchenben, Berlinben (1907) és Budapesten (1908 és 1910). Azóta még tudtommal tizenhárom alkalommal szerepeltek művei a nyilvánosság előtt. Budapesten többször, bár olykor csak egy-egy képe, a Nemzeti Galéria termeiben állandóan, Párizsban és Brüsszelben kétszer, Leningrádban és Belgrádban egyszer, és most Székesfehérvárott. Életében nagyon kevesen értették meg. Mindössze két műértő akadt, aki így írt róla: „Sajátos egyéniség, amilyen nem volt és nem lesz”. „Őt csak a világraszóló nagy effektusok érdeklik — festi képeit, ahogy ő látja, de csakis akkor, ha ihlet szállja meg”. Egyébként hóbortosnak tartották naív nemzetgazdasági terveiért, kinevették, és gúnyolták nagyzásaiért. (Egyszer táviratban tudatta Görögországból, hogy felfedezte a plainairt, a *napfényutat*, máskor műveit a frontra induló katonáknak akarta bemutatni, hogy lelkesebben harcoljanak, s túl nagyméretű vásznakat használt. Meg volt győződve, hogy túlszárnyalja *Raffaelt*. Ezt nemcsak az égi szózatra hivatkozása-kor fejezte ki, hanem a Tanácsköztársaság idején a szakszervezeti kérdőívnek arra a kérdéseire is, hogy szerinte kik a világ legnagyobb festői — amit mások így töltöttek ki: 1. Raffael, 2. Rembrandt, stb. s a hatodik sorszámot üresen hagyták saját nevüknek —, ő pedig csak annyit válaszolt: *En*. Betegségeinek a felsorolását megalomániával kezdik és progrediáló paranoiával zárják. Újabban már kevesen vannak, akik kitartanak e megállapítások mellett. Legtöbb értékelője nem foglal állást ebben a kérdésben, szükségtelennek tartja, mert a művei másról tesznek bizonyosságot. De van, aki vitába száll:

„Van-e az elmebajosnak tudatformáló ereje? Tud-e evidens formavilágot teremteni? Túl lendül-e szellemi mozgásában a kuriozitás az aberratív határán? Ismer-e Rendet és Formát s tud-e architektúráját emelni? — kérdezi tanulmányában *Bence László*. S így felel rá: „E kérdésekre Csontváry esetében egészen egyértelműen felelhetünk kuriozitást és aberrációt eltaszító módon. Képeit a természet előtt festette, a legnagyobbakat is, ezeket az „életnagyságú” tájképeket, leírhatatlannak tűnő szellemi és testi erőpróbaként. Őrült nem győzhet le ilyen abszurd közegellenállást; csak egy egzaltált, de minden tekintetben erőt-tulvaló szervezet, vagyis a lángész.”

Újraértékelése 1949-es párizsi kiállítása után kezdődik, amikor a Musée National d'Art Moderne igazgatója *Jean Cassou*, a katalógus előszavában azt írta: *revelációként kell hatniok műveinek a francia műértőkre. Francois Gachot* ugyanakkor már arról tudat, hogy sok követője van a fiatalok

között. Az 1958 évi brüsszeli vilákiállítás rendezőségének kérésére egy képével (Sétalovaglás a tengerparton) szerepelt a Cinquante ans d'art moderne (Az újkori művészet ötven éve) kiállításon, s három képével a Magyar pavillonban. Ezért a kiállításért a Nemzeti Galéria aranyérmét kapott. (Képei értékének jelzésére ideiktatom, hogy a négy művet 40 000 dollárra biztosítva küldték el.)

Brüsszeli kiállításán már a nagyközönség is Csontváry mellett szavazott. Akkorra érdeklődés nyilvánult meg iránta, hogy az újkori művészet kiállításán a magyar rendezőségnek irányító táblát kellett elhelyeznie ezzel a szöveggel: *Még három Csontváry-kép látható a Magyar pavillonban.* S attól fogva, mint a folyam ömlött át oda a két kiállítás közönsége.

Ugyanott történt, hogy meglátogatta a kiállítást Picasso is. Gyorsan haladt keresztül a termeken, nem igen keltette fel az érdeklődését semmi. Amikor abba a terembe lépett, amelyben a *Sétalovaglás* függött, hirtelen megállt, meglepetten lépett közelebb hozzá, megnézte a festés dátumát: 1909! — s felkiáltott: „*Nem is tudtam, hogy élt akkor festés rajtam kívül Európában.*”

Azóta meglevenedett a Csontváry irodalom. Díszes album jelent meg színes mellékletekkel Ybl Ervin tanulmányával (1958). Szaklapokban műértők elemzik műveit s számolnak be a kiállítások sikereiről. S most áll megjelenése előtt *Németh Lajos* teljes monográfiája. Újraértékelésével a magyarokon kívül, a francia művészettörténészek behatóan foglalkoznak. Nemsokára egészen más képet fogunk alkotni róla, mint kortársai. A francia *Gachot* színei elemzésével járul hozzá ehhez a képhez:

„Ha meg akarjuk határozni festészetének oly sajátos légkörét, elsősorban talán a keleti mesékre kell gondolnunk. Hasonlít a keleti mesélőkhöz. Hisz abban, amit mesél és elhitei velünk is, amit akar. Merész, szinte lehetetlen színekkel fejezi ki látomásait (gondoljunk a faágak végének eleven piroására), oly színekkel, melyeket egy számítóból és lelkiismeretesebb festő bizonyosan sohse merne alkalmazni, amelyek azonban nála, mihelyt kijelöli a megfelelő szerepüket, finomaknak, lágyaknak, bonyolultaknak tetszenek, s ugyanakkor ragyogóknak, mint a keleti mese csodálatos eleme. Csak akkor vesszük észre, hogy mint a Tengerparti sétalovagláson, ez az egész tündérvjáték szigorú szerkesztésen alapul, hogy naivsága a bensőség dús forrása s hogy színkálaja szükségyszerűségét utólag az értelem is igazolja. Művészete változatosságában is oly egységes, hogy képei közt igen nehéz értékelő választást tenni.”

Modernségéről Ybl Ervinnek vannak értékes megállapításai: „A magyar művészet Színyei. Rippl Rónai és Czöbel kivételével mindig évtizedekkel a nyugati stílusújítások után cammogott. Csontváry bár erről sem ő, sem mások nem tudtak, és sajnos, ma is alig tudnak, sokban megelőzte a Nyugatot.” (A festőművészet válságát megérző prófétai munka nem egy műve.)

Tovább elemzi őt ebben az irányban dr. Tóth Ervin: „Ecsetje nyomán nyugtalanító feszültség támad. szenvedélyes dinamikája romantikával kapcsolódik, finomságok és bizarr ötletek kavarnak a vásznan. Nagy összefoglaló egyszerűséggel, egyéni karakterérzékkel s átszellemült természetimádással dolgozott óriási, a kiállítási termekben is sokszor mennyezetig érő vásznain. Szerkesztő ereje

biztos. Annak ellenére, hogy aprólékos pontossággal festett, nem bontotta meg óriás képeinek zárt-ságát.

Égészen új szempontból vizsgálja őt *Perneczky Géza* és érdekes eredményre jut: „Világmegváltó tervei náivak voltak és kivihetetlenek. De mint festő rátalált a megoldásra, az egyetemes rend és harmónia útjára. A kollektív egészért érzett felelősség diktálta ecsetjét. Tudatosan kereste azokat a festői motívumokat, amelyek jelentése az emberiség történetében egyetemes érvényű és népi eredetű. Ilyenek az életfa, a párosfigurák, fekete-fehér, gonosz-jó, férfi-nő, fiatal-öreg stb. dialektikus szembeállításai, a víznek, mint az élet megnyilvánulásának szimbóluma.”

A kritika egyre jobban elmélyül a Csontváry problémába. Egyik legfrissebb írás rámutat arra, hogy a századforduló körüli polgári értelmiség problémájából kell kiindulnunk, ha őt helyesen akarjuk megérteni. Annak a kornak nagy magányosai átértékelték az individualizmus szörnyű iskoláját és sok irányban keresték a kiutat (tolsztojánizmus, keleti misztika, messianizmus). Csontváryt a haladó művészek vonalában látta a festő, kortársak közül a *Nyolcak* csoportja. Az ő megbecsülésüknek ad hangot *Kmetty János*, amikor 1946-ban így ír róla a *Fórum*-ban: „Nagyságának értéke művészi alkotó képességében rejlik. Ervényességének aszkétikus ereje, megszállottsága, törhetetlen hite a műben — amelynek megalkotását küldetésnek tudja —, a „felvilágosodás” polgárainak még nevelésesnek számított. De a századfordulón nem ő az egyetlen művész, akin a polgár jól mulatott. Ki merné azt mondani, hogy *Cézanne, Van Gogh, Rippl Rónai, Ferenczy, Mednyánszky, Derkovits* nem voltak a mű hívői, megszállottjai. Csupán a kritika tévedése utalhatja Csontváryt a patológikus, vagy spirituális vonalra”. (*Kritika*)

Székesfehérvári kiállítása *vendégkönyvében* véleményt nyilvánít róla a nagyközönség is. Az egyik bejegyzés figyelemreméltó, tömör vallomás a mű megdöbbentő és felemelő hatásáról: „Már másfél órája bámulom, és verejtékezem a gyönyörtől.” A másik két Babits verssorral köti össze a képek mondanivalóját a festő lelkiségével: „Ki méltó látni a csodát, Az a csodát magában hordja”. Egy francia látogató nem teológiai értékelésnek szánt igen bájos megjegyzése fordításban így hangzik: „Csontváry olyanok festi a világot, amilyenek lennie kellene, zseniális ügyetlenséggel és bátor naivsággal, amelyek neki helyet szereznek a költők, festők és a szív embereinek a paradicsomában”. Egy magyar zarándoka így búcsúzik a kiállítástól: „Már ötször láttam, de még jövők”.

Végül hadd idézzem a székesfehérvári, napok alatt elkakodott katalógus bevezetőjéből dr. Bodnár Évát: „Ma már képei igazolják, hogy »nap-szín« festészetem nemzeti művészetünk egészének igen értékes része. Büszkék vagyunk arra, hogy száguldó képzeletének, megszállott lelkének vízióit magunkénak vallhatjuk”.

A nagy magányos Csontváry művészete ezzel a kiállítással eljutott a tömegekhez, akiknek szánta. Sőt, műveit már nemcsak szemlélik, hanem átélésüket, a „verejtékezve gyönyörködés” tanúsítja is. Benne igazolódik most az a mondat: Nincsenek többé iskolák, csak festők vannak. És jövődölése is beteljesült: messze földről zarándokolnak hozzá, az óriás „cédrushoz”. És méltán.

Bottyán János

## Kulturális krónika

Andorra

Nyugtalanító, megrázó, hátborzongató — ilyen jelzők kínálkoznak Max Frisch svájci építész, regény- és drámaíró színművének, az *Andorrának* jellemzésére. A szerző neve jól ismert nálunk is; e hasábokon is méltattuk már művészetét. Bízvást mondhatjuk világhírűnek és műveit bestsellereknek; drámái mindenfelé feltűnést keltenek. Egy téma körül forog valamennyi: hogyan tiporja el az embert a gyávaság, jobb belátása ellenére is hogyan hódol be a fasizmusnak. Ezt firtatta 1945-ben írt különös, szimbolista darabjában, amelyet Rekviemnek nevezett (s joggal); az *És a holtak újra énekelnek* egy éber lelkiismeretű ember különös, groteszk és misztikus vallomása arról, hogy a háború után meg kell változni. Az 1958-ban publikált *Biedermann és a gyűjtogatók* keserűbb színpadi mű; Frisch már az újjáéledő fasizmus láttán vehette vizsgálódása tárgyává a gyűjtogató metély elharapódzását az emberben. S most, a harmadik mű hasonlóképpen e témát boncolgatja, az *Andorra* első látszatra az antiszemitizmus elburjánzásának oknyomozó vizsgálata, valójában mindenféle politikai felelőtlenség, gyűlölködés, behódolás drámái monográfiája.

Frisch műveit a tragikomédiák közé szokás sorolni, ám tévesen. Műfaji jelzőként elsősorban a groteszk illik a dráma elé; mondhatnók úgy is, hogy egyfajta torzító tükörben, mondhatnók helyesebben, hogy a lényegest kiemelő különös gyűjtőlencsében figyeli az eseményeket és az embereket. Elsőként említett drámájában (*És a holtak újra énekelnek*) leplezetlenül jellemvázlatokat állított színpadra, ottani hőseit absztrakciókból válogatta össze. Eleven, mozgó jelképek. A *Biedermann*ban már a hagyományos értelemben vett szereplőket és cselekményt formál, de éppoly erőteljesen hangsúlyozza jelképességüket; a rekviem műfaját ezúttal a misztériumjáték modern-groteszk változata váltotta fel. Az *Andorrát* egyszerűen színműnek nevezi; a cselekmény is, a szereplők is elfogadhatóak lennének reális darabban is. Az *Andorrát* nézhetjük így is; Andri, Barblin és a Tanító tragédiájának, a Vendéglős, a Katona és a Valaki, meg a Páter és a Doktor konkrét vétke leírásának. A cselekmény így is pontosan helytálló, a logika sértetlen. Egy andorrai tanítónak fia született egy idegen asszonytól; a szokás és a morál nem engedte, hogy gyermekét sajátjaként hozza haza, hát egy különös ötlettől vezéreltetve nevelt fiaként mutatja be a világnak s azt mondja rá, hogy zsidó (akit ti. védelmébe fogadott a saját hazájában folyó antiszemitizmus elől). Évek múltán azonban a groteszk, ám jószándékú hazugság tragikus vétségé lesz, mert a „fogadott” fiú, Andri, idegen marad új hazája népének szemében; s tragédia bontakozik ki azért is, mert a „mostohatestvérek” között szerelem szövődik.

Így, egyedi tartalommal az *Andorra* egy ember, vagy egy család tragédiája lenne s a többi szereplő a cselekmény bonyolításához szükséges mellékalak. Frisch szándéka azonban más és ez nyilvánvaló már abból is, hogy hőseit az egyéniséget hangsúlyozó személynevek helyett, leginkább fogalmakkal nevezi meg s akiket nevének ruhát is, azokat is a mindennapitól eltérő nevekkel ruházza fel. S még inkább kiderül Frisch más szándéka a

tizenkét kép elsejének befejeződésével; az expozició után ugyanis nem a szokásos módon vezet tovább a cselekményt, hanem az előtérbe helyezett pulpitusra, a Tanúk emelvényére lépteti az egyik szereplőt; szavaiból kitűnik, hogy az exponált történet hová fog torkollni, de az is, hogy a színházban voltaképp per folyik, ahol az események tanúi — lényegében vádlottként állnak szemben a közönséggel és védekeznek: „Elismerem, ebben az ügyben mindnyájan tévedtünk. Nem az én vétkem, hogy végül is úgy történt, ahogy történt. Ez minden, amit most, idők múltán a dologról mondhatok. Nem az én vétkem.” S aztán, később, mások is fellépnek a tanúk emelvényére és mások is elmondják: *Nem az én vétkem*. Ez a fordulat, persze, lehet ügyes drámaírói fogás is, az egész mesét a detektívtörténet izgalmával vértézheti fel a közönség eleve feltételezett közönye ellen. Érthető lenne ez is; a ma színházjáró közönsége oly rengeteg drámát ismer, hogy meglehetősen nehéz újat találni elébe. Sokan fordulnak hát formajátékokhoz, felöltöztetik a szokványcselekményt műizgalommal, a figyelem és a siker erőszakos kicsikarása érdekében. Frisch nem ezt teszi, hiszen a továbbiakban túllép a detektívdráma keretein; felhagy a bírósági tárgyalás formájával és csak pillanatokra villantja fel újra, hogy emlékeztessen más valamire, arra ugyanis, hogy *a bűnöst meg kell találni*. A bűnöst, vagy a bűnösöket. Ezeken az eszméltető pontokon már mind világosabban érezzük és tudjuk, hogy az egyszerű cselekményváz első síkja mögött valami másról, valami mélyebbről, általánosabbról és fontosabbról is szó van, mint egyéni hibákból és tévedésekből eredő egyéni tragédiákról. De ez a sík még mindig csak idegborzoló lenne, hátborzongatóvá a történet azáltal válik, hogy a mind nyilvánvalóbban jelképes erejű szereplők jelképes erejű története tartalmában és mondanivalójában *egyértelmű jelképpé válik*, pontosabban a valóság absztrakciójává.

A tartalmi vonal tehát ellentétes a formaival: míg a formák vizsgálatával az egyénitől jutottunk az általánosig, a tartalom megtervezésekor az író az általánost szűkítette egyénekre, az általánost fejezte ki egyéneken és egyéniségekben. Szerencsére, így szereplői nem lettek papirosfigurává, kétlábonyáró sablonná: egyéni történetük vált az általános igazság kifejezőjévé.

S mi ez az általános igazság? Ha a fent vázolt történetet most már ebben a kettősségében akarunk elmondani, valahogy így kellene tennünk: Az andorraiak mindezideig szépek, helyesnek és nagyszerűnek találták, hogy tanítójuk a „feketék” elől megmentett és sajátjaként felnevelt egy zsidógyereket; mikor azonban a fekete metély ellenük fordult, őket fenyegette elnyeléssel, *magukat megmentendő* ezt a fiút dobták oda martalékkul; szinte önkéntelenül tették, *belső meghunyászkodással* s az sem zavarta őket, hogy a fiúról kiderült, valójában mégsem zsidó: *számukra* zsidó maradt egyszer s mindenkorra. Vagyis most már ez a történet *magatartások, emberi hibák és bűnök története lett*, a lélektani nyomozás célpontja az, hogy az embertelenség útját derítse fel az emberben. A „zsidó” ebben a történetben, a történet ezen vetületében ugyancsak jelkép, bár véresen reális jelkép, hiszen a közelmúltban a zsidóság



valóban ilyen emberi-politikai próbakő lett akaratára ellenére. De ilyen „zsidó” lehet más is; most már nem fizikai, hanem a belső, a lelki „zsidóságról” van szó. A többi között lehet például ilyen „zsidó” a néger, vagy egyszerűen a haladás híve, egy békebarát, egyáltalában: mindenki „zsidó”, aki egy értékes emberi gondolatot testesít meg (jelképez) a meghunyászkodó közgondolkodással és a fenyegető terrorral, egy gonosz hatalommal szemben. Kétségtelen, hogy korunk nagy és fő problémája e tekintetben épp a fasizmus, ezért is asszociálunk a „feketéről” azonnal az SS-ekre, a történet egyes fordulatait az Anschlussra és a náci hódításaira, a megszállott országok quislingjeinek magatartására, és így tovább. De ahogyan Frisch megjegyzéseiből is következtethetünk, ezt a helyes gondolattársítást nem szabad korlátoznunk; Frisch kéri, hogy a jelmezekkel ezt az asszociációt ne kényszerítsük csak egy irányba — s méltán teszi, mert adott esetben ezek a „feketék” lehetnek nagyon is fehérek, például a Ku-Klux-Klan emberei vagy *Vervoerd* dél-afrikai fajvédői, és így tovább.

A groteszk felépítés, az olykor már-már meszterkéltnék tűnő izgalmasság, az elnyújtott tempó magával ragadja a nézőt és nyilvánvalóvá teszi: a tanúk emelvénye a dráma folyamán lassacskán kiszélesedik és az egész nézőteret magába foglalja. Ám jaj nekünk, ha mindig csak azt hajtogatjuk: Nem az én vétkem. Pedig ez igazán gyakran ismétlődő mondat.

Frisch darabját tehát emlékeztetőnek, felelőssége intőnek, korunk belső betegségeit lelkiismeretesen kutatónak is mondhatjuk. Az alapprobléma gyakran tér vissza nyugati írók műveiben; hogy mást ne említsünk, a nyugati színpadok fenegyereke, Ionesco is *Az orrszaruában* hasonló problémával vívódik; *Dürrenmatt* pedig *Az öreg hölgy látogatásában* nézett szembe azzal a kérdéssel, hogyan gyávulnak el az emberek és hogyan lesznek önmagukkal, barátaikkal, eszményeikkel szemben árulóvá. Nyilvánvaló, hogy a nyugati világ, közelebbről az ott élő polgárság betegségről van itt szó, kézzelfogható, általános jelenségről. A körleírások világosak; gyógymódról ugyan nem tesznek említést ezek a darabok, vagy csak homályosan és kurtán utalnak rájuk; de ez talán nem is falrengető vétek. Az a fontos, hogy a néző ismerjen gyógymódot, vagy ha nem ismer, hát szenvedélyesen keresse. Ezek a darabok azonban kétségtelenül azt sugallják, hogy a nyugati polgárság halálos betegségben szenved: az élelklüknek gyógymód után kell nézniük.

#### V. Frank

Frisch drámáját a budapesti *Thália* Színház mutatta be, amely tavaly még *Jókai* nevét viselte; szinte egyidőben került másorra a musical otthonában, *Petőfi* Színházban *Dürrenmatt* tragikomédiája, az *V. Frank*. A műfaji meghatározás ezúttal sem pontos. Maga *Dürrenmatt* azt írta a cím alá: *Magánbank-opera*; de ez igazán semmit sem mond, talán a *Koldusopera* párhuzamára utal. Bohózatnak is mondják az *V. Frank*ot, bár mulatságos szituáció nincs benne túlságosan sok. Groteszk műfajú dolog ez is, akárcsak *Dürrenmatt* és a többi hozzá hasonló módszerű drámaíró műve. *Dürrenmatt* elméletet is állított fel e módszer mellett, és pedig nemcsak egyszerű közönségfogsra hivatkozik, hanem *eszmei-tartalmi* motívumokra épít. Az

ugyanis érthető és természetes, hogy korunk emberét másképp kell „megfogni”, mint előző korokét; bizonyos mondatokkal, módszerekkel, stílusokkal telített már a mai ember, ha szabad így mondani, *immunizálódott* velük szemben. A látogat, persze, ellene mond ennek. Hiszen világszerzte nagy a giccs kultusza, a naturalista, érzélgős, felszínes, túl-cselekményes „művek” áradata folyamatos sikert arat. S épp ez teszi *gyanússá* a dolgot, ez a csillapíthatatlan éhség, ez a beteges mánia, amellyel kielégületlenül csapong a közönség egyik értéktelen fércmüről a másikra. A kalandos-, operettes-, szentimentális-, fordulat-, naturalista „műrekek” nézőterei mindenféle zsúfoltak, de még *egyetlen egyszer sem* jött ki senki ilyen nézőtérrel azzal a gondolattal: most *életreszóló* élményben volt részem, több effélet nem nézek, ez a tanulság *elkísér* életem végéig, felejtethetetlen. Sőt: szinte dühödten újabb „élmény” után veti magát a közönség és a szórakoztató ipar *erre épít*. Gazdaságilag meg is él belőle, a „válságot” legyőzi, csak épp emberségben, tartalomban, értékben marad alul. A régi módon lehet színházat (vagy filmgyártást s más hasonlót) fenntartani, jövedelmezővé is tenni, *csak épp mondani nem lehet így semmit*. Süket, érzéketlen fülekre találna az is, aki ily módon akarna *valamit* mondani.

Érthető lenne, ha *Dürrenmatt* ezért választaná a groteszk módszert, hogy a közönséget meghódítsa, hogy a szokásostól eltérő, izgató élménnyel dolgozza meg nézőit a tartalom befogadására. Érthető lenne és elfogadható. *Dürrenmatt* azonban tovább megy: nem a közönségből (vagy bizonyára nem csak a közönségből) vezeti le módszerét, hanem a tartalomból, s ha érvelése korrekt és igaz, akkor ezáltal még inkább dicséretessé és elfogadhatóvá válik magatartása.

*Színházi problémák* címmel, 1954—55-ben tartott előadásában (amely e címmel nemrég jelent meg a *Színháztudományi Intézet* kiadásában) elmondja érveit. Világunk (s ezen ő a polgári világot érti) rendezetlen, „*éppen az összecsomagolásnál tart*” — a tragédia viszont rendezett világot kíván — mondja *Dürrenmatt*. — Különben is, világunkban több a tragédia, mint a tragikus hős; a tragikus történet már nem egyéni és még az egyéni tragédiákkal szemben sem kívülálló szemlélőként állnak a többiek, hanem *részesekeként*. Kollektív módon vagyunk bűnösök — vallja *Dürrenmatt* — s ebből következtet arra, hogy korunk műfaja a komédia, közelebbről a groteszk komédia, amely paradoxonokra épül. „*A tragikumot a komédiából kiindulva tudjuk elérni*” — mondja. S mindehhez még hozzát teszi: „*A mai világot jobban vissza lehet adni egy kis sikkasztóval, egy irodistával, vagy egy rendőrrel, mint egy szövetségi tanácsossal vagy szövetségi kancellárral.*”

Nos, a gondolatmenet nem hibátlan, de nagyjában elfogadható. Nem hibátlan, mert hiszen korunk kollektív vétket gyakran kötődnek egyénekhez; gyakran épp az egyének vétket teszik lehetővé a kollektív vétket; s épp egy szövetségi kancellár személyében reprezentálhat olyan jelenségeket, amelyek korunk jellemzői. Mégis, a kizárólagosság tagadásával elfogadhatjuk *Dürrenmatt* érvelését: a polgári világ eljellemezett egy afféle falanszter-korszakba, ahol legjellemzőbb jelenségei minden további nélkül *lepárolhatók*, groteszkké torzíthatók. A polgári társadalom jelenségei gyakran épp a társadalom perifériáján, vagy épp a

társadalmon kívül ábrázolhatók legalkalmasabban; a monopolisták erkölce például a világhírű *demi-monde*, Rosemarie Nitribitt emlékezetes történetében, vagy hogy időszerűbb példát idézzünk, Christine Keeler kisasszony kalandjaiban.

Vagy egy magánbank-operában. Az V. Frankban például. Ha ennek a musicalnek a benső tartalmát akarjuk megfogalmazni, így tehetnénk: a „magánkapitalizmus” bünei úgy szűnnek meg napjainkban, hogy a nálánál is ravaszabb, gonoszabb és bűnösebb „állam-kapitalizmus” veszi át a helyét. Ezek a dűrrenmatti kifejezések kétségkívül *tényleges* problémáról szólnak, a kapitalizmus átalakul, nemcsak imperialista vonásokat ölt, hanem egy bizonyos automatizálódás, bürokratizálódás, a technikai fejlődés folytán szükségessé váló államisodás, sőt, államszövetségi tömörülés is végbe megy benne napjainkban. A kapitalista világban ez a „fejlődés” nemcsak vitákat, viszályokat, féltékenységet eredményez, hanem a kisemberekben felveti az anekdotikus kérdést: *jó ez nekünk?* Tudjuk, hogy a kapitalizmus propaganda-apparátusa minden erejével azt hirdeti, hogy ez a „népi-kapitalizmus” jobb, mint az eddigi, sőt, megkísérli azt is elhitetni, hogy ez végre *jó*. Dűrrenmatt is erre a kérdésre válaszol, a maga módján persze, egy groteszk „magánbank-operában” s felelete így hangzik: egyik tizenkilenc, a másik egy híján húsz, sőt, az *újabb típusú kapitalizmus még rosszabb is, mint a régi*. A dűrrenmatti felelet hasonlatformában hangzik el, a darab egyetlen monumentális parabola, kiélezett csattanóval.

Ne áruljunk zsákbamacskát: az V. Frank Dűrrenmattnak nem a legjobb darabja. Helyenkint fáradt, csattanóját már előre sejteti, egy-egy motívuma szokványos is, a cselekmény olykor nehezen döccen előre. Mégsem ez az, amit a néző észrevesz; hiszen Dűrrenmatt nemcsak tartalmas drámaíró, hanem ügyes és rutinos is. Elfeledtetni a darab kisebb hibáit. A gengerszter-bankárok fordulat, groteszk történetében mégiscsak amellett foglal állást, hogy *a kapitalizmus nem javul, hanem romlik*; az anekdotikus kérdésre: és jó ez nekünk? = egyértelmű *nem* a felelet.

### *Hogy állunk fiatalember?*

A két színházi este után ejtsünk még néhány szót az ideai évad első magyar filmbemutatójáról is. Mire e sorok megjelennek, a színházakban és a mozikban is új premierek állnak már mögöttünk; de most szóljunk az elsőkről.

Az évad első filmje, amelyet *Somogyi Tóth* Sándor *Gyerektükör* című regényéből az író által készített forgatókönyv alapján *Révész* György rendezett, szokatlanul meleg fogadtatásra talált. Tegyük hozzá mindjárt: jogosan is, alaptalanul is. *Révész* kitűnő, kulturált rendező; első filmje, az *Éjjélkor* és egyik legutóbbi az *Angyalok földje*, művészetének máig két csúcspontja, a magyar filmművészet dicsekvésre méltó remekei közé tartozik. A *Hogy állunk, fiatalember* rendezői érényeinek — ízlésének, rutinjának, kulturáltságának és műveltségének, ötletességének, jó ütemérzékének — újabb bizonyága, ám egyes részeiben alatta marad *Révész* megszokott stílusának. A film másik érdeme, sikerének kulcsfontja a *téma*: a kamaszok belső világának rendkívül pontos rajza. Ezt a film *Somogyi Tóth* Sándor említett könyvéből örökölte — igazságtalan lenne, mint azt egyik jónévű kritikuskunk tette, a regény íróját emlí-

tetlen hagyni és a történetet, mint *Révész* egyedüli munkáját méltatni. A regény erőssége a gyermek lelkivilágának, problémáinak, látásmódjának rendkívül reális, plasztikus, belülről ábrázolt rajza; érthető és dicséretes, hogy ez a kitűnő jellemzés — amely irodalmunkban is ritkaság — megragadta a rendezőt s azonos hőfokon vitte át e részeket a filmre. Sőt, egyes hozzáköltött film-jelenetek is ugyanazt a hatást érik el, mint *Somogyi Tóth* könyve: elsősorban a kitűnően sikerült, kellemesen ironizáló takarítási jelenetre gondoljunk.

De a regény gyengéjét is átörökítette *Révész* a filmbe, s ezt annak ellenére sem szabad figyelmen kívül, említetlenül hagynunk, hogy a film sok más magyar filmnél kétségkívül *szébb és jobb*. Ez az átörökített gyenge: *maga a történet, a cselekmény*. Amíg a regény és a film megelelégszik a hangulati elemekkel, amíg csak a kamaszkor atmoszféráját kelti fel, amíg a kamaszvilág jellegzetességeit érzékelteti, *majdhogy nem* remekműnek mondanók; amikor azonban könyv és film áttér a mesére, amikor a felnőttek bírálatát egy homályos, nehézkes, sablonos és kidolgozatlan korrupciós problémával komplikálja, az eddig egységes, modern és gúnyoros stílus megtörik, dőcögni kezd a cselekmény maga is, felszínes moralizálás vegyül regénybe és a filmbe s mindez még kicsit indokolatlan fordulatokon keresztül vidám befejezést is nyer. Nincs okunk kételkedni abban, hogy a filmben is ábrázolt és *Kosztolányi* Balázs játékával oly kellemesen megjelenített fiatalember győztesen kerül ki a regény- s filmbelinel talán mélyebb konfliktusból is; de a drámának akkor is van áldozata, talán az anya, vagy a kis hűg, talán más valaki, de ez a fiatalember, aki a gondok között voltaképp katharizison, tisztuláson, az emberré érés szép folyamatán ment keresztül, ez a fiatalember valakiből vagy valakiből visszahozhatatlanul kiábrándul, valakivel vagy valakikkel egyszer s mindenkorra szembe fordul. Persze, nem ezt az egyébként hatásosság és hitelesség szempontjából egyaránt lényeges mozzanatot tartjuk a film fő hibájának. Ettől még lehetne hibátlan is, ha a maga által előírt útát a legkomolyabban, a legfelelősebben járná be; de, mint említettem, a cselekmény e második részében gyakran elégszik meg a szerzőpár felszínes megoldásokkal, indokolatlan fordulatokkal, szabócsaládós moralizálással.

Az évad tehát megkezdődött s nem is rosszul. A színházak első két premierjén a világ dráma-irodalmának egy-egy jelese került színre, aktuális, fontos, szép, megszívlelendő mondanivalóval; a mozikban a magyar filmgyártás rangos, hasznos, kedves és kellemes művel mutatkozott be. Reméljük, hogy a színház és a mozi idén jobban megfelel hivatásának, mint tavaly: az ember formálásának méltó eszköze lesz.

Zay László

### MAGYAR TEOLÓGUSOK MUNKÁI KÜLFÖLDÖN

A *Göttinger Predigt-Meditationen* legutóbbi száma (14. Sonntag nach Trinitatis) közli *Czeplédy* István professzor „*Sehende Augen*” c. igetanulmányát a Ján 9:1—7. 13.32—39. alapján.

Az *Evangelisches Pfarrerblatt* (1963. aug.) közli *Tóth* Károly „*Tradicionalisták és modernisták a Vatikánban*” c. cikkét. (Theol. Szemle, 1962, 11—12).

## J. D. Bernal: Die Wissenschaft in der Geschichte

VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1961. — A mű eredeti angol címe: Science in History.

J. D. Bernal-nak, a híres angol professzornak a neve szerte ezen a világon ismerős. Ha nem is elsősorban a tudós munkáit ismerik, bár ez is megvan nyilvánvalóan, elsősorban a szakemberek széles táborában. — de ismerik nevét szerte a világon a békéért felelősséget érző és harcoló milliók. J. D. Bernal nevét az a tény ilyen széles körben ismertté, hogy évek óta ő a Békevilág tanács elnöke. A béke nagy harcosa és az elmélyedt tudós előtt szeretnénk tiszteletadásunknak kifejezést adni, amikor most egyik legnagyobb és legjelentősebb művére, „A tudomány a történelemben” című műre hívjuk fel a figyelmet.

Bernal professzor művét — szerényen — arra való kísérletnek nevezi, hogy a tudomány és az emberi társadalom más aspektusai fejlődésének a kapcsolatát leírja és értelmezze. Célkitűzése, hogy néhány olyan alaproblémára irányítsa rá a figyelmet, amely a tudománynak a társadalomra gyakorolt hatásából adódik. Mindezek a kérdések azért rendkívül fontosak, mert mai kultúránk nemcsak elképzelhetetlen lenne a tudomány nélkül, hanem annak intellektuális és morális vonatkozására is komoly hatással van a tudomány. Ezt írja: „Az emberiség az atombomba vagy a biológiai fegyverek által való megsemmisülés félelmében él, de abban a reménységben is, hogy a tudománynak az alkalmazása a mezőgazdaságban és a gyógyításban egy jobb élethez segíti hozzá. A két tábor, amelyre ma a világ fel van osztva, azokat a különböző célkitűzéseket reprezentálja, amelyeknek a tudomány szolgálhat. A közöttük való békesség fenntartásának a sürgősségét részben a tudomány segítségével folytatott háború szörnyű és öngyilkos jellege indokolja.”

A mű hét részben tárgyalja a tudománynak az emberi történelemben való szerepét

Az I. rész a tudomány keletkezésével és lényegével foglalkozik. Megállapítja, hogy a mű írója a „tudomány” kifejezést az egész műben igen széles értelemben fogja fel és vizsgálja. Nem is kísérli meg a tudomány fogalmának a meghatározását, hiszen az az emberi történelem folyamán a jellegét olyan mértékben változtatta, hogy minden meghatározási kísérlet hiábavaló. Ha mégis valamit mondani kell a tudományról, akkor annyit, hogy az egyik vonatkozásban szisztematizált technika, másik vonatkozásban racionalizált mitológia. És ezzel már mindjárt a tudomány keletkezésére is rámutatott, amely első stádiumában alig különbözött a kézművesek mesteriségétől és a papok bölcsességétől. A tudományos munkának ez a kettős iránya meg is maradt, bár a tudomány önálló hivatásként való felfogásáról csak az utóbbi három évszázadban beszélhetünk.

Nagyon érdekes az a megállapítása is, amely a tudomány fejlődését sem időileg, sem a hely szempontjából nem látja egységesnek. A tudomány fejlődésében a gyors előrehaladások periódusai váltják egymást az egyhelyben-topogás időszakával. A tudományos munka centrumai az idők múlásával a gazdasági és a kereskedelmi élet eltolódásai szerint változtak: az ó-korban Babilónia, Egyiptom, és India voltak a tudomány központjai. Ezeknek a közös örökségébe lépett Görögország: tulajdonképpen itt dolgozták ki először a tudomány racionális bázisát. A

Római Birodalomban nagyon kevés hely jutott a tudománynak, a barbár fejedelemségekben pedig semmi. Görögország öröksége ismét visszatért Keletre, ahonnan jött, s az iszlám vezetésével ragyogó szintézissé egyesült. Innen tört be azután ismét a középkori Európába s ez adta a döntő lökést ahhoz a tudományos alkotó tevékenységhez, amelynek eredménye lett, lassú fejlődés után, a modern tudomány.

A tudomány fejlődésével kapcsolatos ilyen megállapítások során, de egész könyvében is, döntő jelentőséget tulajdonít Bernal a gazdasági-termelési viszonyoknak. Megállapítja, hogy a tudomány fejlődésének nagy időszakai megfelelnek a szociális és gazdasági fejlődés különböző fázisainak.

A fejezet további részében a tudomány különböző aspektusait vizsgálja ilyen címeken: a tudomány mint intézmény, a tudomány módszere, a tudomány kumuláló tradíciója, a tudomány és a termelési eszközök, a természettudomány mint ideák forrása, kölcsönhatások a tudomány és a társadalom között.

A mű II. részében az ókori tudománnyal foglalkozik. Szó van itt a korai emberi közösségekről, az emberi társadalom kezdeti fejlődéséről. Ebben a fejlődésben kutatja Bernal a tudomány kialakulásának a gyökereit. Megállapítja, hogy a tudomány kialakulásának a végső gyökereit nehéz megtalálni az emberi társadalom fejlődésében, mert nagyon nehéz megállapítani, hogyan fejlődött a legrégebb időkben az emberi társadalom. Valószínűnek tartja azonban, hogy a tudomány keletkezésének a homályban maradt forrásait az emberi kézművesség és a társadalmi intézmények történetében kell keresni.

A továbbiakban beszél a földművelés és a civilizáció kapcsolatáról, majd a vaskor klasszikus kultúrájáról.

A könyv nagyon érdekes és érdeklődésünkre különösen is számotartó fejezete a III. fejezet, amely a feudalizmus korának a problémáit, a középkori kultúra és tudomány fejlődését dolgozza fel „A tudomány a hit korszakában” címmel. Megállapítja, hogy a feudális termelési mód körülményei a hasznos tudomány szükségességét minimumra korlátozták. Csak a késői középkorban teremtett a kereskedelem és a tengeri hajózás újabb ilyen szükségletet. A szellemi erőfeszítések egyelőre egészen más irányban fejlődtek, még pedig a civilizáció egészen új jelensége: az organizált vallásos hit szolgálatának az irányában. A középkori egyház, amely teljesen uralgó szerepet játszott, határozta meg annak a kultúrának a lényegét, amely az antik kultúra helyére lépett. Az egyház volt a késői antik világ egyetlen egységes intézménye, amely a Római Impérium bukását túlélte; ez azt jelentette a tudomány fejlődésére nézve, hogy Nyugaton a 4. századtól kezdve, Keleten pedig az iszlám fellépéséig az egész szellemi élet, beleértve a tudományt is, a keresztényen dogma keretei között nyilatkozhatott meg. A 4. és 7. század között a gondolkodás története a széthulló Római Birodalom egész területén a keresztényen gondolkodás történetét jelenti. A középkor másik jelentős szellemi áramlata az iszlám volt Keleten, amely óriási területeket tartott szellemi befolyása alatt s

ezeket a területeken jó lehetőségek adódtak a tudomány továbbfejlesztésére.

A mű IV. fejezete a *modern tudomány születésével* foglalkozik és ezt a tudományos forradalom három fázisában mutatja be, amelyek közül az első a renaissance (1440—1540) volt. Ez különösképpen a művészetek, a természet iránti érdeklődés és az orvostudomány, valamint az újra fellendült tengerhajózással összefüggő asztronómia fellendülését hozta. A második fázis az első polgári forradalmak korára esik (1540—1650), amelynek legnagyobb eredménye a geocentrikus világkép helyett a heliocentrikus világkép felfedezése volt. A harmadik fázis (1650—1690) a tudomány nagykorúságát, a newtoni szintézist eredményezte. A modern tudomány születését Bernal a kapitalizmus kialakulásával látja kapcsolatban. Ugyanaz az erő, amely a feudalizmus szilárd kötelékeit és a középkori egyházat szétörte, járult hozzá ahhoz, hogy a tudományban és politikában is véget érjen az addigi hagyomány uralma és eddig elzárt területek nyíljanak meg az emberi szemmel kutató munkája számára. Az univerzumnak egyetlen egy területe sem volt, ami fel ne keltette volna az új tudomány érdeklődését.

A mű V. fejezete a *tudomány és az ipar kapcsolatával foglalkozik*. Ezen belül is széles alapokon feldolgozza és értékeli az ipari forradalom eredményeit és hatását a tudomány fejlődésére. Rámutat különösen is az energiaforrások, a gépgyártás és acélgépgyártás fejlődésére, a villamosság feltalálásának jelentőségére, a kémia és biológia fejlődésére a 18. és a 19. században.

A mű VI. fejezete a *jelenkor tudományát* mutatja be. Színes és részletes körképet ad a tudomány különböző területeinek jelenlegi állásáról és problémáiról. Részletesen beszámol a *természettudományok* 20. századi helyzetéről: az elméleti fizika, a magfizika, az elektronika, az anyag struktúrájára vonatkozó fizikai kutatás, a technikai tudományok, a vegyi ipar stb. problémáiról. Felveti a tudomány és a háború kérdését és megrajzolja az exakt természettudományok jövő fejlődésének a képét. A következő rész a *biológiai tudományok* 20. századbeli helyzetével és problémáival foglalkozik: a biokémia és mikrobiológia, a sejttan, az embriológia, öröklés és fejlődés jelenlegi kérdéseivel. Legrészletesebben a *társadalomtudományok* helyzetével foglalkozik, nemcsak a jelenlegi helyzetképet rajzolja meg, hanem körvonalazza a társadalomtudományi kutatás területét és meghatározza jellegét, — majd pedig átfogóan, de nagyon tanulságosan feldolgozza a társadalomtudományok egész történetét és felvázolja jövő perspektíváját. Találóan állapítja meg, hogy míg a természettudományok elsőrenden a társadalom termelőerőivel kapcsolatosak, addig a társadalomtudományok a termelési viszonyokkal és az ideológiai felépítménnyel foglalkoznak.

A mű VII. fejezete „*Tudomány és történelem*” címmel az eddigiekből adódó következtetéseket vonja le. Megállapítja, hogy a tudomány történetének a tanulmányozása nyilvánvalóvá teszi: nem lehet valamiféle definícióval egyszer s mindenkorra körülférni. A tudomány sokkal inkább olyan folyamat, amit feldolgozni és leírni kell, emberi tevékenység, ami az ember minden más tevékenységével összefüggésben és kölcsönhatásban van. Nem mindig tekintettek így a tudományra, és sokan vannak ma is, akik nem így gondolkoznak róla. Sokan azt gondolják, hogy a tudomány egy autonóm rendszer, aminek semmi kapcsolata nincs a társadalom életével. Rámutat azonban arra, hogy az emberiség ma történelmének olyan stádiumában él, amelyben éppen úgy átalakulóban van a tudomány, mint ahogyan a társadalomban is mélyreható változások mennek végbe. Minden olyan próbálkozás, amely akár a társadalomban, akár a tudományban meg akarná menteni a régi formákat, hiábavaló.

Felveti itt azt a problémát is, hogy korunkban az a lehetőség, amellyel az anyagi világra hathatunk, sokkal gyorsabban fejlődött, mint ahogyan a kulturális, politikai és gazdasági életnek az ilyen fejlődéshez mért megfelelő formái. A tudomány és technika fejlettsége és a társadalom kulturális — erkölcsi szintje közötti különbséggel kapcsolatban azonban elveti az olyan próbálkozásokat, amelyek a tudományt visszafejlődésre szeretnék kényszeríteni. Azt mondja, hogy sokkal inkább az ellenkező irányú megoldást kell munkálni és arra kell törekedni, hogy a jól rendezett társadalom segítségével emeljük az emberiség morális színvonalát. Mindez természetesen nem megy harc és nehézségek nélkül. De éppen a tudomány adta az emberiség kezébe azokat a felismeréseket és lehetőségeket, amelyekkel a társadalmi és gazdasági folyamatokat megérthetjük, sőt megváltoztathatjuk a társadalom struktúráját is. Ezzel kapcsolatban elmegy egészen annak a megállapításáig is, hogy az új technikát és az új tudományt nem lehet a régi morállal művelni. A hiányos tudás automatikusan hiányos felelősségérzetet is jelent, — másfelől viszont a gazdagodó tudás megnöveli a társadalom és az ember felelősségérzetét is.

Bernal a gazdag jegyzetanyaggal, név és tárgyregiszterrel, sok műmelléklettel és a tárgyra vonatkozó hatalmas irodalmi anyag felsorolásával ellátott művét a tudomány jelentőségére és a tudomány előtt álló feladatokra vonatkozó következő lendületes fejtegetéssel zárja: „A tudomány segítségével, és csak a tudomány segítségével lehet véghezvinni a társadalom átalakítását egy olyan társadalommá, amelyben nincs többé kizsákmányolás. Az osztályok uralma alatt állott társadalom hosszú korszakában sohasem volt a technika állása olyan magas, hogy termékekben többet tudjon biztosítani, mint a létminimum felett egy kevés többletet — és ezt a többletet sajátította ki az uralkodó osztály. Ma — hála a tudománynak — ez a többlet olyan nagyra lehet, amilyenné tenni akarjuk. Mégis a nyomorúság és a félelem marad az ember osztályrésze mindaddig, amíg szabadon nem használja fel a tudományt, és többé nem önző és destruktív célok érdekében. Az összes korábbi osztálytársadalmakban egyik osztály egyszerűen elfoglalta a másik helyét, és a kizsákmányolás más formában fentmaradt. A kapitalizmusból a szocializmuson át a kommunizmusba való átmenetben szűnik meg ez a séma: a termelés olyan gazdaggá lesz, hogy nem lesz szükség sem proletárokrá, sem jobbágyokra. A tudományra a továbbiakban is szükség lesz, de az nem fog többé néhány specialistára korlátozódni, hanem az egész nép életének a része lesz. Még nagyon sok tennivaló vár a tudományra. Az első és legnehezebb lépés abban áll, hogy mai tudásunkat az ismert nyomorúságok megoldására használjuk fel. A második lépés abban, hogy kutassunk fel olyan eszközöket, amelyek ma még elkerülhetetlennek látszó nyomorúságok megoldására is alkalmasak, betegségeket gyógyítsunk és életet és boldogságot biztosítsunk minden ember számára. Ezen túl azonban további feladatok is vannak: a kutatás folytatása és kiterjesztése abból a célból, hogy eddig ismeretlen bajokat és nyomorúságokat fedjünk fel, amelyek ellen harcolhatunk és legyőzhetjük őket. Másfelől viszont pozitív vonatkozásban új és jó dolgokat, új anyagokat, új eljárási módokat, mindenekelőtt pedig új és hatásos szervezési eljárásokat kell felfedeznünk a társadalmi tevékenység számára. Azt jelenti ez, hogy az emberi gondolkodás feladatai a megismeréssel csak elkezdődnek. A megismerésnek konstruktív változásokhoz kell vezetni, mielőtt önmagát meg tudja újítani. Ennek a kitekintésnek kell lezárni a könyvet, miután a cél, amiért megírtam, az volt, hogy a múlt feldolgozásában megtaláljam a jövő kulcsát.”

Jánossy Imre

## ŐSZINTÉN ISTEN ELŐTT

John A. T. Robinson: *Honest to God, SCM Press, London, 1963. március, 140 lap.*

A woolwichi anglikán püspök ez év márciusában megjelent könyve vegyes visszhangot váltott ki a brit egyházi és világi sajtóban. Némelyek elismeréssel, sőt lelkesedéssel dicsérik, mások — főleg az anglikán egyház hivatalos szócsövei — többnyire éles és elítélő hangú bírálatban utasítanak el minden közösséget a mű egész szellemével. A Canterbury-i érsek is kénytelen volt nyilatkozni az ügyben. Állásfoglalása, bár elismeri püspöktársa jószándékát, elítéli és megfeddi módszerét. A könyv tehát országos vitát váltott ki, s az eddig közömbösök érdeklődését is felkeltette a hit kérdései iránt. A szerző gondolatainak további kifejtését ígéri egy tervezett újabb mű kiadásával.

Mi van ebben a könyvben, hogy ily ellentétes bírálatokat és ekkora szenzációt váltott ki?

Robinson püspök „keresztyén apologetikának” szánta írását olyan korban, amelyben a modern tudományos világkép szükségessé teszi a Biblia képeinek új értelmezését, ha nem akarjuk, hogy az alapvető keresztyén igazságok elfogadhatatlanok legyenek a „nagykorúvá vált világi ember” számára s hogy a hagyományos teológia transzcendens Isten fogalma „a mindegyre zsugorodó vallásos közösség” kizárólagos kincse legyen. Vállalkozását ezért „e folyamat hangos végig gondolásának” nevezi és különösen három modern teológus — Tillich, Bultmann és Bonhoeffer — nyomán, tőlük és másoktól vett bő idézetekkel teszi kritikai vizsgálat tárgyává a keresztyénség „természetfeletti”, „mitológikus” és „vallásos” jellegét, ahogyan ez a népszerű hagyományos teológiában jelentkezik.

Mivel Istennek, mint a világon kívül álló legfelsőbb Lénynek természetfeletti léte, ami a hagyományos teológia posztulátuma, az elvilágiasodott ember számára minden kétséget kizáróan nem bizonyítható, a szerző Istent mint a végső valóságot határozta meg. A végső valóság létezését — mondja — nem lehet kétségbe vonni. E végső valóság mibenlétét „létünk alapjái”-ban jelöli meg. „Minden lét eme végtelen és kimeríthetetlen mélységének és alapjának a neve Isten... Ha tudod azt, hogy Isten mélységet jelent, akkor már sokat tudsz róla. Akkor nem nevezheted magad ateistának vagy hitetlennek, mert azt nem gondolhatod, sem nem mondhatod, hogy az életnek nincs mélysége, hogy az élet sekély... Aki tud a mélységről, az Istenről is tud”.

Rudolf Bultmann — fejtegeti a szerző — az újszövetségi kijelentés mitológiátlánításával azt a munkát folytatta, amelyet a múlt században kezdtek el azok, akik a teremtés és a bűneset Genézis-beli történeteiről mutatták ki, hogy azok a világegyetemre és az emberre vonatkozó legmélyebb igazságoknak nem a történelem, hanem a mítosz formájában való ábrázolásai. Bultmann arra mutatott rá, hogy az Újszövetség a Krisztusban adott váltság történeti eseményét ábrázolta hasonló mitológikus nyelven. A Jézus testléteiről, jeleiről és csodáiról, majd pedig feltámadásáról és mennybemeneteléről szóló csodálatos tudósítások mitológikus képekkel akarják érzékeltetni az ő személyének végső és feltétlen jelentőségét az emberi élet számára.

Bultmann elméletének egyik legkorábbi és legmélyebbre ható bírálatát a szerző szerint Bonhoeffer nyújtotta, amikor 1944-ben a náci börtönből írt leveleiben ezeket mondta: „Nemcsak a mitológikus elképzelések, mint a csoda, a mennybemenetel stb. problematikusak, hanem maguk a „vallásos” elképzelések is. Istent és a csodákat nem lehet elválasztani egymástól, mint Bultmann képzeli, de mindkettőt tudnunk kell „nem vallásos” értelemben értelmezni és hirdetni”. Bonhoeffer tehát épp oly bátran veti el a „vallásos premisszát”, mint Pál apostol a körülmetélkedést, az evangélium elfogadásának előfeltételésként, és Istentől adott tényként fogadja el a világ nagykorúvá válását. „Az egyetlen becsületes eljárás — mondja — annak felismerése, hogy úgy kell élnünk a világban, „etsi

Deus non daretur’, mintha Isten nem is lenne... Isten megengedi, hogy kiszorítsák őt a világból és éppen így, csakis így lehet velünk és segíthet rajtunk... Ez a döntő különbség a keresztyénség és minden vallás között. Az ember vallásossága irányítja szemét nyomorúságában Isten hatalmára, Istent Deus ex machina-ként használja fel a világban. A Biblia azonban Isten tehetetlenségére és szenvedésére irányítja figyelmét; csak a szenvedő Isten segíthet. Ennyiben mondhatjuk, hogy az a folyamat, amelyet úgy jellemeztünk, mint a világ nagykorúvá válását, az Istenről alkotott hamis elképzelések feladása és a terep megtisztítása a Biblia Istene számára, aki gyengeségével győzi le a hatalmat és a teret a világban. Ez kell hogy legyen „világi” értelmezésünk kiindulópontja.” Robinson innen kiindulva veti fel a kérdést, hogy azonosítható-e a keresztyénség Isten transzcendens elképzelésével, együtt áll-e vagy bukik az evangélium Isten theista elgondolásával. Ha a keresztyénség fenn akar maradni — mondja —, akkor sürgősen el kell hagynia ezt a teológiát és gondolkodnia kell azon, hogy mivel helyettesítse. Talán nem is találunk új nevet arra, amivel a theizmust helyettesíthetjük, de minél előbb ki kell dolgoznunk Istennek és Krisztus evangéliumának olyan felfogását, amely nem függ az emberi elképzelések kivetítésétől. A könyv további fejezeteiben ezt kísérli meg.

Isten lényegének megragadására a hagyományos teológia „magasság” fogalma helyett a „mélység” fogalmát ajánlja, mivel ez a fogalom a lélektanból ismerős a modern ember előtt. A theizmus rajtunk kívülről álló „személyes Istene” helyett pedig Isten személyességét úgy értelmezi, hogy „a valóság a legmélyebb szinten mindig személyes”, mivel a személyesség a legvégső értelem a világmindenség összetételében, a lét végső értelmével sehol úgy nem találkozunk, mint a személyes kapcsolatokban. Az Istenbe vetett hit szerinte az a szinte hihetetlen bizalom, amellyel teljesen átadjuk magunkat a létünk alapját képező szeretetnek, amelyhez végül visszatérünk. „Aki nem szeret, nem ismerte meg az Istent, mert az Isten szeretet” — mondja az apostol, azaz Isten csak a szeretet személyes kapcsolataiban ismerhető meg. De ez a tétel, hogy „Isten szeretet”, nem fordítható meg így: „a szeretet Isten”, csupán így: „a szeretet Istentől van”, tehát a szeretetből és annak véglegességéről vallott meggyőződésünk nem emberi szeretetünk kivetítése, hanem a szeretet szentségéről való felfogásunk abból a tényből ered, hogy ebben a kapcsolatban táru fel legjobban egész létünk isteni alapja. Istennel azonban az emberek közötti személyes kapcsolatainkban találkozunk. Isten, mint létünk alapja, forrása és célja csak úgy ábrázolható (a Biblia nyelvén), mint aki egyszerre van távol is életünk bűnös felszínétől s ugyanakkor közelebb jut hozzánk, mint saját magunk, aki elől sehova nem menekülhetünk (v. ö. 139. Zsolt) s aki mindeneket megvizsgál (v. ö. 1 Kor 2:10—11). Ez a transzcendencia és immanencia hagyományos kategóriáinak értelme. De az ember a szeretetet saját élete forrása és céljaként csak úgy ismerheti meg, ha léte alapjától való elidegenedése legyőzetik a Krisztusban.

Krisztus személyének értelmezésében mitológikusnak minősíti a hagyományos teológia ama szupranaturalista tételét, amely szerint Jézus, „a tökéletes Isten”, a szűztől való születés által „tökéletes emberre” lett, hogy így tegyen mint ember eleget az ember bűnéért, amire viszont az ember önmagától képtelen. Ezt mítoszként el tudja fogadni a történelem isteni mélységének ábrázolására, de azt állítja, hogy a „karácsonyi történetet tudnunk kell annak feltételezése nélkül olvasni, hogy igazsága a természetinek a természetfölötti által való betű szerinti értelemben vett hatályon kívül helyezésétől függ, hogy Jézus csak úgy lehet Immanuel — velünk az Isten —, ha egy másik világból jött el hozzánk”. Isten cselekedetének ilyen gondolkodásmódhoz való kötése egyre nagyobb tömegek számára jelenti e cselekedetnek a pogány mítoszok világába való száműzését és elszakítását a történelem valóságától.

De nem kielégítő a liberális teológia Krisztusról

adott naturalista értelmezése sem, amely Jézus „isteni” jelzőjét csak annyiban fogadja el, hogy ő volt a legistenszerűbb ember, aki valaha élt, s amit mondott és tett, az olyan szép és igaz, hogy valóban isteni kijelentésnek tartható. Mégis jó szolgálatot tett a liberális teológia azzal, hogy a természetfeletti szemlélet elutasítása után egy nemzedéken át fenntartotta a Jézus szellemébe és erejébe vetett hitet. Ma már azonban szükséges annak újraértelmezése, hogy valójában mit is mond az Újszövetség, mivel a szerző szerint Krisztusnak mind a naturalista, mind a szupranaturalista értékelése eltorzítja a bibliai igazságot.

„Az Újszövetség azt mondja, hogy Jézus Isten Igéje, hogy Isten Krisztusban van, hogy Jézus Isten Fia, de azt nem mondja, hogy Jézus Isten”. S az evangéliumokban Jézus sehol sem állítja magáról, hogy ő Isten, csak azt, hogy ő adott tökéletes kijelentést Istenről. „Aki engem látott, látta az Atyát”, „Senki sem mehet az Atyához, hanem ha én általam”, másfelől pedig: „A Fiú semmit sem tehet önmagától, hanem ha látja cselekedni az Atyát”. Ez a paradoxon lehet a krisztológia új értelmezésének kiindulópontja. Ilyen krisztológia felé haladt Bonhoeffer annak a könyvének jegyzeteiben, amelyet már nem írhatott meg: „A Jézus Krisztussal való találkozás az emberi lény tökéletes tájékozását jelenti annak a Jézusnak a megtapasztalásában, aki csupán másokkal törődik. Jézusnak ez a másokkal való törődése a transzcendencia megtapasztalása... A transzcendencia nem a körünkön és erőnkön túli feladatokban, hanem a legközelebbi személyben van. Isten emberi formában, nem pedig — miként más vallásokban — állati formában; sem nem absztrakt formában — az abszolútumban, a metafizikában, a végtelenben stb. —; de nem is az autonóm ember görög isteni-ember formájában, hanem a másokért élő emberben, tehát a Megfeszítetben. Ez a transzcendencia alapuló élet”. Jézus tehát „a másokért élő ember”, akiben teljesen uralomra jutott a szeretet, aki teljesen egy léte alapjával. S ez a másokért élt élet az Isten lényében való részesedés által a transzcendencia, mert a végsőig való szeretetnek ezen a pontján találkozunk Istennel, létünk végső mélységével, a feltétlennel a feltételesben. Ezt jelenti, amikor az Újszövetség azt mondja, hogy „Isten Krisztusban volt” és hogy „Isten vala az Igé”. Mivel Krisztus teljességgel másokért élő ember volt, mivel ő szeretet volt, azért volt ő „egy az Atyával”, hiszen „Isten szeretet”. De éppen ezért volt a legteljesebben ember is, az embernek Fia, az Úr szolgája. Ő valóban „közülünk való volt”, s a szűztől való születés szimbóluma helyesen csak azt jelenti, ahogyan a negyedik evangélium értelmezi, ti. hogy az ő egész élete „nem vérből, sem a testnek akaratából, sem a férfiúnak indulatából, hanem Istentől született” élet volt. Ő valóban „nem e világból való”, hanem a szeretetből való.

A kereszt váltsága Robinson szerint még több ember számára kívánja meg a mitológiátlanítást, mint a feltámadás története. Sem a szupranaturalista, sem a naturalista elméletet nem tudja elfogadni, hanem Tillich nyomán a következő harmadik magyarázatot ajánlja. Elidegenedésünk létünk alapjától, amelytől azonban nem menekülhetünk s ezért kétségbe kell esnünk, a kárhozát. Létünk alapjával való egységünk a szeretetben az üdvösség. Amit pedig az Újszövetség kegyelemnek, váltságnak, új teremtésnek nevez, az a létünk alapjával való egyesülésünk a másokért élő ember élete, a szeretet által. Ez a szeretet nyilatkozott meg legfenségesebben a keresztben, de ezzel találkozzunk mindenkor, amikor Krisztust a szeretetkapcsolatnak ebben az egészen újfajta életében mutatjuk meg. A keresztyén közösség tehát nem azért van, hogy egy új vallást propagáljon, hanem azért, hogy ennek az új, szeretetben élt életnek a megtestesülése legyen. A további fejezetekben ennek az új életnek gyakorlati megnyilvánulásaival foglalkozik.

A „világi szentség” című fejezetben megkísérli, hogy válaszoljon Bonhoeffernek arra a kérdésére, amelyre maga a német teológus halála miatt már nem adhatott választ: „Milyen helye van az istentisztelet-

nek és az imádságnak a vallástalan világban”? Az istentisztelet célja — mondja — nem a világi körből való visszavonulás a vallásos körbe, még kevésbé elmenekülés e világból egy másik világba, hanem megnyílás arra, hogy a hétköznapi dolgaiban találkozzunk Krisztussal, hogy az Ő ereje járja át hétköznapjaink felszínességét és váltsa meg elidegenedésünket. Az istentisztelet feladata, hogy fogékonyabbá tegyen bennünket e mélységek iránt, hogy közvetlen érdeklődésünk (szimpátiánk, önérdékünk, korlátozott elkölözöttségünk) körén túl, teljes együttérzéssel forduljunk a világ, a többi ember felé, hogy meg-tisztítsuk és helyesbítsük szeretetünket Krisztus szeretetének világosságánál és Benne találjunk kegyelmet és erőt ahhoz, hogy megbékélt és megbékítő közösség legyünk. Mindaz, ami ezt megszerzi, vagy ehhez hozzásegít, kersztyén istentisztelet. Ami ezt nem tudja elérni, az nem keresztyén istentisztelet, bármennyire vallásos is. Az istentisztelet próbája tehát az, hogy mennyiben tesz bennünket fogékonyra Krisztus iránt az éhezőkben, a mezítelenekben, a hontalanokban és a foglyokban. Minden vallásos ceremóniánkat és templomba járásunkat ennek a próbának kell alávetnünk, és legyen bennünk bátorság a konzekvenciák levonására.

A keresztyén imádságot a hagyományos értelmezéssel szemben szintén nem a világtól való elvonulásban, hanem inkább a világon át való Istenhez hatolásban látja. Másért imádkozni annyi, mint megnyitni magunkat és a másik embert létünk közös alapja előtt, beengedni Istent személyes kapcsolatunkba. Az imádság tárgyát a világ szolgáltatja, ezért a keresztyén életnek, a másokért élő ember életének — miként Bonhoeffer állította — „világi” életnek kell lennie, de a „szent világiasság”, a „megszentelt szekularitás” életének. Az imádság az a felelősség, amellyel mindenem mások rendelkezésére bocsátom, amellyel kész vagyok találkozni a feltétlennel a feltételesben, amellyel elébe megyek Istennek az úton és nem fordulok félre az útról. Amikor egy ember valamely bármily nem vallásos ponton is megérzi a feltétlennel ezt a lenyűgöző erejét az ő élete fölött, akkor élete belső fegyelmet nyer, olyan indítást kap az imádságra, amelyet semmilyen mesterséges imaszabály nem adhat meg.

Az imádság és az erkölcs ugyanannak a dolognak a két oldala. Ha át kellett értékelni az imádságról vallott hagyományos felfogást, akkor ugyanezt kell tenni az erkölccsel is, mivel a kettő elválaszthatatlan. Erre tesz próbát „Az új erkölcsiség” című fejezetben. A keresztyénséget — írja — általában azonosítják a régi hagyományos erkölccsel. Ez nem lenne baj, ha az az erkölcs valóban keresztyén lenne, pedig nem az, hanem csupán a szupranaturalista gondolkodásmód kivételése az etikai síkra. E gondolkodásmód szerint Isten parancsolatai bizonyos dolgokat minden körülmények között örökre bűnnek bélyegeznek. Példaképpen egyet ragad ki, a házasság és a válás kérdését, amellyel kapcsolatban megoszlanak ugyan a vélemények a szupranaturalista táboron belül is, a válást mégis minden esetben elítélik. S ebben a kérdésben a szupranaturalista etikát támogatja az ószövetségi törvény és „Urunk világos tanítása” is. De az ószövetségi törvény a mai ember előtt már elveszítette kötelező erejét, és Jézus erkölcsi tanítói tekintélyét is egyre kevesebben fogadják el. Ennél azonban lényegesebbnek tartja a szerző, hogy a szupranaturalista etika eltorzítja Jézus tanítását. Szerzőnk nem legalista módon, minden körülmények között egyetemesen kötelező előírásoknak értelmezi Jézus parancsolatait, hanem illusztrációknak arra, hogy a szeretet bármely esetben mit kívánhat meg bárkitől, miként a példázatok végén leszűrt tanulság: „Elmenvén, hasonlóképpen cselekedjél”. A feltétlen szeretet követelménye dönti el esetéről esetre, hogy mit kell cselekedni. A Jézus Krisztusban élt élet ugyanis azt jelenti, hogy az egyetlen abszolútum a szeretet: amikor ebben a vonatkozásban teljesen elkölöz, minden más vonatkozásban teljesen felszabadít. Ezt tartja a szerző a nagykorúvá lett ember számára az egyetlen lehetséges

etikának, melyet a szupranaturalista legalizmus képviselői ma épp oly veszedelmesnek és elvetendőnek vélnék, mint annak idején a farizeusok Jézus tanítását. Attól félnek, hogy erkölcsi lazaságra bátorít fel, pedig a szeretet törvénye sokkal szigorúbb és mélyebbre ható, mint a legalista előírások. S az ilyen értelemben vett keresztyén etika nemcsak a keresztyénekre, még kevésbé csupán a vallásosokra érvényes, hanem minden emberre. Ezt az etikát nevezi ő a hitetlenek heteronóm, a vallásosok autonóm etikájával szemben Tillich nyomán theonom etikának. Olyan radikális új erkölcsiség ez, melyben semmi sincs előírva, csak a szeretet.

Az utolsó fejezetben a keresztyén hit és gyakorlat szükséges átfarmálásának szempontjait igyekszik felvázolni. Meggyőződése, hogy ez az átfarmálás nem érinti az evangélium alapvető igazságát, de megkívánja legkedvesebb vallásos kategóriáink és erkölcsi abszolutumaink feladását. Pál athéni beszéde olyan vitát indított el a bálvány-istenekről és az „ismeretlen Istenről”, amelyet minduntalan folytatni kell, mivel a keresztyénség történetében szakadatlanul újabb és újabb bálványok ütök fel fejüket, s Krisztus evangéliuma állandó összeütközésben van az emberek elméjében — még a keresztyénekében is — kialakuló istenképekkel. Szükségesek ezek a képek az ismeretlen és kimeríthetetlen Isten fogalmának és a hozzá intézett imádságoknak rögzítéséhez, de mihelyt a kép lép Isten helyébe s az emberek elvetik és tagadják azt, amit a mindig hiányos kép nem foglal magában, mindjárt új bálványimádással van dolgunk.

A szerző egyaránt tisztázza akarja álláspontját a nem keresztyén naturalizmussal és az ortodox szupranaturalizmussal szemben. Tagadja a naturalizmusnak Julian Huxley által kifejezett amaz állítását, hogy a szupranaturalizmus eltűnése „a kijelentés nélküli vallást” jelenti. A keresztyénség a kijelentéssel, Krisztussal, mint a végső igazság feltárójával áll vagy bukik. Ezért ragaszkodott a hagyományos teológia az Atyával való egylényegűség tanításához. Ha ugyanis ez a lényeg nem a Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában megnyilvánuló szeretet, akkor a keresztyén embernek kevés reménye lehet a valóság végső személyes jellegének állítására. Végeredményben pedig ez, s nem a vallásossága, vagy egy mennyei személybe vetett hite az, ami megkülönbözteti őt a humanistától vagy az ateistától.

Másfelől nagyon mitológikusnak és antropomorfnak tartja azt a hagyományos világképet, amely szerint a világ egy Teremtőnek, egy mindenható Alkotónak köszönheti eredetét, aki az idő egy pillanatában, vagy az idő folyamán hozta létre a semmiből. De ezt a világképet — mondja — könnyen lehet mitológiátlanítani anélkül, hogy pantheizmusba tévednénk. A lényegi különbség a bibliai és mindenfajta immanens világkép között abban van, hogy a Biblia minden valóságot végeredményben személyes szabadságból, a szeretetből gyökereztet. Ez a létünk összetételébe beépült szabadság teszi lehetővé, hogy függetlenek legyünk a függőségi viszonyokban, ez adja meg azt a távolságot, amely szükséges ahhoz, hogy önmagunk legyünk. A hagyományos deizmus és theizmus ezt a távolságot egy rajtuk kívül álló Isten képébe objektíválta. A szerző szerint teljesen szükségtelen azonban Istennek valamilyen szuper-személyiségként való kivetítése a világból ahhoz, hogy kifejezzük a transzcendenciát, azt, ami feltétel nélkül való minden meg tapasztalásunkban. De a teológiai gondolkodás állandó fegyelme nélkül, mellyel megkérdézzük, hogy mit is értünk valójában a szimbólumokon s amellyel kirosztaljuk a halott mítoszokat és teljes becsületességgel és őszinteséggel állunk meg Isten, önmagunk és a világ előtt, az egyház könnyen válhatik maradvány, hitében, magatartásában és istentiszteletében egyre inkább formálissá és üressé. A keresztyénségnek ugyanis nem az a hivatása, hogy a vallásosok szervezete, hanem hogy a világ szolgája legyen.

A könyv gondolatai kiforratlanok, elvontságukban sokszor nehezen érthetőek, látszik rajtuk, amit a szerző

is mond, hogy csupán „hangos gondolkodásnak” tekintendő. Rengeteg idézet is terheli a mondanivalót, melyekről szintén személyes vallomása, hogy azokban mások gondolatait igyekezett utánuk gondolni. „Nem állíthatom — mondja —, hogy mindent megértettem, amit közvetíteni próbálok. Részben ezért választottam azt a módszert, hogy hosszú idézetekben őket beszéltessem saját szavaikkal”. A felvetett problémák mindenesetre igen népszerűek, ez a magyarázata a könyv iránt megnyilvánuló élénk érdeklődésnek; a kérdésekre adott megoldásai azonban nem meggyőzőek, ez az oka a sok ellenvéleménynek és vegyes bírálatnak. Az kétségtelen, hogy az öncélú és gyümölcstelen kegyesség bírálatában sok eszméltető igazságot mond el, s az is helyénvaló, hogy le akarja rombolni az Isten lényegét meghamisító bálványképeket, de az Istenről, a Krisztusról és a megváltásról szóló igazságok általa ajánlott új megfogalmazásai filozófiai elvontságukban csak okoskodások, nem nyújtanak szilárd alapot a hit számára a megszentelt világi élet megéléséhez és a szeretet új erkölcsiségének megvalósításához. Ami végső fokon csak hit által ragadható meg, azt emberi okoskodással nem lehet megmagyarázni. Ezért van eleve kudarcra ítélve minden apologetika, s ez alól valószínűleg a jelen mű sem lesz kivétel.

Fükö Dezső

## QUMRÁNI PROBLÉMÁK

*Qumran-Probleme.* Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme vom 9. bis 14. Oktober 1961, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 42), herausgegeben von Hans Bardtke. Akademie-Verlag Berlin 1963, 368 o.

A kötet az 1961-ben H. Bardtke professzor által Lipszbe összehívott nemzetközi jellegű Qumrán szimpozion előadásait tartalmazza. Az egyes tanulmányokat az alábbiakban megkíséreljük röviden ismertetni.

J. Amussin (Leningrád): „*Qumránellenes polémia nyomai a talmudi tradícióban*” címmel arról ír, hogy többen (így pl. Zeilin) azért kutatták fel a qumráni iratok és a Talmud közötti paraleleket, hogy egyéni elméleteiket alátámasszák. Így azt pl., hogy a leletek középkori eredetűek, vagy azt, hogy a közösség tagjai tk. a farizeusok pártjához tartoztak. — Vannak azonban olyan részletei a Talmud legkorábbi anyagának, amelyekben a qumráni közösség elleni polémia sejtendő. Ezek a következők: Nem lesz része az eljövendő világban annak, aki a kanonikus könyveken kívül más apokrif könyveket olvas, vagy aki az eszkatológikus véget (qec) előre kiszámítani, vagy erőszakkal előidézni igyekszik. A talmudi tradíció szembeszáll mindenféle dualista szemlélettel, továbbá azokkal, akik az ünnepi időket megvetik. Gondoljunk itt arra, hogy a közösség tagjai a hivatalos holdnap-tárral szemben, valószínűleg egy régebbi szoláris nap-tár szerint tartották ünnepeiket. Elítéli a Talmud azokat is, akik az elfogadott értelmezéstől eltérő jelentést magyaráznak bele az írásokba. Természetesen ezek a polémiaiák a korabeli zsidókeresztyének ellen is irányultak. Éppen ezért feltételezi A., hogy a qumrániak és a zsidókeresztyének között genetikus kapcsolat lehetett. azaz a közösség maradványai a zsidókeresztyénségbe olvadtak bele. Másutt bírálja a Talmud Jerikó férfait néhány, hagyománytól eltérő szokásukért. Qumrán és Jerikó közelsége sejteti, hogy Jerikó környékén a qumránihoz hasonló közösség élhetett. Másutt azt mondja Rabbi Jehuda: „aki a napot magasztalja, más úton jár”. Josephus viszont azt mondja az esszénusokról, hogy napfelkeltekor a napot imádják. — Szerintük Josephus itt is, mint egyebütt is, sokszor a való tényeknek tudatosan tulajdonít más értelmet. Vajon mi volt a célja ezzel a

nyilvánvaló torzítással? A motívumok még felderíthetetlenek. Így ez az adata most még kevésbé értékesíthető. — Az viszont teljességgel igaz, amivel tanulmányát befejezi, hogy a problémák megválaszolásához elengedhetetlen a talmudi tradíció rendszeres és szakszerű átvizsgálása.

H. Bardtke (Lipce): „*Acedia Qumránban*”. Az *acedia*, mint lélektani jelenség ismert volt nemcsak mióta szerzetesség létezik, de ismerős volt a zsidóságban, sőt a görög filozófiai iskolák gyakorlatában is. Mi az *acedia*? B. szerint *Vögtle* adja legáltalában megfogalmazását: „Gondatlanság, az aszketikus életrenddel szembeni unalmas ellenszenv érzésévé fokozódva”. Mivel a qumráni közösség a későbbi keresztény szerzetességhez hasonló fegyelemben élt, feltétlenül találkoznok kellett ezzel a lélektani jelenséggel. A problémát nehezíti az, hogy amint az ósz-i zsidóságnál, úgy a szekta életében is ismerték bár ezt a jelenséget, de nem volt rá megfelelő terminus technicus. Mégis három hely az IQS (Fegyelmi szabályzat)-ban (7:17, 18—21, 22—24) arra mutat, hogy ezzel a maguk között fel-feltűnő jelenséggel szemben, rendszabályokat alkalmaztak. Az első hely azonnali kiközösítést helyez kilátásba azzal szemben, aki a gyülekezet rendje ellen „morog”. Mivel itt nem *acedia*-ról van szó, hanem inkább elvi kifogásról, ezért a vétkessel szemben ez esetben nincs pardon. A második hely nevelő, fegyelmező rendszabályt foganatosít azokkal szemben, akiknek lelke megrendül a gyülekezet elvi alapjai és rendje iránt, ezeknek, ha megtérnek, előről kell kezdeniök a két évi noviciátust. A zwc gyök már az Ósz-ben is remegést, félelmet jelentett. Az *acedia* külső árulkodó jeleit ezzel a találó szóval illeti a vizsgált szakasz az IQS-ben. A harmadik vizsgált hely az olyan visszaesőt bünteti, aki már tíz évet töltött a közösség tagjaként. Az ilyet már nem tartották gyógyíthatónak és kiközösítették. Végül megállapítja B., hogy a közösség közel 200 éves fennmaradása mutatja: eredményesen küzdöttek a közöttük fellépő és később *acedia*-nak nevezett jelenséggel szemben. — B. tanulmánya két irányban is termékenyítő gondolatokra serkent. Az egyik gyakorlati. Az *acedia* a vallás örök kísérője és kísértője. Pietisztikus körök „megfáradás”-nak „elerőtelenedés”-nek nevezik. Mennyivel hathatósabb gyógyszer erre az, amit az evangélium öröme jelent a keresztény ember számára. Jézus nem lefokozással gyógyította az *acediát*, hanem egyszerűen az *acedia* táptalaját semmisítette meg, amikor qumrán-szerű szerzetesház helyett a fiak szabadságában élő és szolgáló tanítványokat hívott követésre. — És egy elvi konzekvencia: Sok olyan mozzanat van az Ó- és Úsz-ben és az intertestamentális kor jelenségei között, melyek nyelvi és irodalomkritikai módszerekkel csak részben közelíthetők meg, ilyenkor segítségül veendő a valláslélektantól kezdve minden segédtudomány.

J. Carminac (Párizs): „*Egy keresztényénné lett qumránita: A Salamon ódák c. irat szerzője*”. Egy szír kézirat alapján 1909-ben adták ki azt a 42 magasztaló éneket, amit Salamon neve alá rejtett a szerző. Általában eddig a Kr. utáni első századból származó, keresztény betoldásokkal ellátott zsidó iratnak tartották. C. a qumráni iratok ismeretében azt igyekszik kimutatni eléggé meggyőző érvekkel, hogy — mivel a mű jellegzetesen zsidó, ugyanakkor jellegzetesen keresztény és mégis egységes —, szó sem lehet holmi interpolációkról; olyan keresztény írhatta, aki a qumráni közösséghez tartozott, de Krisztusban felismerve a Messiást, keresztényénné lett, s ezért régi közösségének minden megvetését és haragját is kész elhordozni. Stílusára jellemzők bizonyos, a Hodajoth (IQH, Hálaénekek) nyelvezetéből ismert fordulatok, míg a keresztényiségben nem annyira a szenvedő Szolga, hanem inkább az inkarnáció ragadja meg. Kegységére jellemzők: az Istenben való öröm, az Isten szeretete és a halhatatlanság, még inkább a romolhatatlanság. Konklúzióként — többek között — C. szembeszáll azzal a felfogással, mely szerint a qumrániak a keresztényiség felé nyitottak voltak. Ellenkezőleg — mondja —, még keményebben álltak

ellene, mint a farizeusok. Ez az állítás azonban nagyon keskeny bázison nyugszik, a vita koránt sincs lezárva. — C. tanulmánya nyomán tanulságos lenne megvizsgálni a Jánosi iratok szellemi rokonosságát a Salamoni ódák eszmevilágával; azt hiszem, ez már e rövid ismertetésből is kiderült. — Egyetlen tárgyi tévedése a szerzőnek korrekcióra szorul. Azt mondja a kötet 83. oldalán, hogy „az Úron kívül nincsen senki (Isten)” kifejezés nem fordul elő az Ósz-ben. Ez azonban nem áll. Lásd 1 S 2:2!

H. Bietenhardt (Bern): „*A qumráni szombattörvények a rabbinikus jog és az evangéliumok fényében*”. A vizsgált korszakra jellemző volt, hogy a szombattörvény a vallásos érdeklődés előterébe nyomult, jobban, mint valaha. Bár a qumráni és a rabbinikus szombattrendelkezések között vannak eltérések, mégis észrevehető, hogy mindkettő a tradíciónak egyazon áradatában áll. Általában a qumráni előírások szigorúbbak emezeknél. — Ha viszont az evangéliumokat vizsgáljuk, egészen más világ tárul fel előttünk. Bár Jézus tanít szombaton a zsinagógában, de a szombattörvényeknek nincs Jézusnál semmi ezoterikája. Rá az jellemző, hogy a segítségre szoruló embert föléje helyezi a szombattörvénynek. Itt B. — *Stauffer* és *Lohse* nyomán — kifejti, hogy Jézus a qumrániak is halálra ítélték volna szombatszegése miatt. Jézus e kérdésben az egész korabeli zsidósággal szemben állt. Éppen ez mutatja, hogy tanítása nem módosított qumráni teológia, mint ahogy az ósgyülekezeté sem az, s ez a Jn. ev.-ra is érvényes, amelyikben egyébként a legtöbb qumrán-rokon vonás fedezhető fel. — B. tanulmányában nem mond új dolgokat, de szemléletes módon veti egybe a három irányzat jellegzetességeit és így mutatja ki Jézus és az ósgyülekezetek önállóságát.

M. Delcor (Toulouse): „*A qumráni szektába való beavatás jogi, kultuszi és jelképes (mystique) szókéncse*”. — D. úgy veszi vizsgálat alá a szektába való felvétel, iratok által használt terminusait, hogy megkeresi azok ósz-i előzményeit. Legtöbbször a Deut. szókéncse szolgált forrásul ezeknek a kifejezéseknek. Majd az úsz-i paralelleket is igyekszik megkeresni. A következő terminusok kerülnek tüzetesebb vizsgálat alá: „belépni a szövetségbe”, „járni a szövetségben”, „visszaállítani a szövetséget”. Ezek belső tartalma a mózsi törvényhez való megterést jelentette, s egyben a közösségbe való belépést. A jelentkező alkalmasságát a „paqid” (úsz-i megfelelője az „episkopos”) vizsgálta meg. Az erre alkalmazott terminusok a „drs” és a „pqd”. A közösség ranglétráján való előrehaladást a „hgjs” és „qrb” terminusok jelölik. Az Úsz-ben Jk 4:6—10-ben és az 1 P 5:5—9-ben találunk hasonló részleteket, amelyeket keresztelési himnuszoknak értelmez a szerző. Az „Istenhez való közeledés” a közösség gyakorlatában az egyre több rituális cselekményben való részesedést, s az így értelmezett előrehaladást jelentette. — Aki a jelentkezőket katekizálta, az volt a „maškil”; nehezen fordítható, szolgai „okosító”-nak, instruktornak nevezhetnénk. — Aki a szektába felvétetett, az lelkileg feltámadt, megszabadult a gonosztól, Isten előtt élt az angyalokkal való közösségben, új teremtéssé lett, megvilágosított és megszenteltetett. A Hodajoth és a Salamon ódái (amit a szerző Carminac-al ellentétben alapirátában qumráninak tart) használják ezeket a kifejezéseket a közösségben talált új életre. Mindezeket alkalmazza az Úsz is a megkeresztelt keresztényre, csak az újjászületés, a „paliggenesia” megfelelő terminusa hiányzik a qumráni irodalomból.

J. Duty (Rostock) tanulmányából „*Kultúrvidékek vizsgálata biológiai módszerekkel*” — arról értesülhetünk, hogy milyen nagy segítséget adhat régi kultúrák feltárásában az az aprólékos tudományos munka, amit biológusok végeznek csont és famaradványok, fossilis virápporrétegek elemzésével. Ilyen módon egészen pontos képet kaptak arról, hogy pl. Európa egyes vidékein milyen volt egy-egy évezredben a táj képe, hol, milyen erdők voltak, s az ember mit termelt. E tudományág lehetőségeit, a qumráni közösség élet-



körülményeinek vizsgálatánál még egyáltalán nem aknázták ki.

W. Grundmann (Eisenach): „*„állni’ és ’esni’ a qumráni és az úsz-i iratokban*”. A qumráni Hálaénekek gyakran visszatérő formulája az Isten előtt való „megállás”. Ennek lehetősége az isteni kegyelem, amely felemelte az elesettet és szilárd talajra, sziklára állította lábait. Szorosan összefügg ezzel a „megvilágosíttatás”. Az Úsz-ben számtalan helyen előfordulnak ezek a formulák, különösen a páli levelekben. „Álljatok meg a hitben” (1 Kor 16:13) és még sok hasonló kifejezés, ha nem is közvetlen függőséget jelent, hanem inkább a közös zsidó tradíciótól való függést. A különbség is nyilvánvaló. Qumránban a kegyelem a törvény megtartására való megerősítést jelentette, az Úsz-ben a törvény betűjétől való szabadságot. Qumránban a megállás és megvilágosíttatás a közösségbe való belépés eredménye volt, az Úsz-ben Jézus Krisztus evangéliuma kegyelmes ajándéka. A közös tradíciókból táplálkozó két irányzat így adott a maga módján feleletet az emberi egzisztencia örök kérdésére: hogyan tud megállani az ember? Ezt a szilárd pontot kereste *Archimedes* is, ahol megállva a földet is kimozdíthatná sarkaitól. Hogy itt bizonyos hellén hatás is jelentkezne mindkét irányzatnál — amint G. feltételezi — kétséges. Hacsak nem feltételezzük, hogy pl. már a 40 Zs. 2. v. is hellén hatást tükröz. Szerintünk a Zsoltároktól és a „drága szegletkőről” bizonyosságot tevő prófétától (Ézs 28:16) egyenes út vezet a qumráni és keresztényen utélagozáshoz.

Hahn István (Budapest) „*Josephus és a qumráni eszkatalógia*” címmel arról ír, hogy a dánieli (9:22) hetven (év) hét, azaz 490 esztendő sémájából kiindulva volt egy rövidített kronológia, amely a messiási korszak eljövételét, tehát a 490 esztendő végét a rómaellenes felkelés esztendejére időzítette. 27–30 között különböző jelek és nemzeti sorscsapások, többek között Keresztelő János kivégzése is 28-ban arra mutattak, hogy 40 éven, tehát egy nemzedéken belül jön a messiási korszak. Ennek a rövidített kronológiának eredete a qumrániaknál keresendő, akik ha nem is aktív részesei, de ideológusai voltak a felkelésnek. — A hosszabb kronológia, melynek nyomait Josephusnál, sőt a Damaszkuszi iratban (CDC) is megtalálhatjuk, inkább megfelel a történelmi tényeknek, mert nem rövidíti le a perzsa korszakot — mint az előbbi — közel két évszázadról 34 évre. Josephus (Zsid. tört. XII., 7:6) e szerint számol, amikor azt mondja, hogy a templom pusztulása Dániel prófétálásától számítva 408 évre történt (az Antiochus Epiphanes cselekedte pusztulásra értsük). Ez az adat feltűnően összhangban van a CDC 1:5–8 410 esztendejével, mely az Igazság tanítója fellépését jelenti. — A rövidített és hosszabb kronológia párhuzamos meglétét bizonyítja — s ez már a mi megjegyzésünk a tanulmányhoz — a Mt és Lk ev. rövidebb, illetve hosszabb jézusi nemzetiségtáblázata, ahol a Mt listája éppen a perzsa korszakban nagyon rövid (1:12,13), míg Lk a lefolyt idő hosszúságában realisabb szemléletű (3:25–27), s listája Zorobábeltól, a különböző kéziratokat egybevetve 7–9 névvel bővebb.

J. Hempel (Göttingen): „*A laikus helyzete Qumránban*”. — A közösséget papok alapították. Különleges helyzetüket szabályzatok biztosították. Annál szembeűnőbb, hogy néhány laikus jellegű vezető milyen széles körű hatáskörrel rendelkezett. Ilyen volt a „mebaqqer” (talán „gondnok”nak lehetne fordítanunk), akinek megbízása az anyagi dolgok felügyeletén túl is terjedt a pasztoráció irányába. Még egyedülállóbb volt a „maskil” megbízása, aki az eszkatológikus liturgiában a főpapot, a papokat és a gyülekezet fejedelmét is megáldja. A szó többszámát használja Dán 12:3, szintén eszkatológikus értelemben: „Az értelmesek fénylenek... és azok, akik sokakat (rabbim: szintén gyakori terminus a közösség egészére) igazságra vezettek, mint csillagok örökkön örökké”. A maskil szerepe prófétai jellegű,

bár észrevehetően átmeneti, míg a végidők prófétája és a messiások meg nem jelennek. — H. igen bizonyult területre hatol be, s a probléma egy kis területet vizsgálja, így a cím nem fedi egészen a tartalmat.

S. Holm-Nielsen (Koppenhága): „*„En’ a Hodajothban és a qumráni gyülekezet*”. A szerző arra keres feleletet, hogy ki az, aki az IQH-ban egyszámaban beszél, bűnt vall, hálát ad, Istent dicsóíti. Ezt a kérdést nem szabad összekeverni a szerzőség problémájával. Az IQH háromféle típusú anyagot tartalmaz, s lehet, hogy a benne foglaltak némelyike egy bizonyos személyhez (Igazság tanítója), vagy konkrét eseményekhez kapcsolódik, de a közösség kultuszi használatában, s ebben a kanonikus zoltárokat követi, közösségi értelmet nyert. Az „én”, az egyszám tehát, mindhárom műfajú anyagban végső fokon a gyülekezetet jelenti.

C—H. Hunzinger (Göttingen): „*Megfigyelések a qumráni gyülekezet fegyelmi rendjének fejlődésén*”. Ha összevetjük az IQS adatait a CDC-vel, a fegyelmzés rendjében bizonyos enyhítés figyelhető meg. Az utóbbinál nincs megváltoztathatatlan exkommunikáció. Különbség van a fegyelmző hatóságot illetően is. Az IQS-ben a közösség dönt, a CDC-ben a mebaqqer. Ugyanez a folyamat figyelhető meg az ősegyházban is. A pásztori levelekben a gyülekezet vezetője dönt fegyelmi esetekben. Ez vezetett, ismert módon, a monarchikus episkopáshoz. A fegyelmi eljárások vizsgálatánál egyébként óvatosan kell eljárni, mert egy iratban is különböző korú rétegek ismerhetők fel, amelyek harmonizálása tévútra vezetne.

J. Irmscher (Berlin): „*Hozzájárulás a qumráni problémákhoz az újjörög nyelvű kutatás részéről*”. A nyelvi zártság miatt nehezen megközelíthető, Qumránra vonatkozó újjörög nyelvű kiadványokról közli a legfontosabb tudnivalókat. E területen az athéni és a thessaloniki teológiai fakultások tudósai végeztek jó munkát. Munkájukat inkább teológiai-apológikus szempontok és nem a filológiai-történeti módszerek vezették.

A. S. Kapelrund (Oslo): „*A qumráni gyülekezet időközi (tényleges) és eszkatológikus vezetői*”. Amíg Hempel már tárgyalt tanulmányában a laikusok vezető helyzetét meglehetősen kiemelte, addig itt K. megállapítja, hogy a közbevetett időben éppúgy, mint az attól egészen el nem határolható végidőben is a papok vezető szerepe vitathatatlan. Ő a maskil-t nem tisztségnek, hanem egy, talán az Igazság tanítóját követő, valóságos történeti személynek fogja fel. Szerintünk inkább mégis prófétai jellegű tisztség volt, mely az Igazság tanítója halála és a végidők eljövetele között a prófétai folytonosságot biztosította. K. azt is feltételezi, hogy a mebaqqer is pap volt. — Azt hiszem, e problémára is áll, hogy nem juthatunk szilárd megbízható eredményekre, ha komolyan nem vesszük azt, hogy az iratokon belül észrevehető egy bizonyos történeti fejlődés a gyülekezet hatóságait illetően is, továbbá, hogy a CDC Sitz im Leben-je más volt, mint az IQS-é. K. ezeket a megfontolásokat nem veszi tekintetbe.

Pákozdy L. Márton: „*A qumráni közösség gazdasági bázisa (háttéré)*”. A tanulmány azokat a szempontokat tartalmazza a közösség életének gazdasági feltételeiről, amelyeket az olvasó bővebben kifejlesztett formájában ismer, vagy megismerhet a szerzőtől magyar nyelven. Lásd: „*Hogyan gazdálkodott Qumrán gyülekezte?*” Theol. Szemle 1960 (UF III) 1–12 és 1961 (UF IV) 261–275.

J. P. M. van der Ploeg (Nijmegen): „*A haditekerics irodalmi kompozíciójáról*”. Egy korábban kidolgozott hipotézisét bocsátja a szümpozion elé megvitatásra. E szerint az irat mai alakja hosszabb fejlődés eredménye. Az alapirat a görög időkben keletkezett, a negyven évig tartó harc leírása a római időkben. A fellevét erősítik bizonyos párhuzamos részletek, valamint szövegbeli logikai és tárgyi egyenetlenségek. Végleges szót erről — a szerző szerint is —

csak akkor lehet ma is mondani, ha minden kézirat-töredék kiadásra kerül.

C. Schneider (Speyer): „*Hellén elemek problémája a qumráni szövegekben*”. — A Kr. e. 3-ik századtól kezdve a hellénizmus szelleme át meg átjárta a zsidóságot. Az a probléma, mennyire tudta a qumráni közösség kivonni magát ez alól a hatás alól? Ezek után felsorakoztat egy sereg analógiát a görög filozófiai iskolák exegetikai eljárásából, filozófiájából és közösségi élete szabályaiból, melyek frappáns módon csengenek össze a qumráni jelenségekkel. A tartalmas tanulmányt lehetetlen itt részleteiben ismertetnünk. De felvetett problémáira néhány mondatban mégis megpróbálunk feleletet adni. Azt hiszem, vitán felül áll, hogy a makkabeus felkelés és ezzel párhuzamosan a qumráni mozgalom a hellenizálódással szembeni akciók voltak, s főként a qumráni mozgalom szellemi táplálékát abból a reneszánszból merítette, mely átjárta a korabeli hitű zsidóságot. Így igyekeztek ótestamentumi életrendeket (prófétai iskolák, szent háború) feleleveníteni. Ebből a talajból sarjadtak a kanonikus nevek alá rejtett apokrif és pszeudepigráf iratok is. Az azonban sokszor ismétlődött történeti folyamat, hogy egy hódító szellemi áramlattal szembeni tudatos védekezés sem véd teljesen az ellen, hogy a hódító érzelmek kerülő úton, szinte a tudat alatt, megszűrve, vagy átfőmálódva mégis be ne hatoljanak a közgondolkodásba. Ez történhetett a qumrániakkal is. Ez bizonyos szellemi rugalmasságot is jelent. Úgy védekeztek a hellenizálódás ellen, hogy annak használható elemeit beledolgozták életrendjükbe. Régi recept ez. Az ókori Izrael is így védekezett a kánaánita kultuszok szellemi hatásával szemben!

S. Segert (Prága): „*Nyelvi kérdések a qumráni közösségben*”. — Tartalmas tanulmány, aminek csak a legfontosabb eredményeit lehet itt említenünk. — Azok az iratok, melyek a közösség életét szabályozták, az IQH, IQM (Hadi tekercs) mind héber nyelven íratok. Qumránban ez volt a „hivatalos” nyelv. De az egyéb irodalomból sok arám nyelvű szöveg is előkerült, sőt görög nyelvűek is. Mindez arra mutat, hogy más nyelvek használata nem volt tiltott. Sőt a kanonikus bibliai szövegek héber nyelven is felfedezhető a helyesírásban bizonyos arameizálódás. Az arám köznyelv hatása elől tehát nem tudtak, vagy nem is akartak elzárkózni. Ezzel szemben a koiné hatása egyáltalán nem mutatható ki a héber vagy arám szövegeken. Az iratok szókinccse tudatosan ragaszkodik a héber biblia szókinccséhez, úgyhogy legfeljebb 20 szó az, amivel az iratok a héber szókinccset gyarapítják. — Függelékben az arab Qumrán név eredetét vizsgálja, anélkül, hogy konkrét eredményre igyekeznék jutni. Mint nyelvi érdekességet említi, hogy a 16, 17 szd. perza és török szövegei az akkori és mai Komárom helységet nevezik Qumrán-nak. A név egyébként szerinte a szlovák „komár”, azaz „szunyog” jelentésre vezethető vissza.

W. Tyloch (Varsó): „*Néhány megjegyzés a qumráni mozgalom szociális jellegéről*”. — Általában csak a vallásos és politikai motívumokat vizsgálják a tudósok a közösség kialakulásánál, holott a szociális motívum legalább olyan döntő volt, mint az előbbi kettő. Amíg a Jesus Sirach könyve szabad és bölcs emberhez méltatlannak tartotta a munkát, addig a szekta minden tagjának dolgoznia kellett. A „szegény”, mint a szekta önelnevezése, sem csupán lelki értelemben veendő. Figyelemreméltó továbbá a gazdagok elleni és a „gonosz pap” kapzsisága és harácsolása elleni éles polémia. — T. eddig eléggé elhanyagolt szempontja irányítja a közfigyelmet, kár hogy a fenti Jesus Sirach könyvéből vett idézetét két helyen is Ecclesiastesnek (Prédikátor kve.) írja, holott ennek csak 12 fejezete van és nincs 33. meg 38.

K. Weiss (Rostock): „*Messianizmus Qumránban és az Usz-ben*”. W. arra mutat rá, hogy a szekta messiánizmusa nem körvonalazható pontosan. Több messiási személy iránti váradalom is megfigyelhető

(ilyen a próféta is) az ósz-i ígéretekre támaszkodva. Ugyanakkor az IQM szinte nem is említi a két messiást. Ott Isten maga az, aki hatalmával győz a sötétség seregei fölött. Talán inkább Michael az, aki messiási személynek lenne nevezhető, az pedig az „emberfia” apokaliptikus személyével azonosítható, aki inkább természetfölötti jelenség. — Az Usz-ben a Dávid fia — Főpap — Emberfia képzetek alapelemei a krisztológiának. Mégis Jézus történeti valósága és a gyülekezet Feltámadottba vetett hite az átvett fogalmak kölcsönvételével olyan határozott, messiási képet alkotott, ami áttöri a qumráni nacionalis-farciás messianizmus korlátait.

\*

A kötet offsetnyomással készült, hogy minél előbb a nyilvánosság elé kerülhessen, amint arról Bardtke professzor ír bevezető előszavában. Így is két év kellett hozzá. A hibátlan gépelés a szerkesztők precizitását, az egyszerű, jól olvasható kiállítás az Akadémia-Verlag gondosságát dicséri. — És végül még egy megjegyzés magunk felé. A tanulmányok olvasása közben többször felmerült bennem a gondolat: felkészültségünk számára túlságosan nagy feladat lenne-e egy magyar, esetleg csupán belkörü qumrán-konferencia, ahol a különböző szellemi és felekezeti irányzatok szakemberei adnának e kötet-hez hasonló hazai hozzájárulást a nemzetközi párbeszédhez? Azt hiszem mintegy 10–15 olyan tanulmány születne így meg és kötetnek csokorba, ami nemzetközi szempontból is figyelemreméltó lehetne, hiszen a most ismertetett német kiadvány magyar korreferensei sem állanak szakértelemben a többiek mögött, sőt írásaik a magasabbak közé tartoznak. A szakértelemnél tehát nem lenne hiba.

A most ismertetett kiadvány — térjünk vissza rá még egy szóra — meg is hozható az NDK-ból. Kár, hogy az Akadémia-Verlag árai, összehasonlítva más kiadók (szovjet, keletnémet) árszintjével, meglehetősen borsosak, jelen esetben 123 kemény forintok. Elérhető azonban egyházi, egyetemi, esetleg múzeumi könyvtárainkban is, amelyek mind meg-hozatták.

Szabó Andor

John Marco Allegro:

THE PEOPLE OF THE DEAD SEA SCROLLS  
in Text and Pictures Doubleday & Company,  
Inc., Garden City, New York, 1958.

Mint címe mutatja, két részre oszlik. Az eleje szöveg. Ebben röviden, világosan, élénken összefoglalja a Holt-tengeri tekercsek népeiről a legfontosabb tudnivalókat. Senkivel nem vitatkozik, semmit nem bizonyít, eltérő véleményeket nem ismertet, hanem egyszerűen, lehetőleg élvezetesen elmondja mindannak a lényegét, amit biztosnak, vagy legalábbis erősen valószínűnek tart a tudósok többsége. Ebben csodálatosan mértéktartónak bizonyul; a szerző hirhedt szélsőségeiből semmit nem találunk a könyvben. Legfeljebb az utolsó bekezdés túloz abban, hogy „az esszenizmus szolgáltatta azt az alapot, melyen az egyház épült.”

A könyvnek még élvezetesebb és hasznosabb, nagyobb részét alkotja 182 fényképfelvétel. Ezek mellé nem a címük van nyomtatva — ezeket külön jegyzék gyűjti össze a könyv elején —, hanem folyamatos szöveg, amelyik végigvezet a tekercsek felfedezésének, tudományos feldolgozásának, a hirbet—qumráni ásatásoknak a történetén. Megismerünk néhányat a tekercsek első forgalombahozói, tudományos feldolgozói közül, bekalandozzuk a környéket, a romokat, megismerkedünk a tekercsekkel, töredékekkel, a kutatás és szöveghelyreállítás nehézségeivel, valóságos izgalommal kísérjük végig a bronztekercs felbontásának munkáját. Az épületrendszer rekonstrukciójáról készített felvétel és hozzákapcsolódva az egyes részletek fényképei hozzásegítenek az egykori épületek és a bennük folyó élet elképzeléséhez, amit ki-gépszítenek a talált edények, szerszámok, pénzek képei.

Czanik Péter

gus nem elsőrendű célja Rómának és nem is valami szükségszerű követelménye a zsinatnak; a katolikus egyház a saját belső megújítására vett irányt, és egyes feladatokban, így éppen az egyetemes emberi ügyekben, a világbéke szolgálatában tett nyilatkozataival — főleg XXIII. János békeenciklikájával — „lekörözte” a világprotestantizmus szervezeteit „a jó futásban”. Azt reméljük, hogy Barth figyelmeztetése nemcsak a mi számunkra, hanem a nyugati protestáns egyházak számára is döntő új szempontot ad a római események megítéléséhez.

Lapunk zártakor még csak az első jelentéseket ismerhettük meg VI. Pál pápa megnyitó beszédéről, és „Az egyházakról” szóló fontos tervezet tárgyalásának megkezdéséről. Ezek alapján is erősödik az a benyomásunk, hogy az új pápa folytatni kívánja nagy elődjének irányvonalát, de ugyanakkor nem akar élesen szembefordulni XXIII. János belső és külső ellenzékével sem. Egy kiegyensúlyozó, kompromisszumos politikai koncepció nyomai mutatkoznak a pápa beszédeiben, fogadásaiban, sőt a zsinat elé került tervezetekben is, amennyiben hitelt lehet adni a vázlatos kivonatoknak.

Ami XXIII. János Békeenciklikáját, általában a római katolikus egyháznak a világbéke megőrzéséhez való hozzájárulását illeti, VI. Pál ehhez szívesen csatlakozik, de — a jelek szerint — ezt a magatartást szeretné összeegyeztetni a kommunistaellenes „keresztény ideológia” és politika folytatásával. Ez pedig egyenlő a kör négyesítésének a problémájával. Nem hiába figyelmeztetett Barth még 1957-ben: „A világkereszténység legnagyobb kísértése napjainkban az antikommunizmus”. Igen, az antikommunizmus ma nem pusztán hangulat, érzelem, eszme, hanem titkolt vagy nyílt háborús program is, melyet a béke minden igaz híve — akár kommunista, akár nem — határozotlan elutasít.

Elvileg aligha lehet jó esélye az új pápa kuriális reformtervének sem, amely a csatlakozhatatlan pápa mellé operatív testületként szeretne egy püspökökből álló kormányzó szervet beiktatni, a vatikáni Kúria meghagyásával. Ismeretes, hogy az I. Vatikáni Zsinat eredetileg azzal a kikötéssel volt hajlandó megszavazni az infallibilitás dogmáját, hogy ugyanakkor a püspöki tisztség közvetlen apostoli eredetű és különleges — nem a pápától származtatott — hatalmára vonatkozólag is dogma születik. Ez azonban elmaradt; ma a nemzeti püspöki konferenciák igénylenek maguk számára politikai és belső egyházi kérdésekben is olyan jogokat, amelyek kiközösölnék a vatikáni kongregációk beleszólását az egyes nemzeti egyházak belügyeibe. Hír szerint a Vatikán integralista körei élesen ellenzik továbbra is a saját hatáskörük minden megnyírbálását; kiderül majd, hogy az új pápa „kiegyenlítő” politikája mennyire tud érvényesülni ebben a nehéz kérdésükben.

„Az egyházról” szóló tervezet kétségkívül érinti „az ökumenikus dialógus” kilátásait is. Itt az a nagy dilemma, hogy Róma nem tud lemondani „az egyedül üdvözítő anyaszentegyház” jellegének igényéről, ezért nem tudja elismerni egyháznak a nemrómai keresztény „közösségeket”. E számunkban is szólunk azokról a kísérletekről, hogy valamiképpen elismerjék — az „egy keresztység” alapján — a nemrómai keresztényeknek az egyházhoz való — korlátozott, vagy feltételezett, vagy „szubjektíve öhajtott” — odatartozását és ezáltal „üdvösségük reménységét”, ez a formula azonban aligha elégítené ki a komolyabb protestánsokat.

Szólunk ebben a számban Bea bíborosnak arról a korábbi bejelentéséről is, hogy az egység-titkárság a zsinat elé terjeszti a lelkiismereti szabadságról szóló tervezetét is; erről a tervezetről a bíboros feltűnő előadásokat tartott világszerte. A most közétett napirendben azonban hasztalanul keressük ezt a nagyon fon-

tos tervezetet, amely még XXIII. János életében készült. Ha továbbá igaznak bizonyulnak az eddigi jelentések, amelyek szerint „A házasságról” szóló tervezet nem tartalmaz a vegyes házasságok kérdésében lényeges változást, akkor bizony lehűtött reménységgel kell követnünk a zsinat második ülészakának tárgyalásait.

Igaz, jól tudjuk, hogy a római egyház tömegei is jó részt dolgozó emberekből állanak, akiket nem szeretnének elveszíteni az egyház vezetői; éppen ezért a zsinat — habár nem *képviselési* szerv, hiszen még az egyszerű, lelkeskedő papságnak sincs benne képviselője, hát még a laikus hívőknek! — szükségképpen igyekezni fog kielégíteni a népmilliók reménységeit, vágyait, szükségleteit. Kérdés azonban, hogy mennyire engedi ezt meg az a nyomás, amely a *másik* oldalról, a hidegháborúban érdekelt üzleti körök oldaláról nehezedik a Vatikánra, a zsinatra. XXIII. János elszántan fordult szembe ezzel a nyomással, amely az ő halála után ismét megpróbál erőteljesen érvényesülni, megpróbálja „visszafordítani az idő kerekét”. VI. Pál igyekszik ezt a két felől ható nyomást kiegyensúlyozni; kiderül majd, hogy ez meddig és milyen mértékben sikerül.

\*

A megnyilatkozások között, amelyek XXIII. János pápa tanításainak, elsősorban a Békeenciklikának a hatását gyengíteni igyekeznek, igen jellemző a Német Demokratikus Köztársaságban működő római katolikus püspökök közös pásztorlevele. (E szám más helyén ismertetjük.) A körlevél szövegét közli Herder Korrespondenz úgy ír róla, mint a „középnémet” püspökök („Mitteldeutsche Bischöfe”) pásztorleveléről. Ez a szándékoltan pontatlan földrajzi megjelölés nyilván keltőt akar kifejezni: először is azt, hogy a Herder Korrespondenz nem ismeri el a Német Demokratikus Köztársaságot, ezért vagy „a zóna”, vagy a „Középnémetország” terminológiát használja; másodsor pedig azt, hogy ha az NDK: Középnémetország, akkor tőle keletre is Németország van, „Ostdeutschland”, ahogyan a nyugatnémet reváns-szervezetek Csehszlovákia és Lengyelország nyugati területeit emlegetik.

Erről a rosszízú, a hidegháború szótárába tartozó kifejezésről e helyen azért ejtünk szót, mert őszinte sajnálatunkra az Egyházak Világtanácsa könyvnyomatos lapjában is használatos. Így például az Ökumenischer Pressedienst (1963. aug. 9.) hiányolja, hogy a Lutheránus Világyűlés weiskindii nagygyűlésére nem utazhatott ki a „középnémet” tartományi egyházak („Mitteldeutsche Landeskirchen”) mindegyik képviselője. Úgy gondoljuk, hogy miután Adenauer most már mégis csak kénytelen volt kiadni kezéből a Német Szövetségi Köztársaság kormányrúdját, s az Angol Munkáspárt új vezére is nyíltan meghirdette a Német Demokratikus Köztársaság elismerésének politikáját, immáron rászánhatná magát erre a lépésre az Egyházak Világtanácsa sajtószolgálat is. Örömmel vettük tudomásul a rochesteri híradásokból, hogy „a Világtanács egyik fontos feladatának tekinti a Kelet és a Nyugat közti feszültség áthidalását”, — de vajon nem kell-e nagyon komolyan venni Barth Károlynak azt a figyelmeztetését, hogy Róma netán még ebben is megelőzheti egy szép napon a nyugati kereszténységet és magát az Egyházak Világtanácsát?!

A hidegháború megszüntetése érdekében bizony helyes volna, ha a Világtanács orgánuma jó példát adna a Vatikán orgánumának a tényeknek megfelelő, szabatos fogalmazásban is, és ha a Német Demokratikus Köztársaság kormányától több útlevelet igényel, akkor legalább vegye tudomásul, hogy létezik. Ettől még nem dől össze a nyugati világ.

## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. VI. September—October, 1963. Nos. 9—10. A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

D. Dr. L. M. Pákozdy: *The What and the How of the Old Testament Witness.* — Dr. Elemér Kocsis: *The Unity of the Church in the New Testament.* — Dr. Emeric Kádár: *On the Content of the Future „Ecumenical Dialogue“.* — L. A. Szabó: *Credo ecclesiam catholicam.* — Charles Tóth: *Towards A Doctrine of Co-Redemption?* — Nicholas Bodrog: *Elmer Gantry in the Balance.*

### WORLD REVIEW

Dr. Feriz Berki: *The Thousand Years Old Athos*  
Attila Kovách: „*History and Theology*“

### HOME REVIEW

John Bottyán: *Notes on the Csontváry Memorial Exhibition.*  
Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle — Work of Hungarian Theologians Published Abroad*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

J. D. Bernal: *Science in History* (Emerich Jánóssy). — John A. T. Robinson: *Honest to God* (Desiderius Fükő). — *Qumran Problems* (Andrew Szabó). — John Marco Allegro: *The People of the Dead Sea Scrolls* (Peter Czaniik).

### NOTES OF THE EDITOR

Thomas Esze 60 Years Old — *On the New Session of the Vatican Council — „Bishops of Middle Germany?“*

## Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 6. — September—Oktober, 1963. No 9—10. Monatsschrift des Okumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

### INHALT

D. Dr. Ladislaus Martin Pákozdy: *Das Was und das Wie des Zeugnisses des Alten Testaments* — Dr. Elemer Kocsis: *Die Einheit der Kirche im Neuen Testament* — Dr. Emerich Kádár: *Über den Inhalt des zukünftigen „ökumenischen Dialogs“* — Ladislaus A. Szabó: *Credo ecclesiam catholicam* — Karl Tóth: *Zu einem Dogma der Miterlösung hin?* — Nikolaus Bodrog: *Elmer Gantry auf der Waage*

### WELTRUNDSCHAU

Dr. Feriz Berki: *Der tausendjährige Athos* — Attila Kovách: „*Geschichte und Theologie*“

### HEIMATRUNDSCHAU

Johann Bottyán: *Anmerkungen zur Csontváry-Gedenkausstellung* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik — Aufsätze ungarischer Theologen im Ausland*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

J. D. Bernal: *Die Wissenschaft in der Geschichte* (Emerich Jánóssy) — John A. T. Robinson: *Honest to God* (Desiderius Fükő) — *Qumran-Probleme* (Andreas Szabó) — John Marco Allegro: *The People of the Dead Sea Scrolls* (Peter Czaniik)

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

Thomas Esze 60 Jahre alt. — *Über die neue Session des Vatikanischen Konzils — „Mitteldeutsche Bischöfe?“*

Index: 26842

# THEOLOGIAI SZEMLE

## TARTALOM

DR. KADÁR IMRE:

Az egyház és az ökumené kérdései a római zsinaton (321)

JÁNOSSY IMRE:

Az egyház felelőssége a viláért a hidegháború idején (328)

DR. TOTH KÁLMÁN:

A szövetség és annak krízise (332)

DR. HALASY NAGY JÓZSEF:

Teológia és filozófia (D. Dr. Pröhle Károly leveleiből) (336)

DR. KOCSIS ELEMÉR:

Újabb vita a keresztségről (339)

DR. KATHONA GÉZA:

A baranyai unitarizmus a XVII. sz. végén (341)

SZÖNYI GYÜRGY:

Zwingli, a hazafi (347)

DR. SARKADI NAGY PÁL:

Az időszerű Kierkegaard (350)

IFJ. SZALAY PÁL FERENC:

Isten embere a haladás ügyéért (Emlékezés A. H. Franckera) (354)

CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:

Új dokumentum-gyűjtemény a hugenotta zsoltár történetéhez (357)

VILÁGSZEMLE

GEORGES CASALIS:

„Az egyház a viláért” (363)

NAGY TIBOR:

A Hit és Egyházszervezet montreáli konferenciája (365)

BOROSS GÉZA:

A római katolikus világmisszió (369)

HAZAI SZEMLE

ZAY LÁSZLÓ:

Két magyar filmről (372)

(A tartalom folytatása a borítólapon belső oldalán)

ÚJ FOLYAM / VI

1963

11-12

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

# THEOLOGIAI SZEMLE

1963. szeptember—október

Szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József, dr. Czeglédy István, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társszerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J., Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, XIV. Abonyi u. 21. Református Egyetemes Konvent — A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Debrecen, Postafiók 143), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács Körút 9., IV. 14.) küldeni.

Előfizetési díj egész évre 140.—, félévre 70.— forint Kettős szám ára 24.— forint.  
63.4587/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Felelős vezető: Bolgár Imre igazgató

A tartalom folytatása

VARJÚ-EMBER MÁRIA:

Hungarian Domestic Embroidery (Takács Béla) (374)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

„Cristianismo y Sociedad” — délamerikai protestáns folyóirat  
(Tóth Károly) (376)

Szemelvények a „Christianisme Social” 1963. évi számaiból  
(Dr. Nagy Sándor Béla) (377)

Theodor Bovet: Ehekunde (Jánossy Imre) (378)

Rónay György: Esti gyors (Szénási Sándor) (379)

Ludwig Wächter: Közösség és egyén a zsidóságban  
(Szénási Sándor) (379)

David Rubinowicz naplója (Szénási Sándor) (380)

Arthur Rich: Glaube in politischer Entscheidung (Jánossy Imre) (381)

Heinrich Böll: Írországi napló (Szénási Sándor) (382)

Hans Herlin: Mit tettél, Káin? (Csohány János) (383)

Ráth Végh István: Az emberi butaság (Czanik Péter) (375)

Fekete Gyula: A hű asszony meg a rossz nő (Csohány János) (362)

J. B. Pritchard: Die Archeologie und das Alte Testament  
Czanik Péter) (375)

Ludck Broz: Találkozás Afrikával (Kürti László) (383)

## A szerkesztő megjegyzései

Lelassított zsinat — növekvő feszültség

A vatikáni zsinat második ülészakának hirtelen befejezése és a jövő tavaszra várt harmadik ülészak ősre halasztása megerősíti azt az eléggé elterjedt véleményt, hogy a zsinat vezetősége véget akart vetni az egyre szembetűnőbben polarizálódó irányzatok egyre élesebbé váló megnyilvánulásainak, le akarta lassítani az ellentétek kiéleződésének folyamatát. E számunk első cikkében ismertetjük a lapzártáig érkezett zsinati híradásokat; az utolsó három ülésről maig sincs részletes jelentésünk, de a szűkszavú távirati közlések szerint tovább folytatódott a heves vita mind a püspöki jogállás, mind a „katolikus ökumenizmus” kérdéseiben, sőt többen felvetették a vegyesházasságok problémáját is. Kiderült, hogy közel-keleti uniált, francia, angol, kopt egyházmegegyezésben is sok bajt okoz a római egyház elvakult álláspontja a házasság kérdésében, nem beszélve a magyarországi, németországi, ausztriai — sok százezerre tehető — vegyes házasság diszkriminációjáról. Egy angol püspök szerint náluk az összes házasságok fele vegyes házasság; a tarthatatlan állapotokra hivatkozva Frings bíboros odáig ment, hogy a római egyháznak el kellene ismernie az összes vegyes házasságokat és hatályon kívül helyezni mindazokat a büntetéseket, amelyeket a kánonjogi rendelkezések ellen vétő házaspárok ellen kiróttak. Mások is kívánták, hogy legalább a mi századunk elejéig gyakorolt, a mostaninál sokkal türelmesebb egyházi rendelkezéseket léptessenek rendeletileg érvénybe, már csak a zsinat ökumenikus tárgyalásainak hitelessége érdekében is.

Tető alá azonban nem került egyéb, mint a liturgiai tervezet, amit már az első ülészak tárgyalta, és a modern hírközlési eszközök egyházi használatát szabályozó intézkedés. Ezeket a pápa már ki is hirdette és életbe léptette. A nemzeti püspöki konferenciák — melyekről a jelenlegi kánonjogi kódex még nem tud — vitatják majd meg, hogy milyen mértékben használják az egyes országokban a hívők anyanyelvét az istentiszteleti cselekményekben, beleértve a szentségek kiszolgáltatását; de a mise legfontosabb részeiben, elsősorban az ostya és a bor konsekrációjában hír szerint megmarad a latin nyelv kizárólagossága. A nemzeti nyelvek használatának kereteire vonatkozólag a nemzeti püspöki konferenciák javaslatot dolgoznak ki; a döntés joga a római kongregáció hatáskörében marad. Legalábbis egyelőre.

Legalábbis egyelőre, mert a jelek szerint aligha lehet már ilyen óvatos kompromisszumokkal megállítani a római egyházban régóta megindult, a zsinaton csak nyilvánvalóvá lett *centrifugális folyamatokat*. Meg lehet érteni, hogy a KIPA katolikus hírügynökség szerint Hans Küng professzor — Barth Károly szerint a megújulásra kész római katolikus teológusok legjobb képviselője — „nyomott és családott” hangulatban van a zsinat felfüggesztése óta, hiszen „a második ülészaknak vége van, a javaslatok megrekedtek, egy sereg munkálatot nem lehetett befejezni, a papáshoz tervezett zsinati üzenet is besavanyodott, majd egyszer, később, állítólag sort kerítenek rá, chi vivra verra...” A KIPA levelezője, Legault páter azzal

## Az egyház és az ökumené kérdései a római zsinaton

A II. Vatikáni Zsinat második ülészakájának eddigi jelentései arra vallanak, hogy a résztvevő püspökök többsége magáévá tette az ülészak elé kitűzött fő célokat: a római katolikus egyház önértelmezésének új megfogalmazását, a püspökök és a Szentszék korszerűbb viszonyának tisztázását, az ökumenikus törekvések irányában az eddigi merev zárlat feloldását, az egyház és a társadalom viszonyának újárendezését. A többségen belül is jelentős árnyalati különbségek vannak a szükséges újítások mértékének megítélésében; egy elég tekintélyes kisebbség pedig alapjában ellene van minden reformnak, mert szeretné megtartani a római egyház tegnapi, sőt lehetőleg tegnapelőtti hadállásait a rohamosan változó világban is.

Ez a kisebbség, mint a világsajtó rebesgeti, mindent elkövetett *Montini* bíboros pápává választásának megakadályozására; az ellenzék mögött olyan katolikus hatalmasságok próbálták érvényesíteni irányzatukat, mint *Franco, de Gaulle, Scelba, Adenauer*, a keresztes hidegháború elszánt bajnokai. Az ő jelöltjük — a „Messagero” szerint *Marella* bíboros — lett volna hivatva visszavezetni a római egyházat a XXIII. János által kezdeményezett tétvütről az igaz útra, az engesztelhetetlen, meg nem alkuvó reakció útjára, előbb átmenetileg a „politikamentes” katolikus egyház jelszavával semlegesítve XXIII. János hatását. *Ottaviani* bíboros az interregnum napjaiban harsány nyilatkozatokban hirdette, hogy a *Pacem in terris* nem kötelezi a jövődó pápát, az egyház „nem azt a békét támogatja, amelyet a Varsói Szerződés országai akarnak, hanem az ezzel ellenkező, a keresztény békét”; az ökumenikus párbeszédéről pedig azt jelentette ki, hogy „megkezdésének feltétele az eretnekek és szakadárók visszatérése a nyájba”. Erre a háborús irányzatra tehát csapás volt VI. Pál megválasztása, amit tetézett koronázási beszédének az a megállapítása, hogy elődje „megértette a világ mélyről jövő hangjait és ezért a béke az ő számára nem maradt pusztán elméleti tanítás, vagy jámbor kívánság, hanem az élet és a civilizáció feltétele, ami számunkra kötelező parancs.”

Az új pápának a Vatikáni Zsinat második ülészakát megnyitó beszéde alapján sem lehet azonban határozott választ adni a kérdésre: mennyire teszi ő magáévá XXIII János legfontosabb törekvéseit vagy mennyire határolja el magát tőlük. Református megfigyelő is áradozva dicsérte a beszéd christocentrikus ditirambusát: „Krisztus a mi kiinduló pontunk, a mi utunk és vezetőnk, reménységünk és végcélunk... E gyűlés fölött ne ragyogjon más fény, ami nem Krisztus, a világ világossága; ne érdekelje a mi szellemünket más igazság, mint az Úr Igéje, aki egyetlen Mesterünk, egyetlen közvetítő Isten és emberek között.” Igaz, a megfigyelő hozzátette: feszülten figyelhetjük majd, hogy miképpen

fog érvényesülni ez a mondat a Mária-tervezet szövegében, általában pedig a szervesen kiépített mariológia további fejlődésében? (EPD, Zürich, 1963. okt. 3.) Egy hónappal később, amikor a zsinat 1114 szavazattal 1097 ellen, tehát mindössze 17 szavazat többséggel a Mária-tervezet beépítését kívánja az egyházzól szóló javaslatba, ugyanez a megfigyelő felteszi a kérdést: vajon nem a Mária-fejezet lesz-e így az egész egyháztan koronája, amely az egészet annyira beborítja, hogy általa teljesen új, váratlan kontúrokat kap? „A véleményem — írja tovább —, hogy ennek a zsinatnak okvetlenül ki kell fejtenie az egész Mária-tant, csak egy francia katolikus újságíró csípős kérdését lehet szembeállítani: És ki követelte, hogy a zsinat mondjon valamit a katolikus hívőknek a Szentháromság titkáról és felvilágosítsa őket, hogy a Trinitas három tagja mégsem az: Atya — Szűzmária — Pápa?!” (EPD, nov. 7.)

### Az új pápa és a mariológiai előretörés

Valóban, nehéz helyzetben lehetnek ma azok a katolikusok, akik christocentrikus teológiai gondolkodás alapján szeretnék megújítani egyházukat, hiszen Mária alakja már nemcsak a népi kegyességben, hanem a dogmaalkotásban és a teológiai tanításban is egy második — ha ugyan nem első — központot jelent a római egyházban! És nem is olyan régen, alig két éve — a legjelentősebb bíborosok, köztük *Bea* jelenlétében — hangzott el a pápai Nemzetközi Mária Akadémián *Pietro Parente*, a Szent Officium asszesszora nevezetes előadása arról, hogy „a Szentháromság ölében öröktől fogva ott dobog egy emberi szív, amely Máriából indult ki és ennek bizonyos módon helye van a Szentháromság életstruktúrájában”, így hát „Mária, mint minden kegyelem Anyja, jelen volt és van Krisztus egész megváltó művében”, akinek „a Mindenhatónál szorgosan végzett közbenjárása nélkül a világ viszszaesnék az egykorinál veszedelmesebb pogányságba”. Legitim címe tehát a „Társmegváltó és Társközbenjáró”, amihez *Ottaviani* bíboros hozzáfűzte az előadást méltató beszédében: „Mária igazában még abban az aktusban is együttműködik Krisztussal, amelyben az egyes hívő az isteni kegyelemben üdvösségére részesül!” (L. ThSz 1961. 5—6. borítólap). Arra az ellenvetésre, hogy az akkor már javában előkészített zsinat egyik célját: „az elszakadt testvérek” megnyerését egy új Mária-dogma hátráltatni fogja, ez volt a válasz: „éppen Mária lesz az, ezután is, aki meg fogja segíteni az ő igaz tisztelőit ebben a törekvésükben”. Feltűnő, hogy mindeddig nem hangzott el illetékes nyilatkozat arról, mit is tartalmaz végül az új mariológiai javaslat.

Ebben a vonatkozásban fontosnak látszik az az ima is, amelyet VI. Pál október 11-én, a zsinat meg-

nyitásának első évfordulóján mondott a zsinati atyák jelenlétében a Szent Mária templomban, a következő szöveggel: „Oh, Mária, kérünk Téged a mi keresztény testvéreinkért, akik még el vannak szakadva a mi katolikus családunktól. Lásd, közülük is milyen dicsőséges sereg ünnepel Téged kultuszában hűsége és szeretettel; lásd, a többi csoportokban is, amelyek olyan határozottan keresztényeknek nevezik magukat és keresztények akarnak lenni, hogyan dereng fel a Reád való emlékezés és a Te tiszteleted! Oh, Te legkegyelmesebb, hívd velünk együtt mindezeket a fiaidat ugyanazon egységben a Te anyai és égi védelmed alá!”

Protestáns megfigyelők ebből az imából arra következtetnek, hogy a pápa nem helyesli ugyan a Mária-kultuszhoz azt a rohamos fejlesztését, amelyet a pápai Nemzetközi Mária Akadémia diktálni óhajt, de nem is akarja csökkenteni annak jelentőségét a római katolikus kegyességben.

### *A pápa bocsánatkérése*

VI. Pál megnyitó beszédének egyik fontos részlete nem tudunk eddig illetékes válaszról. Arra, amely — Nyugaton most gyakran használatos kifejezéssel élve — „a múlt legyőzése” akart lenni és így hangzott: „Ha a szétválásért valami vétek a mi rovásunkra írható, alázatosan bocsánatot kérünk érte Istentől és a testvéreinktől szintúgy, ha sértve érezték volna magukat általunk; ami bennünket illet, mi is készek vagyunk megbocsájtani azokat a sértéseket, amelyekkel a katolikus egyházat illették és elfelejteni a fájdalmat, amelyet neki a viták és szétválások hosszú folyamatában okoztak.” Erre a valóban mértéktartó, korrekt, diplomatikus, jobbra és balra gondosan adagolt, de a reformáció és az ellenreformáció áldozatainak történelmi mérlegével aligha arányos bocsánatkérő nyilatkozatra még egy érintett egyház sem adott visszhangot.

Igaz, hogy ezt a hallgatást a római fül úgy is értelmezheti, mintha a pápai bocsánatkérés egyszerűen „hihetetlen” volna a nem római fülek számára (Church Times, 1963. okt. 4.), vagy „általános tanácstalanságot” keltett volna, melyet az ilyen kérdés jellemezne: „Voltaképpen miért riadozunk annyira? Valami veszély van? Nem kellene inkább szerencsét kívánnunk magunknak, hogy végre Róma elkezd reformációját, amely sohasem jött volna el a mi 16. századbeli reformációnk nélkül, sem az Egyházak Világtanácsa munkája nélkül?! Persze, nem tudhatjuk, nem valami ügyes politikáról van-e szó? Annyi kétségtelen, hogy egy pápa sem volt eddig olyan bátor, hogy nyilvánosan bocsánatot kérjen.” (Réforme, 1963. okt. 5.)

A Herder Korrespondenz (1963. nov. 100. o.) feltűnőnek mondja, hogy „két héttel a pápa megnyitó beszédének elhangzása után még semmi biztosat sem lehet mondani az ökumenikus körök visszhangjáról”. Részben annak tulajdonítja ezt a „történelmi megítélésben”, hogy a pápa „teljesen váratlan távlatokat megnyitó programatikus beszéde ökumenikus oldalról ugyanolyan megfontolt választ igényel”; Niemöller látogatását is a pápánál annak tulajdonítja, hogy az ökumenikus választ nagyszabású előkészület után adják majd meg.

Az általában jól értesült római katolikus folyóirat találgatásaival szemben a valóság alighanem az, hogy a nem római egyházak jobban szerették volna, ha a pápa megnyitó beszéde bejelentette volna a protestáns egyházak ma is égető sérelmeinek

orvoslását: a vegyes házasságok elismerését, a reverzális hajszá megszüntetését, a szabad vallásgyakorlat engedélyezését a protestánsok számára azokban az országokban, ahol ezt éppen a római egyház — helyenként konkordátumokban leszögezett — kizárólagossági joga folytán tiltja az ottani kormányzat, stb. Ilyen bejelentés hiányában nagyon érthető a protestáns egyházak és szervezetek tartózkodó magatartása a pápai megnyitó beszéd értékelésében.

Volt ennek a beszédnek egy másik szakasza is, amely a nem római egyházakat óvatosságra inti. A többi között ezeket mondotta a pápa: „Mikor ez a zsinat hívja, számomra és az akolba belefoglalja azokat, akik Krisztus nyáját alkotják, mint teljes joggal hozzá tartozó bárányok, ugyanakkor kinyitja a kapukat és emelt hangon várja Krisztusnak azt a sok bárányát, akik eddig nem voltak az egyetlen akolban. Ez a zsinat a meghívásnak, a várakozásnak és a bizalomnak a zsinata tehát, tekintettel a maga autentikus ökumenicitásában való átfogóbb és testvéribb részvételre.”

Katolikus professzorok minden magyarázatára ellenére meg kell állapítani, hogy a pápa e szavait csak úgy értelmezheti a nem római kereszténység mint felhívást a Rómába való visszatérésre. Már XXIII. János úgy alkalmazta a János 10:9 kijelentését („Én vagyok az ajtó...”), hogy ezt önmagára, a római pápára vonatkoztatta, mint aki által egyedül lehet belépni Krisztus „aklába”. (Az ő nagyságából valóban mit sem vonhat le az ilyen kisiklás.) VI. Pál is felcseréli az aklot, meg a nyájt; de a János 10:16-nak a Vulgatában elkövetett torz fordítására valóban nem lehet helyes dogmatikai tanítást és szilárd ökumenikus állásfoglalást építeni. (Ezúttal is olvasóink figyelmébe ajánljuk Pákozdy László egy fontosabb tanulmányát: A Pásztor-igék János evangéliuma 10. részében: „egy akol” vagy „egy nyáj”? ThSZ 1947. 1. sz.) Úgy látszik, hogy Róma nem tud szabadulni attól a köteléktől, amellyel önmagát kötötte meg, amikor a Szentírás bizonyossága ellenére kizárólagos és nélkülözhetetlen, mozdulatlan üdvintézménnyé, „akollá” tette magát...

### *Az egyházzól szóló javaslat vitája*

Az egyházzól szóló tervezetet Ottaviani bíboros terjesztette elő, mint az illetékes bizottság elnöke. Javaslatát a beérkezett 372 módosító javaslattal együtt osztották szét a zsinat résztvevői között. Frings bíboros, kölni érsek 66 németnyelvű társa eschatalogiai közösséget ajánlott, amely az egyház eschatologiai közösség jellegét emeli ki, szemben a tervezettel, amely túlnyomó részben az intézményes egyházat tartja szem előtt. A zsinat 2301 szavazattal 70 ellenében hozzájárult a javaslat megvitatásához.

A javaslat négy fejezetből áll: 1. Az egyház misztériuma. 2. Az egyház hierarchikus szervezete és a püspöki tisztség. 3. Isten népe és a laikusok. 4. A szentségre való elhívás az egyházban.

### *Róma nem tud nem római egyházakról*

Az első fejezet az egyházat Krisztus misztikus testének nevezi, amelyet Feje felruházott az üdvösség eszközeivel, a Szent Lélek pedig beteljesíti általa Krisztus művét. Földi alakjában az egyház zarándok, „mint ilyen az egy, szent, apostoli és katolikus egyház, a pápa és a vele egybe kötött püspök



kök vezetése alatt... Az egyház nélkülözhetetlen az üdvösséghez. Teljes értelemben hozzá tartoznak a katolikus krisztushívők, de személyes megszentelődés nélkül nem üdvözülhetnek."

Ami a nemrómai keresztyéneket illeti, a tervezet róluk csak mint egyénekről beszél, akik a keresztség által valamiképpen hozzátartoznak — a római egyházhoz (!) — és az egy egyházra irányuló tudatos vagy tudattalan vágyuk (votum ecclesiae) által, személyes szentségük esetén üdvözülhetnek. A nemrómai keresztyéneknek a római egyházhoz való tartozását az indokolná, hogy „a római egyházon kívül elnyert keresztség azonos a rómaival; az egyház egységére irányuló szívbeli vágy pedig úgy volna minősítendő, mint vágyódás a pápa által vezetett római egyházba”.

A nemrómai megfigyelők közül *Schlink* professzor, a Német Evangéliumi Egyház delegátusa mutatott rá egy sajtókonferencián ennek a formulának a tarthatatlanságára. Nyilvánvaló, hogy a nemrómai keresztség nemcsak egyénekből, hanem egyházból is áll; ezek az egyének a saját egyházuktól és nem a római egyháztól kapták a keresztséget és az evangélium által jutottak hitre. Számukra a votum ecclesiae nem a római egyház iránti vágyakozás, hiszen egyáltalán nem kívánnak a római egyház tagjaivá lenni, hanem a saját egyházuk tagjaként vágnak közösséget gyakorolni a többi egyházzal, köztük a rómaival is. „Ez a tervezet — mondotta — nem annyira, katolikus, mint inkább római és lényegesen meg fogja nehezíteni az ökumenikus eszmecserét. Hiszen nyilvánvaló célzata a tervezetnek az, hogy a nemrómai keresztyének lépjenek ki a saját egyházukból és térjenek be a római katolikus egyházba, mert csak így lehetnek 'teljes jogú' egyháztagok. A római katolikus ökumenikus törekvés eszerint nem irányulna egyébre, mint a többi keresztyének felszívására. Ez olyan utópia, ami sohasem vezet el az egységre.”

Lukas *Vischer*, az Egyházak Világtanácsa megfigyelője egy sajtókonferencián kifejtette, hogy „bár a szakadás talán még hosszú ideig nem lesz áthidalható, mégis kötelességünk máris minden lehető megtenni a legjobb feltételek megkeresésére”. Lukas szerint igen lényeges kérdés, hogyan fog nyilatkozni a zsinat a többi egyház realitásáról. „*Hajlandó lesz-e róluk mint egyházakról beszélni*, bizonyos értelemben mint *testvéregyházakról*, melyekben ugyanaz az Úr van jelen?... Nem valami barátságos gesztusról van itt szó, hanem arról, hogy csakis a kölcsönös *elismerés* alapján növekedhet lassanként olyan közösség, amelyben az egyházak felelősnek tudják magukat egymásért”.

A kérdésre *Kampe* püspök nyomban megfelelt: „*Csak olyan egyházak tartozhatnak Jézus igaz és legitim egyházához, amelyek az egyház közép-pontjának a római egyházat ismerik el hitben és vezetésben.*” (EPD Zürich, 1963. nov. 14.)

Igen tapintatos formában a nemrómai megfigyelők felhívták VI. Pál figyelmét arra, hogy az ökumenikus eszmecsere szempontjából mennyire fontos volna a bibliai teológiai tanulmányok fokozása a római egyházban. A beszélgetés azon a fogadáson történt, amelyet október 18-án a pápa a protestáns és ortodox megfigyelők számára adott. Ez alkalommal *Skydsgaard* dán evangélikus professzor, a Lutheránus Világszövetség megfigyelője volt a szószóló. Melegen megköszönte az alkalmat többi társa nevében is; majd ezeket mondotta:

— Manapság elég gyakran hallunk naiv-optimista vagy vulgáris ökumenikus nézeteket, ame-

lyek azt a látszatot keltik, mintha a keresztyének egysége rövidesen megvalósítható lenne. Ez egyáltalán nem felel meg a mi felfogásunknak. Ezért megkönnyebbülés számunkra tudni, hogy Szent-séged nem osztja ezt a nézetet, hiszen rámutatott, hogy súlyos és bonyolult problémák előtt állunk, amelyeknek megoldásához még nem értek meg a feltételek. Legyen szabad ezúttal egy rendkívül fontos tényt hangsúlyoznom, nevezetesen a bibliai teológia szerepét, amely az ó- és újszövetségi üdv-történet tanulmányozására összpontosul. Mennél inkább előre haladunk Isten népe titokzatos és paradox történetének megértésében, annál inkább kezdjük érteni Jézus Krisztus egyházát is a maga misztériumában, történeti létében és egységében.

*Skydsgaard* ezután kifejezte azt a reményét, hogy a zsinat „egyre inkább egy ilyen konkrét és történelmi teológia világosságában fog dolgozni, amely a Bibliából és az atyák tanításából meríti erejét”.

Francia nyelvű válaszában VI. Pál ezúttal is hangoztatta, hogy *nem akar fátyolt borítani a végleges megértés nehézségeire, de el lehet kezdeni egy dialógust, amelynek időtartamát persze senki sem láthatja előre*. Emlékeztetett megnyitó beszédére is, amelyben a keresztyén bocsánatra appellált, csak ezen az alapon lehet „*barátságos viszonylatokat és komoly eszmecserét*” felépíteni. „A gyümölcsök, amelyeket remélünk, lassan érnek, tanulmányban és imádságban” — mondotta befejezésül a pápa (EPD, 1963. okt. 23.).

#### A püspökök jogállásáról

Érthető, hogy az ülészak legizgalmasabb kérdése a zsinati atyák nagy része számára a püspökök és Róma viszonyának a meghatározása. Az első Vatikáni Zsinat tudvalevőleg adós maradt ezzel a rendezéssel, holott a pápai csatkozhatatlanság dogmájának megszavazása ellenében a pápa akkor megígérte volt a püspöki tisztség közvetlen apostoli eredetének elismerését és ennek megfelelő hatalom és jogkör biztosítását. A zsinatot - idejekorán félbeszakították, miután az új olasz királyság haderejének sikerült Rómát 1871-ben bevennie és ezzel befejezni az egységes Olaszország megvalósítását. A zsinatot kilencven évig nem hívták egybe; azóta Róma — nem is annyira a változó pápák, mint inkább a maradandó Kúria hatalmasságai — sok keserűség forrása volt a püspökök számára. Majdnem kizárólag olasz bíborosok, mint a különböző kongregációk fejei, intézkednek távoli földrészekeken működő egyházmegyék ügyeiben is, a saját szempontjaik szerint. Sok feszültség gyülemlett így össze a Kuriával szemben elsősorban a felszabadult ázsiai és afrikai országok egyházaiban, de az európai püspökökben is. A Vatikán hatalmasságai olyan politikára igyekeztek rászorítani a merőben új társadalmi viszonyok közé jutott egyházmegyéknek a püspökeiket is, amely gyakran szembeállította őket híveik nagy többségével. De még az egészen apró liturgikus és egyéb kérdésekben is magához vonta Róma a döntés jogát. A püspökök érzelmeit nemrégiben így fogalmazta meg *Schmaus* püspök: „A püspökök nem lehetnek pápai hivatalsegédek”.

A napilapok is közölték, hogy VI. Pál néhány nappal a zsinat megnyitása előtt magához hívatta a Kúria prefektusait, titkárait, asszessorait, hivatalnokait és a bíborosok és a püspökök jelenlétében bejelentette nekik: meg fogja reformálni a

Kúriát. Neki 30 éven át alkalma volt alaposan megismerni ezt az intézményt, amelyről sok szépet és jót mondott ugyan, de láthatólag inkább csak azért, hogy ostyába csomagolja a keserű pilulát. „Összegyűjtöttük a kritikákat is — mondotta — és becsületesen elgondolkoztunk rajtuk... Önök is tartoznak ezeket a bírálatokat alázatosan megfontolni és elismeréssel fogadni, különösen ha baráti és testvéri oldalról érkeznek. A gyakran alaptalan bírálatokra megfelelően és becsületűket megvédehetik, de ilyenkor sem szabad polemizálniok vagy kerülniük a kérdéseket, sem kitérniük előlük. Meg kell mondanom, hogy nem szabad ellenállást tanúsítaniok sem a jogi szerkezet reformjára, sem a lelkület elmélyítésére irányuló követelésekkel szemben. A Kúria is, mint az egész egyház központja rászorult arra az állandó megújulásra, amelyre az egyháznak, mint emberi és földi intézménynek állandóan szüksége van” (Herder Korrespondenz 1963. november, 69. kk).

A pápa emlékeztette a Kúria tisztségviselőit Szent Bernát egykori rendkívül éles bírálatára a Szentszék állapotaival szemben, bár hozzáfűzte, hogy „annak megsemmisítő oldalait ma már szerencsére éppoly kevésbé írják meg, mint a 16. század reformátorainak idevágó megjegyzéseit”. El kell hagyni azonban mindent, ami hátráltatja a Kúria helyes munkáját, amelyet tartozik mindenképpen a pápa iránti engedelmisséggel végezni, megvalósítani mindazt, ami javítja és eleveníti az egyház életét. „Ha a zsinat kívánni fogja, hogy bizonyos formában és bizonyos kérdésekben a püspökök képviselői, különösen a megyés püspökök sorából, társuljanak az egyház vezetésének munkájához és felelősségéhez, ennek nem fogunk ellene szegülni” — mondotta a pápa és hozzáfűzte, hogy az egyház nemzetközi kiterjedésének a Kúria apparátusának összetételében is ki kell fejeződnie. „A Kúria nem maradhat bürokratikus szerkezet, nem lehet a maga előnyeivel törődő, nehézkes, tisztára kánonjogász és ritualista intézmény, nem lehet titkos ambíciók és rejtett ellentétek tűzfészke. Hit- és szeretetközösséggé, az imádság és a munka közösségévé kell válnia, a pápa testvéreinek és fiainak közösségévé, amelyre az egész világban és az egész egyházban élő testvéreik és fiaikért végzett munkájában támaszkodhat” — fejezte be a pápa ezt a jelentős megnyilatkozását, miután még arra is kérte a Kúriában dolgozó lelkészeket, hogy hivatali munkájukon túl önkéntesen vegyenek részt a római egyházmegye valamely lelkigondozó feladatában is.

A pápa beszédének nyilvánosságra hozása után általánossá vált a meggyőződés, hogy kompromisszum készül: a püspökök nagyobb hatáskört fognak kapni egyházmegyéikben; nem lesznek kötelesek apróbb jelentőségű ügyekben is Rómához fordulni utasításért, és létrejöjjék majd Rómában egy olyan testület is, amely nagyrészt az egyházmegyéik élén álló püspökök képviselőiből áll.

A bejelentett reformok elvi-teológiai megalapozását szolgáló zsinati tervezet jellemző címe így hangzik: „De Constitutione Hierarchica Ecclesiae”; első alcíme: „... et in specie De Episcopatu”. Élesen megfogalmazza a püspöki tisztségnek az evangéliumi egyházak meggyőződésével ellentétes sakramentális jellegét, kiemeli a püspöki ordináció kiváltságát: csak ő szentelhet papot. A püspöki funkció kollegiális annyiban, hogy „ők együtt utódai az apostoloknak a pápa fősege alatt, aki legfőbb egyetemes püspöki teljhatalommal van fel-

ruházva az egész egyház vezetésére és csalatkozhatatlan tanítói tekintélyt élvez, ha ex cathedra nyilatkozik”. A püspökök kollégiuma „élén a pápával — és sohasem nélküle vagy ellene — minden tekintetben a legfőbb teljhatalmat hordozza az egyházban, amelyet Krisztus Péternek és az apostoloknak adott és az összpüspöki kollégium nemcsak az egyetemes zsinaton helyileg összegyűlve, hanem ezen kívül is gyakorolhatja ezt a teljhatalmat, ha a pápával együtt normális módon, kollektív és kollegiális formában ténykedik”. (Ez volna a teológiai megalapozása a pápa idézett beszédében felállítandó új központi szervnek.) Egyébként a javaslat szerint a püspök „Krisztus nevében saját felhatalmazása alapján gyakorolja hivatalát”, tehát nem a pápa megbízottja csupán.

A vitában hevesen összezsécsaptak a konzervatív és a progresszív atyák a „Péter és az apostolok” kifejezés fölött. Az előbbieket ragaszkodtak ehhez a formulához, amely mintázza a „pápa és a püspökök” viszonyát. Az utóbbiak megkérdézték: „hát Péter nem apostol volt?” Azt kívánták, hogy a szövegbe „Péter a többi apostollal” formula kerüljön.

Feltűnést keltett a vitában IV. Saigh melkita pátriárka felszólalása: a pápáról mint az egyház fejéről nem szabad ugyanabban az értelemben beszélni, mint Krisztus főségéről; a pápa mint Péter utódja nem gyakorolhat nagyobb teljhatalmat az apostolok kollégiumában, mint amilyent Péter maga gyakorolt; a püspökök kollégiumát nem a pápa „rendeli”; a keleti egyházak történetéből világos, hogy a püspökök rendelése nem a pápa kizárólagos joga volt.

Nagy vita folyt az önálló diakonátusnak, mint a sakramentális papi tisztség alsó fokának a bevezetése körül is; a püspöki konferenciák helyileg döntenék el, hogy házasodhatnak-e ezek a diakónusok vagy sem. Spellman New York-i és Ruffini palermói érsek és mások határozottan elutasították ezt a tervet; legfőbb érvük ellene az volt, hogy így is nagy probléma a papi utánpótlás biztosítása, ha pedig a diakónusok családot alapíthatnak, akkor a kispapok zöme inkább ezt fogja választani.

A tervezetnek a laikusokra vonatkozó része megpróbál valami bibliai megalapozást adni annak az ellentmondásnak, amely a római egyházban — szemben az evangélium szerinti egyetemes papsággal — áthidalhatatlan szakadékot hozott létre a hívők és a sakramentális papi tisztséget viselők között. Elismeri a javaslat, hogy a laikusoknak is „részük van Krisztus papságában a kereszttség és a bérálás” által: a laikus ezért részt vehet az egyház sakramentális életében, Krisztusról profétailag bizonyosságot tehet a saját életkörében, mindenekelőtt pedig a családjában; királyilag: saját élete és környezete megszentelése által bekapcsolódhat Krisztus győzelmébe a bűn felett. A laikus „köteles az egyszerű engedelmisségre az egyházi felsőbbség iránt, tartozik kerülni az igazságtalan kritikát és imádkozni egyházi felsőbbségért”.

Ruffini bíboros nagyon sokalta „a laikus apostolság” javára tett engedményeket; „Krisztus csak az apostoloknak, tehát a hierarchiának adott küldetést, laikusoknak tehát nem Krisztus, hanem a hierarchia adhat valamire megbízást” — mondotta. A laikusoknak „meg kell tiltani, hogy bármiféle kritikával illessék a hierarchiát”. Teljesen „elhízázott dolog úgy beszélni, mintha a laikusok egyenlőek volnának a hierarchákkal”.

Sok heves felszólalás hangzott még el a séma ellen és mellett. A zsinatot vezető moderátorok végül is elhatározták, hogy az egyre növekvő feszültség csökkentése érdekében a püspökökre és a diakónusokra vonatkozólag próbaszavazást rendelnek el öt kérdésre. Ez meg is történt a következő eredménnyel:

1. Mondja-e ki a séma, hogy a püspökszentelés a papi sakramentum legmagasabb foka? A szavazás eredménye 2123 igen, 34 nem.

2. Mondja-e ki a séma, hogy minden felszentelt püspök — a püspökökkel és fejükkel, a római pápával együtt, aki az egység elvét megtestesíti — tagja a püspöki testületnek (corpus)? A szavazás eredménye 2049 igen, 104 nem.

3. Mondja-e ki a séma, hogy a püspöki testület (corpus vagy kollegium) az igehirdetés, a megszentelés és a vezetés feladatában az apostolok kollégiumának utódja és hogy — egységben a római pápával mint fejével és sohasem nélküle, akinek primátusi teljhatalma valamennyi pásztor és hívő felett érintetlen marad — a teljes és legfőbb hatalommal bír az egész egyház felett? Eredmény 1808 igen, 336 nem.

4. Mondja-e ki a séma, hogy ez a teljhatalom a fejével egyesült püspöki kollégiumot *isteni jog szerint* illeti meg? Eredmény 1717 igen, 448 nem.

5. Mondja-e ki a séma, hogy helyesnek látszik felújítani a diakonátust, mint sajátos, maradandó hierarchikus rendet, a különböző területek javának megfelelően? Eredmény 1588 igen, 448 nem. (A diakónusok házasodására irányuló kérdést tehát nem tették fel szavazásra.)

A következő napokban kiderült, hogy az ellenzék nem nyugodott bele a szavazás eredményébe; kuriális bíborosok, köztük főleg Ottaviani, Ruffini stb. tagadták, mintha a szavazás eldöntötte volna a problémákat, változatlanul tiltakoztak a püspöki tisztség „felértékelése” ellen, amitől a pápa teljhatalmát féltik. Úgy látszik azonban, hogy eldöntött dolog a papszentelés sakramentumának három fokozata: a diakónusi, a papi és a püspöki: bár sokan állították, hogy a püspöki hatáskör megnövelése fokozza majd a meglévő feszültséget az alsóbb papság és a magas hierarchia között.

Közben a Kúria „mint gyomron lőtt vad harcol az életéért” és a kulisszák mögött igen barátságatlan és halogató manővereket folytat. Ottaviani szerint „előbb *be kell fagyasztani* ezt az infernót, azután lehet majd tovább dolgozni”. „A Kúria mindent elkövet, hogy az egyház tényleges vezetése ki ne csússzék a kezéből és ne váljék pusztá végrehajtott szervvé a pápa — és esetleg a püspöki kollégium — kezében” (EPD 1963. nov. 7.).

November ötödikén kezdték meg „A püspökök és az egyházmegyék vezetése” c. javaslat tárgyalását, melyet már az első napon sokan támadtak. Az első pont a püspökök és a vatikáni kongregáció viszonyát rendezi. A püspökök hatáskörébe kerülne több olyan ügy, amelyet eddig a római Kúriának tartottak fenn. A második szakasz a koadjutorokkal és címzetes püspökökkel foglalkozik. Utóbbiaknak nem lenne utódlási joguk, nagyobb egyházmegyékbe küldenek őket a megyés püspök segítségére, főleg a bérálásban. A harmadik szakasz *bevezeti a nemzeti püspöki konferenciák intézményét*, amelyet sokfelé eddig is gyakoroltak, de most kánonjogi alapokat is kapna ez a gyakorlat. A negyedik szakasz az egyházmegyék területének nagyságával foglalkozik, amit a lelkiigondozás szükségleteihez képest lehetne módosí-

tani. Az ötödik fejezet a püspök jogává teszi új paróchiák létesítését vagy a meglévők megszüntetését; ez a jog eddig Rómát illette meg.

Két nap múlva, november 7-én terjesztette elő *Döpfner* bíboros az egyházzal szembeni javaslatokhoz benyújtott újabb módosításokat. *Correa* kolumbiai püspök éles beszédben kifogásolta, hogy az ügyrend ellenére a javaslatok végső szövegezésénél nem kérdezik meg az illetékes bizottság tagjait. Hatvan brazíliai püspök szószólója az egész javaslat elutasítását ajánlotta. Sokan követelték annak az alcímnek a megváltoztatását, amely a püspökök viszonyát a Kúriához tárgyalja. „A püspökök nem a Kúriával, hanem magával a pápával vannak viszonylatban” — hangzott az ellenvetés. Sok püspök kifogásolta, hogy engedménynek tüntetik fel egyes jogosítványok átadását a Kúria hatásköréből a püspököknek; ezek valamikor mind püspöki jogosítványok voltak, de a Kúria lassanként elbitorolta őket. *Simons* indiai püspök szerint a Kúria gyakran „falat emel a pápa és a püspökök közé”; a pápa sem jogosult arra, hogy püspöki jogokat átadjon a Kúriának, hiszen „neki sem áll hatalmában túltenni magát az isteni törvényeken, ő is alá van vetve az emberi szükségletek parancsainak”. Többen támadták a Kúriát azért, hogy évtizedekig elhúz egyes pereket, a püspököket méltatlanul előszobáztatja. El kell hagyni a kuriális hivatalok elnevezéséből a „szent” jelzót (Szent Officium, Szent Kongregáció).

*Frings* bíboros sokszor megtapsolt felszólalásában keményen megtámadta a Szent Officium intézményét, amelynek vezetése „teljesen korszerűtlennek tűnik”; nem hallgatja meg a vádlottakat, de még az illetékes püspököt sem, nem közli ítéletének indoklását az érdekeltekkel és nem ad lehetőséget arra, hogy pl. a betiltott könyv szerzője korrigálja a kifogásolt részeket. Jelentősen csökkenteni kellene a püspökök létszámát a Kúriában: nem helyes, hogy kuriális hivatalnokokat kineveznek püspöknek „in partibus infidelibus” csak azért, hogy nagyobb tekintélyük legyen; a Kúria *legtöbb feladatát nyugodtan elláthatnák akár laikusok is*.

A támadásra nyomban megfelelt Ottaviani; harány hangon tiltakozott a Szent Officium ellen irányuló támadással szemben, hiszen annak maga a pápa az elnöke, (névleg valóban a pápa az elnöke majd minden kongregációnak), ez a hivatal nem szorul semmiféle megjavításra, mert nagyszerű munkát végez, becsmérlése csakis tudatlanságból fakadhat. (Jellemző, hogy az egyházi hatalom birtokosai azzal igyekeznek elnémitani a bírálókat, hogy ők — mint „beavatottak” — egyszerűen tudatlanoknak vagy rosszul informáltaknak minősítik kritikusaikat.) Ingerült felszólalása után Ottaviani elhagyta a fagyosan hallgató aulát.

*Rugambwa* néger bíboros nem zavartatta magát Ottaviani kínos hatást kiváltó, dühös felszólalásától; javaslatot terjesztett be, hogy a pápa és a zsinat moderátorai hívjanak össze különleges bizottságot: készítsék el a világegyház püspökeinek az egyház kormányzásában való részvételéről szóló dekrétumot, amely lépjen azonnal hatályba.

Olyan javaslatok is elhangzottak, hogy *felül kellene vizsgálni a bíborosi kollégium intézményét*, amely „nagyon zavaros jogi képlet; sokkal jobb volna, ha a pápaválasztást egy nemzetközi püspöki grémiumra bíznák”. *Perreira* portugál püspök élénk helyeslés közben fejtegette, hogy a *bíborosi kollégium elhomályosította a püspöki kol-*

légiumot, most már „túl kellene haladni” rajta. Több felszólaló követelte, hogy a római Kúria hatásköréből minél többet adjanak át a püspököknek, vagy még inkább a nemzeti püspöki konferenciáknak. Ezzel szemben Ruffini bíboros az *egyház egységét féltette* az ilyen intézkedéstől; nem ismerte el annak a szavazásnak a kötelező érvényét, amely már állást foglalt a kérdésben.

König bécsi bíboros-érsek a séma átdolgozását kívánta a püspökök kollegiálitása szellemében; a pápa mellett fel kell állítani a püspökök tanácsadó testületét. *Alfrink* holland bíboros is támogatta ezt a lépést, mint *ellensúlyt a túlságos központosítással szemben*. A Kúriának szerinte csak igazgatási és végrehajtó jogkört kell meghagyni. Nem helyes sorrend: pápa — Kúria — püspökök; a helyes sorrend: pápa — püspöki kollégium — Kúria.

Bea bíboros szerint a püspökök nem a pápa vikáriusai; *teljhatalmuk a felszentelésük alapján, tehát isteni jogon van* és nagyobb tiszteletben kell őket tartani. A püspökök tanácsa a pápa mellett fontos ökumenikus jelentőséggel is bírna. A *katolikus egyháznak egyre szeméremre vetik a hatalomvágyat, imperializmust, centralizmust, kurializmust*; ezért is szükség van a püspökök tekintélyének hiteles megfogalmazására, mondotta Bea.

Rendkívül élesen támadta a római Kúriát *Simons* indiai püspök. Kifejtette, hogy a Kúria jelenleg alkalmatlan arra, hogy a püspökök kollégiumával együtt működjék az egyház vezetésében. Pedig a pápának nem a Kúriával, hanem a püspökökkel együtt kell az egyházat kormányoznia és a teljhatalmat sem ruházhatja át a püspökökről egy hivatalra. Nem igaz, hogy a Kúria ismeri legjobban az egyház helyzetét a nagyvilágban; a római kongregációk gyakran önkényesen regnálnak.

D'Souza indiai érsek a *zsinat kigúnyolásának* minősíti, hogy a Kúria figyelmen kívül akarja hagyni a zsinati atyák 85 százalékanak az állásfoglalását; ha 2200 püspök nem bír a Kúriával, akkor nem sokat lehet várni „egy marék püspök” beállításától a Kúria mellé. Javasolja az egyház-igazgatás decentralizációját, a mai világban éppen elegendő példát ismerhetünk arra, hogy *egy föderatív alkotmány nem gyengíti, hanem erősíti az egységet*.

Figyelmet keltő beszédet mondott a vitában Isaac *Ghattas* uniált kopt püspök is. Arról beszélt, hogy az egyház univerzalitását nem lehet elválasztani az egyes egyházak sokféleségétől. A De ecclesia séma ellenben alig foglalkozik az egyes egyházakkal és sehol sem foglalkozik a patriarchátusokkal. Pedig „nem lehet azonosítani az egyetemes egyházat a latin egyházzal”; nem lehet figyelmen kívül hagyni a regionális patriarchátusoknak a történelem folyamán meggyökeresedett intézményét. Ha a latin egyházat akarják elfogadtatni univerzális egyháznak, ezzel alapjában meghiúsítják az elszakadt testvérekkel való dialógust.

Számos „integralista” felszólalás is volt még a vita során; köztük *Spellman* amerikai érsek odáig ment, hogy a Kúria munkájával szemben megengedhetetlennek minősített minden bírálatot, lévén az „a pápa hivatala”. Több püspök kifogásolta a koadjutorok és segédpüspökök kinevezését, akik zavarokat idéznek elő az egyházmegegyezésben; ma már több a címzetes, mint a megyés püspök. Inkább osszák fel a túl nagy egyházmegyéket és léptessék így elő a címzetes püspököket, vagy szüntessék meg ezt a tisztséget — javasolta *Döpfner* bíboros. Két színesbőrű püspök hibáztatta, hogy

őket *fehér püspök mellé címzetes püspöki minőségben kirendelik*, ez megbotránkoztatja az afrikai hívőket. „Egy törzsnek nem lehet két főnöke”.

Több felszólalás hangzott el a püspökök korhatárának megszabása ellen és mellett. *Suenens* belga bíboros a 75 éves korhatárt javasolta. Ellene vetették, hogy akkor a nagy XXIII. János sem lehetett volna pápa, és az apostolok sem mentek nyugdíjba, miként a hivatalnokok. A püspöki konferenciák intézményéről szóló vitában egyes püspökök mintha aggódtak volna, hogy elvesztik a szabadságukat, ha a konferenciák jogi intézményekké lesznek. („Jobb egy távoli pápa, mint egy közeli, még ha érseknek, prímásnak, vagy a püspöki konferencia elnökének nevezik is.”) *Frings* bíboros megnyugtatóan azt ajánlotta, hogy a *konferenciáknak ne legyen főtitkáruk*, és ne legyen szankció az olyan püspök ellen, aki a konferencia ellenére jutna valami döntésre.

#### Az ökumenizmusról szóló javaslat

Félbeszakítva az egyházzal szóló tervezet vitáját, november 15-én elkezdték a „*De oecumenismo*” című javaslat tárgyalását, amely a római egyháznak a nemrómai hívőkhöz való viszonyát van hivatva törvényesen szabályozni. A jelenlegi — többször átdolgozott — séma a teológiai bizottság, a keleti egyházak bizottsága és az egység-titkárság közös munkája. Négy fejezete van.

1. *A katolikus ökumenizmus elvei*. Alcimei: Az egyház egysége és egyetlensége; Az elszakadt testvérek viszonya a római egyházzal; Az ökumenizmus lényege és sajátosságai. A fejezet szerint az egyház egységének kell a világban a Szentháromság egységének jeléül szolgálnia. „Mindenki, aki Krisztus-hívő és megkeresztelkedett, a keresztség ereje által egy bizonyos közösségben van a római egyházzal.” Az elszakadt közösségeknek is „valódi üdvjelentőségük” van, mert „a Szentlélek bennük is munkálkodik az üdvözítő által, melyeket ők mint keresztyén örökséget megőriztek”.

A keresztyének egységének keresése a javaslat szerint éppen ma fontos feladata a római egyháznak is. Megköveteli „magának az egyháznak a megújulását” is. A katolikusok „ismerjék el azokat a keresztyén javakat, amelyek az elszakadt közösségekben elevenek és tartózkodjanak mindentől, ami zavarja az őszinte viszonyt az egyéb keresztyénekkal”.

2. Az ökumenizmus — mondja a tervezet — legyen minden keresztyének az ügyévé. Szükség van ehhez „az elszakadt testvérekkel való eszmecserére, a Szentírás szeretetére, a liturgikus megújulásra, az igehirdetésre”. Mindenekfelett pedig „a szív megtérésére alázatban és szeretetben, és az élet megszentelésére az evangélium szellemében”. Az egységért szüntelenül imádkozni kell, „az egyéb keresztyénekekkel együtt is, főleg ökumenikus alkalmakon”. A közös úrvacsora azonban nem lehetséges, mert „ez az egyház teljes egységének a jegye”. A kölcsönös megismerkedés érdekében tanulmányozni kell az elszakadt tanait, történetét, gondolkodását. „Kerülni kell azonban a hamis irenizmust”, miközben ajánlatosak a teológusok eszmecseréi és konferenciái; a papnevelésben alaposan, nem polemikusan kell az ökumenizmust oktatni. „Minden területen, ahol lehetséges, ápolni kell az együttműködést az egyéb keresztyénekekkel.”

3. *A katolikus egyháztól elszakadt testvérek*.

Ez a szakasz két részre oszlik. Az első a keleti egyházakkal foglalkozik röviden, mert róluk külön séma is készül. A második tárgyalja, a XVI. század óta keletkezett elszakadt keresztyén közösségek ügyét. Ezeket a közösségeket az „Isten szuverenitásáért és Jézus kegyelméért való aggodalom hozta létre”. A katolikus egyházzal „összeköti őket Krisztus neve és a keresztség sakramentuma, ezért valóban testvérek”. — „A séma az Egyházak Világtanácsa újdélhii nagygyűlésén elfogadott bázis-formulára erősen támaszkodva sorolja fel az elszakadt keresztyének vallásos életében megtalálható javakat: az imádkozást, az istentiszteletet, a szeretetmunkát, az eleven igazságérzetet” — jegyzi meg az EPD (1963. nov. 21.).

4. A katolikusok magatartása a nemkeresztyének, elsősorban a zsidóság irányában. Ez a pont vetségi pátriárkánál és prófétánál elkezdődött. „Krisztus haláláért az egész bűnös emberiség felelős; az akkori zsidó vezetők bűnét nem lehet az egész zsidó népre átvinni”. Igazságtalanság a zsidókat „istengyilkosoknak” vagy „elátkozott népnek” mondani. Az egyház mélyen egybe van kötve az ószövetségi választott néppel; „Isten üdvterve szerint az egyház gyökerei abba a szövetségbe nyúlnak le, melyet Isten Ábrahámval és ivadékaival kötött”. Ez a terv „csúcspontját Jézus Krisztusnak, test szerint Dávid fiának, Ábrahám ivadékaának eljövételében” érte el. Az isteni elhívást, amely addig az ószövetségi választott néphez szólt, ő terjesztette ki az egész világra.

„A bibliai események és főleg a keresztereszítés története — folytatja a javaslat — semmi alapul nem szolgál a zsidók megvetésére, gyűlöletére, üldözésére. Az igehirdetők és a hitoktatók kötelesek ezt megszívlelni és a kölcsönös megértést és megbecsülést előmozdítani — mondja végül a javaslat. — Az Egyházak Világtanácsa könyvomatosa emlékeztet, hogy „már az újdélhii nagygyűlés felhívta a tagegyházakat: ne ábrázolják úgy a Jézus megfeszítését előkészítő történeti eseményeket, mintha a mai zsidó népre lehetne hárítani azt a felelősséget, amely az emberiséget, mint egészet terheli és nem egyetlen népfajt vagy közösséget” (ÖPD, 1963. nov. 15.).

Igazságtalanok volnánk, ha nem ismernénk el: a római katolikus egyház nagy lépésre határozta el magát ennek a zsinati javaslatnak az elkészítésével. Gondoljunk vissza a *Mortalium animos* (1928), *Mystici Corporis Christi* (1943), majd a *Humani generis* (1950) c. pápai enciklikákra, melyek szigorúan eltiltották a katolikusokat az ökumenikus mozgalom előkészítő munkájában, majd az Egyházak Világtanácsa különböző konferenciáin való részvételtől, miután Róma igénye szerint az ő egyházuk a megvalósult, teljes ökumené! És gondoljunk a sokféle tilalomra, amely útját állta minden ökumenikus beszélgetésnek! Ha súlyos, a protestáns egyházak részére elfogadhatatlan fenntartásokkal is, Róma most elkezdte az eszmélődést a saját ökumené-fogalma felett.

A javaslat vitájában elsőnek *Cicognani* bíboros államtitkár szólalt fel; megmagyarázta, hogy az „ökumenikus” fogalom ugyan a római egyház keretein kívül keletkezett, de már XI. Pius idején átment a katolikus egyház szóhasználatába. Maga az ügy egyidős az egyházzal. *Martin* érsek szerint a séma nem kedvez semmiféle indifferentizmusnak, de tartózkodik minden keménységtől, hogy „az eszmecsere túljuthasson a holtpontra”.

Ruffini bíboros elutasította az ökumenizmusnak

még a nevét is; az ökumenikus mozgalom „hamis egyházfogalommal operál”, amely az egyházat „csak emberi intézménynek tartja”. *Acrida y Castro* spanyol bíboros is élesen támadta a javaslatot, szerinte „főleg a kevésbé kulturált országokban igen veszélyes volna megengedni az eszmecsere az elszakadt keresztyénekkel”, akiknek képzett misszionáriusaival nem mérkőzhetnek az egyszerű hivek. „Csak a római egyháznak a joga az evangélium hirdetése az egész világban, mert Krisztus egyedül reá bízta a tanítói hivatalt” — mondotta.

*König* bécsi bíboros azonban erőteljesen támogatta a javaslatot. Szerinte különbséget kell ugyan tenni azoknak a közösségeknek a javára, amelyek megőrizték az apostolica successio-t és a hét szentséget; de a többiektől sem lehet megtagadni az egyházi elemeket. A „közösség” kifejezéssel a protestánsok nem fogják beérni; javasolta, hogy nevezék a reformáció felekezeteit ha nem is egyházaknak, de „egyházi közösségeknek”: *Communitates ecclesiales*.

*Elchinger* strassburgi püspök elismerte, hogy „az ökumenikus munka jelentősen hozzájárult a katolikus egyház megújulásához”. Itt az ideje kimondani, hogy a XVI. sz. egyházszakadás élén álló emberek „egyáltalán nem akarták a szakadást; ők előtérbe akarták állítani a gyakorlati életben azokat az igazságokat, amelyek az akkori egyházban háttérbe szorultak vagy éppen hamu alá kerültek: a hit által való megigazulást, a lelkiismeret személyes felelősségének tudatát, a Szentírás szeretetét, Isten gyermekeinek szabadságát”. Az ökumenikus mozgalomban — mondotta — a katolikus egyház keretein kívül álló sok ember lelkesebben tevékenykedett, mint a katolikus egyház. Nem szabad azt kívánni, hogy a többi keresztyének mindenben hasonlóvá legyenek a katolikus egyházhoz.”

*Quintero* bíboros azt ajánlotta, hogy a zsinat is — mint a pápa — „kérjen kifejezetten bocsánatot minden jogtalanságért, amit a katolikus egyház az elszakadt keresztyéneknek okozott”. Tény, hogy „a XVI. század egyházi élete súlyos bajokban szenvedett, sőt, a vezető emberek gyakorlatilag visszaestek a pogányságba; azóta sem mindig őrizte meg az egyház a szeretet törvényeit, ezt nyíltan meg kell vallania a zsinatnak” — mondotta a bíboros.

Számos zsinati atya ezzel szemben elutasította a javaslatot. Az arab országokban működő püspökök különösen az egyház és a zsidóság viszonyára vonatkozó részt kifogásolták, azzal az indokollással, hogy náluk ez meg fogja nehezíteni a katolikus egyház helyzetét. Volt olyan bíboros is, aki sértésnek minősítette, hogy a keleti egyházat egy sémaiban tárgyalják a zsidósággal.

Bea bíboros felszólalásában elismerte annak az ellenvetésnek a jogosultságát, hogy „az ökumenikus munka interkonfesszionalizmust, irenizmust, indifferentizmust, sőt hitbéli kétségeket is kelthet”, ezt a veszélyt ő sem akarta tagadni. Az egység-titkárság, de maga a Szentszék is csak irányvonalakat adhat; a püspökök feladata lesz ezeket átvinni a mindenkori különböző konkrét helyzetekre. Kívánatosnak mondta a bíboros regionális egység-titkárságok létesítését, az egyes püspökök konferenciák védnöksége alatt. Azzal az aggodalommal szemben, hogy a séma „hamis ökumenizmus” kialakulását segíti, Bea azt felelte, hogy természetesen csak olyanok

folytathatnak teológiai eszmecserét, akiknek megvan a szükséges tudásuk és helyes egyházi érzületük. Azzal a váddal szemben, hogy „a javaslat túlságosan kiemeli a nemrómai pozíciók oldalait és nem fejt ki eléggé a katolikus tanítást”, Bea azt felelte, hogy ez a séma a katolikusokhoz szól, akik ismerik a saját egyházukat, „de gyakran semmit sem tudnak más felekezetek jelentős keresztyén javairól, melyeket XIII. Leó óta a római pápák is elismertek”. (ÖPD 1963. nov. 29.)

A további felszólalásokról lapunk zártáig nem érkeztek jelentések. A távirati irodák közlik azonban, hogy a zsinat jelenlegi ülészakát december 4-én befejezik; a harmadik ülészak pedig csak jövő ősszel ül össze. A mostani ülészak csupán a liturgiái tervezetet hozza tető alá, a többi kérdés jövő őszig függőben marad, vagy — Ottaviani szóhasználatára szerint — *jégre kerül*.

Annyi kétségtelennek látszik, hogy a zsinaton a római egyház belső megújulását kívánó főpapok jelentős többségben vannak és nekik kedvez a nemzetközi erőviszonyok szakadatlan eltolódása is a haladás és a béke irányában: ennek a folyamatnak a hatása alól tartósan a római egyház sem vonhatja ki magát. Az ülészak mérlegének meg-

vonását minden esetre akkorra kell hagynunk, amikor majd megérkeznek az utolsó ülések eseményeiről szóló híradások.

Adaléku szolgálatul ennek a mérlegnek az elkészítéséhez az az áttekintés is, amelyet W. A. Visser't Hooft, az Egyházak Világtanácsa főtítkára adott a német tartományi egyházak ökumenikus szakelőadóinak október végén Arnoldshainban tartott konferenciáján. A főtítkár megállapítása szerint „Róma és az ökumené kapcsolatai még mindig a párbeszédet megelőző stádiumban vannak”, az egyházak közti „valóságos párbeszéd még nem kezdődött el”. Ehhez arra volna szükség, hogy „Róma ismerje el a reformáció egyházait valóságos egyházaknak; szüntesse meg a felekezetközi robbanóanyagot a vallásszabadság, a vegyesházasság elismerése, és a prozelitizmus, az újraszertelések megtiltása által a katolikus többségű államokban”. (Evangelische Welt, Bielefeld, 1963. nov. 1.) Hozzátehetjük: mindezekről kevés szó esett a zsinaton; megfelelő gyakorlati intézkedések pedig még csak javaslat formájában sem kerültek napirendre. Ezekkel bizony a zsinat is, a Vatikán is adós maradt.

Dr. Kádár Imre

## Az egyház felelőssége a viláért — a hidegháború idején

A Prágai Keresztyén Békekonferencia mozgalmát az a felelősség hozta létre, amelyre a ma élő ember életéért, a világ békességeért Isten Igéje kötelezi az egyházat.<sup>1</sup>

Munkáját az Első Keresztyén Békevilággyűlésig<sup>2</sup> gyakorlati célkitűzés: a keresztyének lelkiismeretnek a felrázása jellemezte.<sup>3</sup> Az Első Keresztyén Békevilággyűlés óta e törekvés mellett hangsúlyossá vált a mozgalom mondanivalójának a teológiai elmélyítése, a keresztyén békemunka teológiai alapjainak feltárása és kidolgozása is. Azóta ez a helyeselhető szempont és célkitűzés nyomja rá a bélyegét a bizottsági ülések munkájára is.

A béke és a háború nagy kérdéscsomójában az atomháború lehetőségén, és ezzel kapcsolatban az atomfegyverkezés veszélyén túl, először a hidegháború kérdésre irányult a mozgalom figyelme. Teljesen érthető ez, hiszen a háború, az atomháború veszélyes lehetősége valóban fenyegeti a ma élő emberiség életét, de a hidegháború valóság már is, amely megmérgezi a népek életét, emberek lelkét. Ebből következik, hogy a háború lehetősége ellen küzdeni ma gyakorlatilag egyet jelent a már valóságosan folyó hidegháború ellen való küzdelemmel\*.

Már a 2. nagygyűlés (1959. április 16—19. Prága) nagyon alaposan és részletesen foglalkozott a hidegháború kérdésével több önálló referátumban is,<sup>4</sup> és a megbeszélések eredményeként egy nemzetközi teológiai bizottságot küldött ki a hidegháború problematikájának a tanulmányozására.<sup>5</sup>

\* A Keresztyén Békekonferencia állandó bizottságának még 1958 novemberében, Debrecenben tartott munkaülésén a III. sz. albizottság foglalkozott a hidegháború teológiai-etikai kérdéseivel. Tárgyalásaihoz az alapíratot Pákozdy László készítette, akinek 24 pontban megfogalmazott — a kérdésben úttörő jelentőségű — tézisein épült fel a bizottság további munkája. (Lásd ThSz 1958. december, 313 kk.) Ezt a 24 pontot nyugati teológiai lapok azóta is idézik. (k. i.)

Ez a bizottság tekinthető a prágai mozgalom legrégibb teológiai szakbizottságának.

A bizottság több összejövetelen (1960. március, Drezda, 1960. szeptember, Prága, 1961. március, Mátraháza, 1963. február Erfurt) igyekezett komoly munkát végezni a hidegháború lényegének, megjelenési formáinak, következményeinek a feltárásában, az egyház és a hidegháború kérdéseinek a megvilágításában, a hidegháború feloldására az egyházi hozzájárulás lehetőségeinek a kidolgozásában.

A bizottság az első Keresztyén Békevilággyűlés előtt Mátraházán tartott gyűlésén összefoglalta és javaslatként a Békevilággyűlés elé terjesztette eddigi munkája eredményét.

A bizottság munkájának alapvonása, hogy a hidegháború kérdését teológiai kérdésnek fogta fel és így kezelte. Az a gyakorlati cél azonban, hogy a hidegháború feloldásának a kérdésében mozgósítsa a világkeresztyénység lelkiismeretét, szükségképpen magával hozta, hogy a bizottság munkálatai inkább a gyakorlati-etikai tennivalókra mutatnak rá és kevésbé részletesen foglalkoznak azokkal az alapvető elvi-teológiai kérdésekkel, amelyek pedig ott vannak meghatározó módon a gyakorlati-etikai konzekvenciák mögött.

A továbbiakban egy ponton, t. i. az egyház és világ, közelebbről az egyház viláért való felelőssége kérdésében szeretnénk vázlatosan feldolgozni a bizottság munkálatai mögött rejlő elvi alapvetést. A hidegháború kérdésében a maga bizonyoságtevő szolgálatát kereső egyház teológiai eszméjének egyik legalapvetőbb elvi-teológiai kérdése ez. A hidegháború és az egyház problémáját ugyanis akár úgy közelítjük meg, hogy az feladatot jelent az egyház szolgálatában, akár pedig úgy, hogy a hidegháború az emberiség mai történetében azt a kísértést jelenti az egyház számára, hogy maga is eszközévé váljék a hidegháborúnak, a kérdésben alapvetően mindenképpen

az egyház lényegéről és küldetéséről, az egyháznak a világhoz való viszonyáról, az egyháznak a világgal való felelősségéről van szó. És mert az egyháznak mint emberi közösségnek mindig az a legnagyobb kísértése, hogy a tradíció, a megmerezve tan, a nemzedékről-nemzedékre öröklődő életforma stb. határozza meg állásfoglalását és magatartását, az egyház minden nemzedékének az a feladata, hogy az ilyen sémák ellen küzdve mindig újra tájékozódjék az egyház lényege, küldetésének és szolgálatának a tartalma felől.

A kérdésünk tehát, amellyel az egyháznak a világgal való felelőssége problémáját megközelíteni akarjuk, ez: *mi az egyház lényege, mi az egyház küldetésének, szolgálatának a tartalma?*

### I.

A kérdésre először a következő tétellel próbálunk meg felelni: *Az egyház (1) nem ebből a világból való, (2) de ebben a világban, (3) sőt ezért a világgal való.*

ad. 1. Az egyház nem ebből a világból való, mert eredete Isten kiválasztó kegyelmében van. A reformátorok hármas egyházmeghatározása szerint, amely a Szentháromság Isten munkájában látja az egyház létének az alapját, az egyház *coetus electorum*, vagyis az Atya Isten által kiválasztottak közössége. Bár kétségtelen, hogy az egyház emberekből alakul, földi emberekből, akiknek különböző gondolataik, problémáik, vágyaik stb. vannak, az egyház létének az alapja mégsem az emberek „kollektív vallásos hajlamá”-ban, hanem az Isten örök tanácsvezetésében van. Azok az egyháznak a tagjai, akiket Isten minden időknél előtte erre kiválasztott.

Az egyháznak azonban már ez az első, alapvető meghatározása is előre mutat, a továbbiakra. Ha ugyanis a kiválasztásról szóló bibliai tanításnak a lényegét szemügyre vesszük, azt látjuk, hogy Isten mindig azért választ ki egyeseket, hogy választottjait a többiekért szolgálatra rendelje. Így van ez Ábrahámnál: „Megáldatnak tebenned a föld minden nemzetségei!” (Genesis 12:3.) Így van Izráel népe esetében is: „Kevés az, hogy nékem szolgáljék Izráel a Jákób nemzetségeinek megépítésére és Izráel megszabadultjainak visszahozására, sőt a népeknek is világosságul adtalak, hogy üdvömet a föld végéig terjedjen.” (Deut. Ézs. 49:6.) De így van ez Jézus Krisztussal kapcsolatban is. Gondoljunk olyan bibliai részletre pl., mint az agg Simeon éneke (Luk. 2:29–32.).

Valóban: amikor Isten Ábrahámban kiválasztotta az ő népét, amikor Izráellel a babiloni fogság nagy kataklizmája után újra tisztázza a próféta által választottságának a szempontjait, amikor Jézus Krisztusban maga lép a váltságszerzés porondjára, mindig az egész látóhatárt, az egész teremtséget látja maga előtt. Ugyanaz az egész látóhatár, az egész teremtségek kell, hogy ott álljon a Jézus Krisztus földi gyülekezete előtt is felelősségekben és szolgálatban.

ad. 2. Az egyház ebben a világban van, mert Jézus Krisztusnak csak ebben a világban van egyháza, azoknak az embereknek a társasága, akik Őbenne hisznek: hit által Őbelé mint szőlővesszők a szőlőtőkébe beoltatnak (Ján 15:1–8). A reformátori meghatározás szerint az egyház ebben a vonatkozásban *corpus Christi*, Krisztus teste, vagy ahogy Barth Károly szemléletesen kifejti: „die irdisch-geschichtliche Existenzform Christi”<sup>6</sup>

Az egyház tehát több mint egyszerűen emberek társasága. Lényege nem szociológiai megjelenési formájában, a „vallásos köntösben”, intézményekben, hagyományokban, külső életformájában van. Kétségtelenül ezek is fontosak. Krisztus földi anyaszentegyházához hozzátartozik az is, hogy látható. De mindezek csak olyan mértékig és addig fontosak, amilyen mértékig és ameddig hordozói a tartalomnak, annak t. i., hogy az egyház tagjai egy testté szerkesztettek egybe, a Krisztus testévé, amelynek Feje maga Jézus Krisztus. Ahol tehát a Krisztus ott van, ott van az egyház és ott egyház van akkor is, ha még nincs, vagy egyáltalán nincs jogi forma, intézmény, templom, lelkipásztor stb. Az egyház titka az, hogy Krisztus él a gyülekezetben és Krisztus szolgál a gyülekezet által.

Krisztus úgy él a gyülekezetben, hogy azt az ige hirdetésében szüntelenül a maga követésére hívja és Szentlelke által erőt is ad neki a szolgálathoz. Így lesz az egyháznak mint a Krisztus testének kettős funkciója: az egyik az inkább befelé forduló szolgálat, az igehirdetés, a másik az inkább kifelé forduló igehirdetés, a szolgálat.

Itt kell bekapcsolnunk gondolatmenetünkbe az egyház reformátori meghatározásának a harmadik megállapítását is, amely szerint az egyház *communio sanctorum*, azaz a szentek koinoniája, közössége.

Az egyház lényegének ezt a harmadik aspektusát, a Szentlélek Istennek a gyülekezetben és a gyülekezet által végzett munkáját értettük félre a leginkább és a legtöbbször, és vonatkoztattuk csupán valamiféle individuális életszentség kialakítására, vagy jobb esetben a gyülekezetnek a világgal szemben való „szentségére”, magasabbrendűségére, privilégiumára. Pedig a gyülekezet lényegének ez az aspektusa is a világra utal. Ha van privilégiuma a gyülekezetnek a világban, akkor az a világgal való szolgálat. Barth Károly írja: „A Szentlélek az az életető erő, aki által Jézus, a kereszténység Ura ebben a világban felépíti az ő testét, vagyis az Ő földi-történelmi létformáját, azt gyarapítja, megtartja és rendezzi mint az Ő szentjeinek a közösségét, és így alkalmassá teszi arra, hogy az egész embervilágnak az Őbenne már megtörtént megszentelése ideiglenes kiabrázolásává legyen.”<sup>7</sup>

ad. 3. Ilyen értelemben merhetjük kimondani alaptételünk harmadik részét is: az egyház nem ebből a világból való, de ebben a világban, sőt ezért a világgal való.

Istennek az egész világgal való ügye. Megváltó munkájának a célja az egész teremtségek megbékítése és megszentelése. Nem elégszik meg azzal, hogy csak az egyházban levő kiválasztottakat békítse meg önmagával és szentelje meg a Jézus Krisztusban. Jézus Krisztus Soter tou kosmou (1 Ján 4:14). „Ő engesztelő áldozat a mi vétkeinkért, de nemcsak a miénkért, hanem az egész világgal való” (1 Ján 2:2). Ez az evangélium legágabb perspektívájú tartalma. Ezt hirdeti meg az igehirdetés a gyülekezetben és ezt ábrázolja ki a gyülekezet szolgálatában a világban. Ezért kell az egyház már említett hármas reformátori meghatározását még egy negyedik szemponttal is megtoldanunk, amely a Szentháromság Isten egyházat fundáló munkájának a céljára mutat rá: az egyház Isten munkatársainak a serege, az egyház tagjai az Ő eszközei ebben a világban, ezért a világgal. Csak ennek a szempontnak az érvényesülése óvhat meg bennünket attól, hogy az egyház létét öncélúan értelmez-

zük, az egyházban szolgálat helyett uralkodni próbáljunk a világ felett (amint az olyan sokszor történt az egyház története során!), hogy a világ létét ekklesiocentrikusan<sup>8</sup> magyarázzuk krisztocentrikus értelmezés helyett. Világosan kell látnunk, hogy Isten azért választotta ki Krisztusban az egyházat, azért szerkeszti egybe a Krisztus testévé, azért szenteli meg a szentek közösségévé, hogy az egyház az Ő munkatársai seregévé, az egyház tagjai az Ő eszközeivé legyenek ebben a világban. Az egyháznak azok a tagjai, akik hit által úgy ismerték meg Istennek a Jézus Krisztusban irántuk való szeretetét, hogy az az egész világra kiterjedő szeretet (Ján 3:16), és akik készek is engedelmesen beleállni ennek az üdvözítő szeretetnek a szolgálatába.

Abban összegezhethetjük tehát ennek az első tételnek a mondanivalóját, hogy az egyházat Isten evangéliuma állítja bele a világért való felelősségbe és ez adja ennek a felelősségnek a feszültségét: *az egyház Isten ígéjére felel, amikor felelősnek tudja magát ezért a világért, de Isten ígéjére adott felelete nem is lehet más, csak éppen a világban, a világért megélt felelősség és végzett szolgálat.*

## II.

Az egyháznak a világért való felelőssége tartalmát a Jézus Krisztus követése határozza meg. A Jézus Krisztus követése pedig ebben a vonatkozásban — ez egyben a második tételünk is — azt jelenti: *teljes szolidaritást vállalva a világgal, az egész emberért felelős szolgálattal benne élni a világban.*<sup>11</sup>

Istennek az ember és világ iránt a Jézus Krisztusban kijelentett szeretete lehetetlenné teszi az egyház számára azt, hogy egy jobb túlvilág reményében finnyásan elvonuljon a világtól valamiféle individuális, világtól elzárkózó kegyesség körébe. De lehetetlenné teszi azt is, hogy valamiféle „keresztyén világnézet”, „keresztyén civilizáció” védelmében kultúrharcos frontot alkosson a világ ellen. Mind a két esetben ugyanarról a kísértésről van szó, amelyben az egyház megpróbálja feloldani azt a feszültséget, amit számára a világért való felelősség jelent.

Az egyháznak nem lehet semmiféle indok (a világ „ateizmusa” sem!) elegendő arra, hogy kivonja magát a világgal való szolidaritásból. Hiszen: Isten éppen ezzel a világgal vállalta a szolidaritást a Jézus Krisztusban (Ján 1:1—14). A karácsony csodája Istennek a világba való eljövetele, emberré létele. „Nem mi lépünk be a túlvilágba, hanem Isten lép bele ebbe a világba, — és ezáltal éppen ez a világ nyer egy végső kvalifikációt. Így lehet a valóban végső valóságot elhinni — nem valami vallásos, túlvilági értelemben — a végsőt megelőző valóságban, e világban.”<sup>10</sup>

A bibliai kijelentésben éppen az a különös és minden más vallás istenfogalmától eltérő sajátosság, hogy Isten emberi alakban, a názáreti Jézusban jelenti ki magát. „Isten emberi alakban!” — írja D. Bonhoeffer.<sup>11</sup> Nem állatalakban, mint a keleti vallásokban, ... de nem is az abszolút, a metafizikus, a végtelen fogalmi alakjában, nem az önmagáért való „ember” görög isten-ember-alakjában, hanem mint „ember másokért”! — Ugyanő írja ezt is: „Isten túlvilági volta nem a mi megismerési képességünk túlsó oldala. Az ismeretelméleti transzcendenciának semmi köze sincs az Isten transzcendenciájához. Isten a mi életünk kö-

zépén túlvilági.”<sup>12</sup> Igaza van G. Bassarak-nak: „Isten nem ott van, ahol a menny, hanem ahol Isten van, ott van a menny.”<sup>13</sup>

A keresztyén hit tehát nem valami a világtól távoli, metafizikus istenfogalom elhívése, a világgal való ideológiai szemben egy „keresztyén ideológia” képviselője és védelmezése stb., hanem Isten Jézus Krisztusban kijelentett szeretetének, az emberrel és a világgal való szolidaritás-vállalásának a felismerése, hálás elfogadása és szolgálatban való megélése. Isten a Jézus Krisztusban azzal teremti meg bennünk az új embert, úgy szentel meg bennünket, hogy kiábrázolja rajtunk az egyetlen igazi embernek, Jézus Krisztusnak az arcvonásait. „Mi Isten előtt mindig csak a más emberekkel való találkozásban és találkozás által állhatunk (és nem másként, és nem is ennek a kiegészítésképpen), a mindig újra létrejött közösségben más emberekkel... az új ember annak a neki ajándékozott kegyelemnek az erejéből más emberekkel közösségben levő ember, amely osztályrészül jut neki mint feladat, felelősség és erre adott szabadság, annak a valóságosan adott helyzetnek az egészében, amelyben benne él.”<sup>14</sup>

Ez a „másokért-való-lét” az, amit Bonhoeffer „a keresztyénség evilágiságán” (Diesseitigkeit des Christentums)<sup>15</sup>, amit Werner Krusche „a világhoz való megtérése”, mint a keresztyén magatartás tartalmán, a keresztyén embernek és gyülekezetnek a világgal való szolidaritásán ért.

Jézus Krisztus nemcsak a testé-lételben, hanem egész földi magatartásában is (cselekedetei-csodái) azonosította magát az emberrel, különösen a szenvedő, szükségben élő, éhező emberrel. Ebből a szempontból — éppen az egyháznak a világért való felelőssége vonatkozásában — sokkal inkább figyelembe kell vennünk Jézus csodáit, egész földi magatartását az emberek iránt, mint eddig tettük. Jézus érdeklődésének a középpontjában nem csupán az emberek lelki békessége és üdvössége állott, hanem az egész ember egész élete. És éppen ebben a vonatkozásban komoly figyelmeztetés minden keresztyén nemzedék számára a Máté 25:31—46 példázata az utolsó ítéletről, amely szerint Jézus azt kéri számon az övéin, hogy földi életük során szolgáltak-e az ő „legkisebb atyjafiainak.”

Összefoglalva a második tétel mondanivalójának a tartalmát: az egyháznak és a keresztyén emberek a Krisztus követésében a világért való felelőssége azt jelenti, hogy *az egyház és a keresztyén ember akkor szereti egész szívvel az Istent, ha egész szívvel szereti az embert, akkor szolgál teljes étellel az Istennek, ha teljes életével az ember javára él, akkor él Isten dicsőségére, ha az egész emberért való felelősségből megbecsüli, védelmezi és szolgálja embertársai életét és az emberiség békességét, Istennek e legdrágább ajándékait.*

Fel kell tennünk még a kérdést: ha Isten ígéje a Jézus Krisztus követésében ennyire egészen az embertárs, a világ felé irányítja szeretetben és szolgálatban a keresztyén egyház és a keresztyén ember figyelmét, nem jelenti-e ez azt, hogy az egyház élete teljesen feloldódik ebben a kifelé való szolgálatban? Nem! Sőt: az egyház belső életének éppen az a dialektikája, hogy benne minden ezért a kifelé való szolgálatért történik. Erre is érvényes a Jézus szava: „Valaki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt, valaki pedig elveszti az ő életét ennért és az evangéliumért, az megtalálja azt” (Márk 8:34—35). A csak magára



tekintő, önző módon csak a maga érdekeit: institúcióit, hagyományait, átöröklött életformáját stb. féltő egyház nagyon hamar éppen a maga belső életében üresedik meg: megízetlenült sóvá lesz, amely nem való másra, csak hogy kidobják és eltapossák az emberek (Máté 5:13). Viszont: az Isten ügyében engedelmesen forgolódo, a világ iránt való felelősségét komolyan vevő egyház meggazdagodik a maga belső életében is aszerint, hogy „akinek van, annak adatik, akinek pedig nincs, attól az is elvétetik, amije van” (Márk 4:25).

### III.

Az emberiség történelmének mai szakaszában a keresztyén hit megvallásának, az egyház világért való felelőssége gyakorlásának különösen kiemelt kérdése (status confessionis) általában a béke és háború, ezen belül is a hidegháború kérdése. A technika szédületes fejlődése az építés és rombolás soha nem látott lehetőségeit adta az emberiség kezébe, ez utóbbi vonatkozásban spirituálisan is (hidegháború) és materiálisan is (atomháború). Valóban az élet és a halál mesgyéjén áll az emberiség napról napra.

A történelem kerekét nem lehet visszafelé forgatni: nekünk, ma élő embereknek kell megoldanunk a ma előttünk álló feladatokat. Jogos a kérdés: vajon lesz-e a ma élő emberi nemzedéknek elég erkölcsi ereje és bátorsága ahhoz, hogy az életet válassza, a hatalmában levő óriási lehetőségeket építésre, az ember javának a munkálására használja fel?

A világ keresztyénsége számára különösen a hidegháború területe az, ahol nagy a kísértés arra, hogy maga is a hidegháború eszközévé váljék s a maga úgy vélt emberi érdekeiért kockára vesse az emberiség békeségét. De ez a területe egyúttal az egyház jó szolgálatainak, a világ iránt való felelőssége gyakorlásának is. Kevés olyan szakasza volt még a keresztyén egyház történetének, amelyben egy keresztyén nemzedék vállára olyan súllyal nehezedett volna az a felelősség, hogy — emberileg szólva — az ő döntésétől, magatartásától és szolgálatától függ a keresztyén bizonyágtétel hitele, eljövendő keresztyén nemzedékek léte, az egyház jövője. Az egyház mai nemzedékére ez a felelősség nehezedik. És a keresztyén egyház történetének a legnagyobb csődje lenne, ha az egyház ebben a helyzetben küldetését megtagadná: Úra életet ajánló és életre megtartó akarátának az ismeretében a halál útját választaná azzal, hogy — bármilyen tiszteletreméltónak látszó indoklással is — közömbös vagy éppen ellenséges maradna a világgal, az emberiség jövődjének a kérdésével szemben s nem tenne meg mindent az emberiség előtt álló nagy problémák békés megoldásáért.

Istennek van hatalma az egyház nélkül, sőt az

egyház ellenére is megoldani ezeket a kérdéseket: megszabadítani a világot a háború rémétől. Az egyházra azonban ebben az esetben a hűtlen szolgáló méltó büntetése vár (Máté 25:14—30).

Jánossy Imre

### JEGYZETEK:

1. D. Bohuslav Pospisil: Die Prager Christliche Friedenskonferenz. Hefte aus Burgscheidungen, 33. — é. n. — 12. l. — 2. Lásd a Prágai Keresztyén Békekonzferencia nagygyűléseinek kiadványait: Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958., — Elige vitam, Praha 1959., — Einzige Zukunft, Praha 1960., — Und Friede auf Erden. Praha 1961. — 3. Aufgabe und Zeugnis, Praha 1958. 27. l. — 4. Dr. L. M. Pákozdy: Der kalte Krieg als theologisches Problem, Dr. J. L. Hromádka: Die Kirche in der Zeit des kalten Krieges. — Elige vitam, Praha 1959. — 46—63. l. — 5. Elige vitam, 84. l. — 6. Karl Barth: Kirchliche Dogmatik IV/2. 695. l. — 7. U. o. — 8. Ezzel a helyzettel kapcsolatban az „ekklesiocentrikus” kifejezés helyett Barth Károly szívesebben használja a „christianocentrikus” kifejezést, ami talán abban a vonatkozásban megfelelőbb, hogy teljesebben kifejezésre juttatja az egyház földi megjelenési formáját. Lásd: Kirchliche Dogmatik, IV (3) 2. 572. l. — 9. Az utóbbi években a nyugati teológiai irodalomban is — pozitív módon — egyre inkább odafordulnak az egyház küldetése, az egyháznak a világgal való szolidaritása, a szolgálat problémája felé. Ennek bizonyosságául csak az elmúlt másfél év irodalmából a következő tanulmányokra hívhatjuk fel a figyelmet: Robert B. Starbuck: Die „diakonia” der Gemeinde in der industriellen Welt. Die Zeichen der Zeit, 1962:5, Werner Krusche: Vom Jenseits zum Diesseits. Die Zeichen der Zeit, 1962: 7. — Martin Stöhr: Die Kirche inmitten der gesellschaftlichen Probleme der Welt, Die Zeichen der Zeit, 1962: 8—9. — Arend Th. van Leeuwen: Der Dienst der Kirche in einer von Entchristlichung bedrohten Welt, Die Zeichen der Zeit, 1962:8—9. — Gerhard Ebeling: Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus. Pastoraltheologie, 1963:1. — Heinz Lorenz: Die christliche Hoffnung und ihre Säkularisierung, Evangelische Theologie, 1963:3. — 10. H. Müller: Von der Kirche zur Welt, Leipzig, 1961. 380. l. — 11. Widerstand und Urgebung, Hgg. von Eberhard Bethge, München, 1955. — 260. l. — 12. U. o. 182. l. — 13. G. Bassarak: Mensch und Gott. Die Zeichen der Zeit, 1963:1, 8. l. — Ezzel kapcsolatban kell megjegyeznem, hogy Werner Krusche: Vom Jenseits zum Diesseits c. tanulmányában (Die Zeichen der Zeit, 1962:7.) helyesen arról szól, hogy nincs jogunk Isten túlvilágiságáról olyan értelemben beszélni, mintha az valami „túlvilági hely” fogalmát is magába foglalná. Isten túlvilágisága „végtelen qualitativ különbséget” jelent: a világgal mint teremtménnyel szemben a Teremtőnek, a bűnös emberrel szemben a szent Istennek a végtelen qualitativ különbségét. A Biblia azonban éppen arról tesz bizonyosságot — mondja Krusche —, hogy Isten nem marad meg ebben a „túlvilágiságban”, hanem a Máriától született názáreti Jézusban a világ valóságát magára veszi. Nem akar távoli Isten maradni, hanem közel levő Istenné lesz, aki a világot szereti. (241—242. l.) — 14. R. G. Smith: Diesseitige Transzendenz. A „Die mündige Welt” II. kötetben, München, 1956. — 114. l.

# A szövetség és annak krízise

## I.

1. Első kérdésünk az, hogy honnan ered az Ószövetség népének az a hittudata, hogy ő Istennek választott népe, és hogy Urával szövetséges közösségben él. Bibliai történetek, próféciák, zsoltárok egész sora válaszol erre. A bennük levő bizonyosságokat a forma- és hagyomány-történeti elemzés rendszerezte s először arra a megállapításra jutott,<sup>2</sup> hogy a kiválasztás és a szövetség gondolata két nagy önálló hagyománykörhöz kapcsolódik: egyik az exodus és a Sinai-hegyi szövetségekötés, a másik pedig a pátriarcha-történetek csoportja. A további elemzés<sup>3</sup> e két nagy hagyománykörtől belül még kisebb tradícióelemeket különböztet meg,<sup>4</sup> amelyek végülis egy üdvtörténeti múlt összefüggő képévé egészültek. Ezeknek a hagyomány-elemeknek — megítélésünk szerint — három olyan kiemelkedő mozzanata van, amelyekben világosan tükröződik, hogy történetileg hol vannak az alapjai a kiválasztottság hittudatának, továbbá, hogy formailag honnan ered a kiválasztottságnak szövetség gyanánt való szemléltetése, s végül, hogy mi ennek a szövetségnek a tartalma, mint a kiválasztottság feladata. — Nyomozásunkban egy történetileg visszafelé haladó vonalat követünk.

a) A Jós 24 r-ben ún. sikemi országgyűlés mintegy pontot tesz a honfoglalás történetének a leírása után. A 25—26 v-ek egy valóságos szövetségekötési szertartásról beszélnek; a szövetség tartalmát írásba foglalták és a szent helyen deponálták. Lényegileg Izráel törzseinek arról az elkötelezéséről van itt szó, mely szerint ezek félretéve minden más isten tiszteletét, egyedül Jahvének szolgálnak. *Noth* általánosan elfogadott tétele szerint<sup>5</sup> a görög amfikcióniákhoz hasonlít ez a szövetség, ahol az egyes törzsek a közös haza és közös hit, illetve szentély védelmére szövetkeznek. Az amfiktionikus jelleg mindenesetre illusztrálja, hogy nemcsak a törzseket politikailag összefogó, horizontális síkja volt a szövetségnek, hanem benne meghatározódott Izráelnek az Úrhoz való viszonya is.

A sikemi szövetség történeti értékelését részben befolyásolja az, hogy hogyan vélekedünk a honfoglalásról. Ma eléggé általánossá vált az a felfogás, hogy a honfoglalás nem az összes törzsek közös akciója volt, Egyiptomban sem járt minden törzs, Kánaán birtokba vétele pedig részint békés beszívargás, részint fegyveres harc eredménye volt.<sup>6</sup> Ennek megfelelően a sikemi szövetség lenne a népi Izráel megszűlésének a pillanata, vallási vonatkozásban pedig a Jahvéval való szövetség első ünnepélyes kinyilatkoztatása. — Az elmélettel ebben a formában nem értek feltétlenül egyet,<sup>7</sup> még akkor sem, ha a Jósúé könyvében leírt honfoglalási képet kritikailag értékelendők s pl. a Bir 1 r-ével kiegészítendőnek tartom. Hajlandóbb volnék *Buber* véleményéhez csatlakozni,<sup>8</sup> miszerint a sikemi szövetség inkább egy olyan szövetség-megújítás, amilyenre Izráelben többször is sor került korszakos jelentőséggel (pl. Ezékiás, Jósias királyok idejében), vagy csak egyszerű periódikus ünnepi jelleggel (talán szombat-évenként, v. ö. Deut 31:10 skv).

Bárhogy is álljon a dolog, annyi bizonyos, hogy a sikemi szövetségekötés bevezető leírása a múlt

enlékeire utal vissza, arra, hogy milyen kapcsolata volt e nép őseinek az őket kézenfogó Istennel. Világos utalás történik itt az egyiptomi elnyomásra meg az exodusra, sőt a pátriarchákra is. Mind a két utóbb említett hagyománykör vizsgálatánál találkozunk az Istennel létrejött szövetség gondolatával.

b) Az exodussal kapcsolatos Sinai-hegyi szövetség az Ex 19 és 24 r-ben van leírva, különösen fontos részletei a 19:3—8 és 24:1—11. Irodalmilag nem olyan egységes szerkezetű, mint Jós 24 r., több, kisebb hagyomány-elem tevődik benne össze. Sokat foglalkozott vele a forma- és kultusz-történeti elemzés, mely végül is arra az eredményre jutott,<sup>9</sup> hogy az egész történet mai formájában egy ünnepi liturgiához tartozott hozzá, nevezetesen a fentebb már említett szövetség-megújító ünnephez (Deut 31:10 skv). Benne kifejeződik az emlékezés arra az üdvtörténeti eseményre, melynek során a népi Izráel (vagy annak legalább is a magva) először élte át az Istentől jövő kiválasztás és szövetségekötés hitelményét. — Először a Sinai-szövetségben fejeződik ki Izráel egészével szemben ez a határozott igény és ígélet: Ti lesztek az én népem!

c) Már Mózes elhivatása és Isten szabadító szándékának a bejelentése során ismételtelen történik hivatkozás Izráel ősatyáira (Ex 2:24, 3:6, stb.) s a bibliai történetek a kiválasztás és szövetségekötés gondolatát valóban visszavetítik a pátriarchákra is. Ne értsük azonban félre ezt a „visszavetítés” szót. Régebbi, elhamarkodott kritikái ítéletekkel szemben határozottan állíthatjuk, hogy a pátriarcha-kor ábrázolása a Kr. előtti II. évezred közepeinek ismert történeti és társadalmi viszonyait tükrözi.<sup>10</sup> Maguk az ősatyák koruknak a gyermekei, vándorlásuknak, életük fontos eseményeinek pedig megvan a kultusz-történeti (és így hit-történeti) meghatározottsága. Hitéletük, istentiszteletük módja egyszerűbb képet mutat, mint a későbbi népi-gyülekezeti Izráelé. Éppen ezért lehet ugyan elemezni „az atyák Istene” kérdését,<sup>11</sup> a hagyományok összefoglalásában azonban az a végső kép áll előttünk, hogy a magát Jahve néven először Mózesnek kijelentő Isten ugyanaz, mint az Ábrahám, Izsák és Jákob Istene (gondoljunk olyan textusokra, mint Gen 14:22, Ex 3:6, 6:2—3). E történetekben ugyancsak tükröződik az a kép is, hogy a pátriarchák isteni vezetés alatt tudták vándorló életüket, ígéretben hittek, sőt küzdöttek az ígéretök örökléséért.

Kiváltképpen fontos itt Ábrahám személye. Történetében kétszer is olvasunk formális szövetségekötésről (Gen 15, 17 r), a hozzájuk tartozó kijelentések jobbára azt az alapígéretet variálják, amelyet Ábrahám első közvetlen elhivatásakor kapott Háránban (Gen 12:1—3), úgyhogy ezt tartjuk a pátriarchák kiválasztására és szövetségbe vonására tartozó kijelentések alapsejtjének.

2. Vessük fel most már a forma kérdését: Honnan ered Isten és Izráel kapcsolatának szövetség formájában való értelmezése? — A szövetség szó tulajdonképpen jogi kifejezés, kétoldalú szerződést jelent kölcsönös kötelezettségekkel. Az ókeleti írásos emlékekből csakúgy, mint a Biblia lapjairól sok ilyen szerződési ügyet ismerünk (Gen 21:22—

32, 1 Sám 23:16—18, 1 Kir 5:12, stb.). Már most az Istennel való szövetség gondolatában az a nagyszerű, hogy ami egyébként emberi szinten megszokott jogi dolog volt, az lehetséges ilyen nagy szintkülönbség esetében is: Isten és nép, Isten és ember kapcsolatában. A gondolat megértéséhez segítenek azok az ókeleti szövetség-okiratok, amelyek arról szólnak, hogy egy nagy birodalom királya köt szövetséget kisebb vazallus-fejedelmekkel,<sup>12</sup> a Biblia is mutat rá példát a babilóni uralkodó és Cidkijjá judai király szövetségében (Ez 17:13 skv). Ezeknek az ókeleti példáknak jellemzőjük, hogy a szövetség kezdeményezője és létrehozója mindig a hatalmasabb fél, amivel természetes párhuzamban áll az, hogy Izraelnek az Isten szövetségébe fogadása Isten kegyelmi tette. Egy másik jellegzetesség a szerződés-szövegek személyes hangja, én-te fogalmazású stílusa, ami az Izráellel kötött szövetség példáinak mindegyikében szintén megtalálható. Még feltűnőbb az, hogy a szövetség-okiratoknak még a formai felépítése is tükröződik az Izráellel kötött szövetség leírásaiban, amint azt részletezve láthatjuk a „Míról és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség?” c. tanulmány II—III fejezetében.<sup>13</sup> E formai alkotóelemek közül egyik legfontosabb az ún. előzetes történet, amely visszapillantást ad a szövetségkötést megelőző időre, pl. Ex 19:4. „Ti magatok láttátok, mit cselekedtem Egyiptommal, hogyan hordoztalak titeket sasszárnyakon...” Ez a történeti visszapillantás különösen illet a deuteronomista szövetség-ábrázolás intő-tanító mondanivalóihoz. — A formaelemek közé tartoztak a szövetség-okirat végén levő áldás-, illetve átok-formulák a szövetség megtartóira, illetve megszegőire. Ez magyarázza pl. a honfoglalás történetének a végén a garizim- és ebal-hegyi áldás és átok szertartásos kikiáltását (Deut 11:29, 27—28 r.).

A szövetség-okmány tényleges alkotóelemein kívül van még egy formai hasonlóság az ókeleti (közelebbről az általában összehasonlítási alapként vett hettita) vazallus-szövetségek és az ószöv-i párhuzamok között. Ez pedig az, hogy a szövetség-okmányt bizonyos időközönként fel kellett olvasni nyilvánosan, hogy tartalma jól emlékezetben maradjon.<sup>14</sup> A hasonlóság Deut 31:10 skv-hez nyilvánvaló: „Minden hetedik esztendő végén... a lomsátorok ünnepén... olvasd föl ezt a törvényt egész Izrael előtt...”, hogy hallják és tanulják s aztán féljék az Urat... és megcselekedjék ennek a törvénynek minden igéjét.” Ez a rendelkezés képezi az alapját annak a feltételezésnek, hogy Izraelben rendszeres időközönként tartottak ún. szövetség-megújító ünnepet. (Legfeljebb azon lehet vitázni, hogy helyes-e a „megújító” elnevezés, mert egy új szövetségkötés a szövetségsgzésnek a következménye, nem egyszerű naptári esemény. Itt inkább a szövetség érvényben tartásáról, az arra emlékeztetéséről van szó.)

3. Az imént elmondottak azt magyarázzák, hogy miért éppen a szövetség formájában tükrözi Jahve és Izrael kapcsolatát az Ósz. hitvallásszerű fogalmazása. Át kell térnünk most már a formánál is fontosabb tartalomra. Kiindulópontnak kell vennünk azt a már említett tény, hogy a szövetség kétoldalú egység, amelyben mindkét szerződő félre hárulnak kötelezettségek, a jelen esetben Istenre éppúgy, mint a szövetségbe vont emberre vagy népre.

a) Isten maga-elkötelezése ígéretekben nyernek megfogalmazást, melyeknek a reális értékét hit-

ben lehetett felfogni. Abrahámnál pl az ígéret az arra vonatkozott, hogy utódai néppé szaporodnak, Kánaán országát birtokolni fogják, sőt az Ábrahám „magvában” egyetemes áldást nyer az egész emberiség. — A Sinai szövetségben Isten ígérete az, hogy Izraelt kiemeli a népek sorából, különös gondviselésébe fogadja, igéjével tanácsolja. Bár az utolsó mozzanat Izraélre kötelezettséget is ró az ige meghallgatását illetően, mégis indirekt módon ígéret van benne: Isten esetről-esetre közli igéjét, kijelentését s ezzel is bizonyítja népével való törődését. Maga a kijelentett Jahve név is — az Ex 3:14 jól értett etimológiája szerint — Isten segítő jelenlétét fejezi ki s ennek a megtapasztalása érlelte ki pl. az Immánuél = velünk az Isten hitvallást Mert ez a hitvallás is tanúskodik arról, hogy Isten ígérete nem maradt ígéret csupán, sőt az Ósz. éppen az ígéret-megvalósulás ritmusában szemlélteti az Isten-irányította történelem menetét. A szövetség-megújítási, vagy ha úgy tetszik, a szövetségkötésre emlékeztető ünnepek hitvallásos mozzanatai egyre több és több tényre idézhetnek a múlt eseményeiből a „ti láttátok...” formula kapcsán. Isten történeti tetteit, mint szövetsége bizonyosságait, pedig nemcsak az Ósz. egyes ünnepélyes hitvallásai (Jós 24 r, Neh 9 r, stb.) sorolják fel, hanem még az Újsz. egyes prédikációi is (pl. Csel 7 r, 13:16 skv.).

b) A szövetségben azonban körül vannak írva azok a követelmények is, amelyek a másik szerződő félre, a jelen esetben Izraél népére hárultak. Ábrahám példája mutatja, hogy az Istennel szövetségben élő ember a hívő engedelmességnek milyen próbája alá van vetve. A későbbiek során pedig bizonyos alaptörvények elválaszthatatlanul hozzátartoztak a szövetséghez. A tízparancsolatnak és az ún. Szövetség könyvének ugyan megvan a külön előállási története, de mégsem véletlenül vannak beágyazva ezek a Sinai szövetség leírását tárgyaló Ex 19 és 24 r. közé. — A sikemi amfiktionikus szövetségben a döntő elkötelezés emberi részről az egyéb istenek megtagadása és az Úr egyedüli tisztelete.

Az említettek közül leggazdagabb tartalmú a Sinai-hegyi szövetség, különösen az Ex 19:3—8 mondanivalója. A szövetség fennmaradásának emberi feltétele itt először az, hogy Izraél hallgassa = fogadja meg az Úr igéjét. A *dábár* = ige szó értelmét ismerve, az a gondolat hangsúlyozódik itt, hogy Isten nem egyetlen adott helyzethez szabott statikus törvényben írta körül a szövetség követelményét, hanem időről időre az élő, dinamikus, a mindenkori helyzethez illő igével akarta formálni és vezetni népének az életét. A prófétai szó volt hivatva újra és újra kijelenteni és magyarázni Istennek az akaratát, s ennek a megszívlelése lett volna a szövetséges Izraélnek folytonos kötelessége.

A Sinai szövetségnek van még egy része, amely úgy hangzik, mint kiváltság, voltaképpen azonban kötelesség is. Az ige iránti engedelmség feltétele alatt Izraél Istennek a többi népek közül kiemelt tulajdona, továbbá papok királysága és szent nép. Általánosságban véve mindegyik kifejezés az Istenhez tartozást, az ő számára való elkülönítést jelenti, egy üdvölcélra való tekintettel. Speciálisan azonban a papok királysága (= országa) kifejezés azt jelenti, hogy amint a pap a gyülekezet előtt áll és végzi szent szolgálatát, közbenjáró feladatát, a gyülekezettel viszont közli Isten *tóra*-ját = tanítását, úgy Izraél a népek élére van állítva, de szent megbízatással: legyen az istentisztelete lelkiből, az

élete példamutató, tudja vállalni a más népekért való közbenjárásnak és a kijelentés továbbadásának a szolgálatát, ahogyan az az Ebed-Jahve feladatkörében tükröződik. A szent néppé lével kiváltsága missziói hivatással jár együtt, hogy látára a többi népek is megkívánják az Úrral való közösséget és kimondják a döntő szót: „Jertek, menjünk fel az Úr hegyére, Jákób Istenének a házához, hogy megtanítson minket az ő útaira és mi is járjunk az ő ösvényein!” (És 2:3).

Az egész gondolat sor befejezéséül még csak egy dolgot említsünk meg: A szövetség kétoldalú kötelezettség lévén, annak érvényéhez megkívántott mindkét fél részéről a szövetséges hűség. E hűség meglete eredményezi — az ígéretek elhívése, az ígének való engedelmség és a szentség megélése tényeiben — az igaz viszonyt Isten és népe között. Viszont a szövetségi hűség hiánya megbontja a normális és igaz viszonyt a szövetséges felek között, létrejön a szövetségesség, ami felidézi a szövetség záradékához tartozó átkot. Izráel története bőven szolgált tanító példákat mindegyik lehetőséghez.

## II.

A Kánaánban letelepedett Izráel olyan életviszonyok közé és olyan ráhatások alá került, amelyek révén Istenhez tartozó szövetséges élete váltságba került. Kritikus helyzetet teremtett a pogány kánaánitákkal való érintkezés, akik a történelemből láthatóan roppant erős kulturális és vallási hatást tudtak gyakorolni a közjük kerülő népekre. Politheizmusuk, természet-vallásuk, annak kultuszi és erkölcsi velejáráival együtt, erős hatással volt Izráelre is. De kritikus helyzetet teremtett az új társadalmi rend kifejlődése is.<sup>15</sup> A vándorló életmódot felváltotta a letelepülés, kialakultak a faluközösségek, a városi életforma. Ezzel együttjárt a pátriarchális családi és nemzeti rend felbomlása. A társadalom lakóhely és foglalkozás, vagyoni helyzet és társadalmi állás szerint differenciálódott; kialakult az osztálytársadalom és az állam, annak klasszikus kormányzási formájával, a királysággal. Hogy mindez mennyiben jelentett válságot az Istennel való szövetség rendjére, arra nézve az alábbiakban sorolunk fel néhány példát.

1. A sokistenhívő vallások ismert jellemvonása, hogy bennük az élet minden területének, minden foglalkozásnak megvan a maga istene. Izráel Kánaánban ismerkedett meg a földműveléssel, de egy szersmind azzal a hiedelemmel is, hogy a föld termése a Baal nevű isten adománya, ő hullatja a termékenyítő esőt a földre s ennek révén ő neveli a búzát, a szőlőt, a lent. A Baal-hittel való találkozás az 1. parancsolat érvényét tette kérdésessé és fölvetette Jahve mellett egy másik isten uralmának (Baal = úr, tulajdonos) a gondolatát. Ismeretes az a nagy küzdelem, amelyet Illés próféta folytatott a királyi ház által is támogatott Baalkultusszal szemben. Azok a döntő mozzanatok, amikor pl. a szárazság interdictuma alá veti az országot, majd a karmel-hegyi nagy próbatétel, s utána mikor az ő imádságára jön meg az eső (1 Kir 17—18 r.), azt bizonyítják, hogy csak Jahve az Isten, őtől függ a természet élete is; Baaltól nem jön felelet, mert nem isten, csak egy név. A Krisis kiélezett voltát mutatja az a kevésbé épületes tény, hogy e nagy küzdelem során Illés és ellenfelei egyaránt igénybe vettek véres eszközöket is, nemcsak lelkieket.

2. A Jahve-Baal konfliktus azonban nem csupán az istenhit kérdésében jelentett válságot, hanem egy más vonatkozásban is. Az esőnek a termékenyítő szerepe a vegetáció életében a mitologikusan gondolkozó pogány népeknél szinte az ég és föld szerelmét jelentette. A primitív vallásosság azonban nem áll meg a szemléletes képnél, hanem mítoszaiban megéneklí, kultuszában pedig meg is éli azt, sőt a szimpatikus mágia hiedelmében ezzel az utánéléssel biztosítani is véli az eső és a termés áldását. Már a sumér vallásban megvolt a szent nász a király és a templomi papnő között ilyen mágikus kultuszi értelemmel, Kánaánban pedig a szokás popularizálódott. Minden magaslati kultushelyen ott voltak az ún. kedésák s otthonos volt a szakrális prostitúció, amely elől, hogy nem zárkózott el Izráel sem, mutatják a próféták elkeseredett, olykor drasztikusan fogalmazott kijelentései. — Maga a gondolat kör több dolgot megmagyaráz az Ósz. szóhasználatában is. Így pl. azt a kifejezést, mely szerint az idegen istenek imádása paráznság. Talán ez magyarázza az *Él qanná* isten-nevet, Istennek „féltékenyen szerető” jellemzését. Pozitív ellenhatásként kerül kidolgozásra az a rendkívül szép kép, mely — főként Hóseás teológiájában — Istennek és választott népének viszonyát, a szövetséget, a házasság jelképében szemlélteti. Hóseás válogatatlán kifejezésekkel szidja a házasságtörő Izráelt, ugyanakkor nem szűnve meg hangoztatni Isten állhatatos, visszaváro szent szeretetét. — A pozitív prófétai törekvéstől eltekintve azonban a kánaánitáktól átvett gondolat kör és kultuszi szokás azt mutatja, hogy a hitbéli eltántorodással együttjár az erkölcs megbomlása is, melynek során az ember, valami torz kifícamosásban, istentiszteletnek akarja feltüntetni azt, ami valójában szégyellni való züllöttség.

A természet-vallással és annak ferde hiedelmével szemben folytatott nagy küzdelem egyik pozitív jellemzője volt még az, ami az ünnepek körül történt. Az évi három főünnep mindegyike összefügg a természet életével (aratási és szüreti ünnepek), így nyilván kánaáni eredetűek. Az Ósz. azonban mindegyikhez történeti motiválást fűzött, összekapcsolta őket Izráel üdvtörténeti múltjának nagy eseményeivel, az exodussal, a törvényadással, a pusztai vándorlással. Az ószöv-i törvényadás ilyen módon — a *Wellhausen* óta használt kifejezéssel élve — „denaturalizálta” ezeket az ünnepeket. De hogy az üdvtörténeti értelmezésben levő pozitív szándék és a törvényadás nem mindig érvényesült, azt mutatja, hogy akár Jeruzsálemben is lábra kapott sokféle más ünnepi és kultuszi szokás az „ég királynőjének” szóló áldozatoktól elkezdve a Tammuz-síratásig, meg a Hinnóm-völgyi gyermekáldozatokig. (Jer 7:18.31, Ez 8:14.16, stb.)

3. Az egyik legnagyobb válságot a Jahve-amfiktionia vallási életében is az ország kettészakadása képezte. I. Jeroboám a jeruzsálemi templom ellenére szemelte ki a bételi és dáni szentélyeket. A schisma tényén kívül — miszerint a tizenkét törzs nem tudott többé öszetalálkozni ünnepein sem — a nagy botránykó az a két bika-szobor volt, amelyeket Jeroboám az említett templomokban felállított e szóval: Ezek a te isteneid, Izráel, akik kihoztak téged Egyiptom országából (1 Kir 12:28—29). Az a tény, hogy az archeológia csak kánaánita eredetű istenszobrokat, főleg amulett gyanánt szolgáló miniatűröket hozott felszínre Palesztinában, valóságos argumentum e silentio amellet, hogy a Jahve-vallás képnélkülisége nem volt elhordoz-

hatatlan Izrael számára. Annál súlyosabb elhajlást jelent a 2. parancsolattól e bika-szobrok kultusza, amit a deuteronomista történetíró mindvégig a „Jeroboám bűne” gyanánt emleget az északi ország történetében.

4. Egy másik fontos területre kell átlépnünk, ami már a társadalmi átalakulással kapcsolatos. A törzsi szervezet felbomlásával szükségszerűen be kellett következnie annak az időnek, amikor Izraelben is létrejött az állam és a királyság. A szövetség rendjén belül a konfliktust itt a földi királyság intézménye jelentette, ami a régi institúciókhoz nem illett hozzá. Izraelnek ugyan előbb is voltak vezérei, bírái, ezek azonban kharizmatikus személyek voltak, akiket valamilyen módon maga Isten jelölt ki feladatuk végzésére. A királyság intézménye azonban jó ideig nem volt kívánatos Izrael szemében. Sem a nagy birodalmak istenként tisztelt despotái, sem a kis városfejedelemségek tuca-királyocskái nem illettek ahhoz a képhez, amelyben Izrael törzsei és azon belül egyedei egyazon szinten álltak Isten szövetséges vezetésé alatt. A földi királyság azért volt aggályos, mert Isten és szövetséges népe közé odaiktatott egy személyt, akit kiváltságos helyzet illetett meg s ez a személy — a király — sokszor nem isteni delegáció útján került a nép fölé, hanem a születés jogán, vagy rosszabb esetben elődjének a holttestén gázolva keresztül.

A földi királyság gondolata természetesen ellentétben áll a theokrácia teológiai eszméjével. A theokrácia nem feltétlenül kései gondolat s nem feltétlenül a már meglévő izraelita királyság történetéből leszűrt keserű tanulságok teológiai reakciója. Az a régi történet, amelyben Gedeon elhárítja magától a királyi méltóságot (Bir 8:22—23), már arra mutat, hogy az Isten-királyság gondolata megvolt régebben is, ha az analógiát nem is magának Izraelnek az államformája szolgáltatta. Ha pedig az Ósz. ritkán nevezi Istent királynak, annak külön oka van: a Melek, Molok, Milkóm kánaáni isten-nevek rossz hangzása.

A theokrácia és a földi királyság ellentéténel azonban jelentkezik egy sajátos kompromisszum, amit már a Saul királlyá választásának a története úgy fejez ki, hogy bár Jahve és prófétája, Sámuel, elvileg ellenzi a királyságot, mégis elfogadja a nép óhaját s hozzájárul a királyválasztáshoz. A Dávidra vonatkozó hagyományok pedig már egyenesen azt a gondolatot tükrözik, hogy Jahve kegyelemben fogadta a királyságot és a dávidi dinasztiát, mégpedig valóságos szövetség formájában. E szövetségre nézve a Nátán-próféciánál (2 Sám 7:8—16) akár ismét elvégezhetnénk azt a formai elemzést, amelyről az előzőekben szó volt s megtalálhatnánk ugyanazon forma-elemeket, amelyek az ókeleti szövetség-okmányok jellemzői. A Dáviddal kötött szövetséget azután az Ósz. úgy tartja számon, mint „örök szövetséget” (2 Sám 23:5, Zsolt 89:4—5, Jer 33:20—22), amely beleilleszkedik Isten üdvtervébe, az eljövendő dávidi Messiásra való tekintettel (Jer 30:9, Ez 34:23, stb.).

A dávidi szövetség ezzel tulajdonképpen a sikemi amfikcionikus szövetség helyébe lépett s tipikus példáját mutatja annak, hogy az Ósz. hosszú története során egyes társadalmi formák és institúciók változásával Isten hajlandó volt összhangba hozni szövetséges jószándékát s nem állt meg a fejlődés valamely fokáéhoz kapcsolódó törvényes me-revségben. Nem is az Isten jószándékán múlt, hogy a királyság nem tudott megfelelni mindenkori a szövetség rendjének s olykor a Jahve szövetségé-

hez való hűség csak másodrendű vagy elhanyagolható dolog lett az egyéni hatalmi ambíciók, vagy az ide-oda kapkodó politikai számítások mellett.

5. Ezékiel a hűtlen pásztorokról szóló próféciájában úgy jellemezte Izrael királyait és vezető embereit, hogy azok „önmagukat legetették”, a nyáját, népüket a saját gazdagodásuk prédájának tekintették (Ez 34:2 skv). A Nábót szövegeinek jól ismert története (1 Kir 21 r.) tökéletes illusztrációja ennek a gondolatnak. Magától értetődik, hogy a felülről jövő példa ragadós. A királyság korában kialakult osztálytársadalomban ugyanaz ment végbe, mint a többi népek körében a társadalom-alakulás megfelelő fokán. Megkezdődött a földet földhöz, házat házhoz ragasztás (És 5:8), a hamis úton való gazdagodás, a gyámoltalanok kihasználása, a nincstelének rabszolgasorsba taszítása. — De bár mindez lehetett általános társadalomtörténeti jelenség, a szövetség szemszögéből nézve, a választott nép körében ismét a szövetség megrontása volt. A tizparancsolatnak az emberszeretetről szóló törvényeiben ismételt fordul elő ez a szó, hogy „felebarát”, ami elsősorban az Izrael népe közösségéhez tartozó embereket, honfitársakat, hitestvéreket jelentett. A szövetség elkötelezésébe a tizparancsolat alaptörvénye szerint beletartozott a felebaráti egyenlőség is, az a sokszor hangoztatott tétel, hogy ne legyen szűkölködő szegény a gazdagok mellett, a honfitárs ne legyen rabszolgasorsra kárthatva. — A prófétai hirdetés leleplezte a szociális igazságtalanságokat, a törvény, különösen a deuteronomista törvényadás pedig megpróbálta fölvenni a harcot ellenük. Valamennyi ilyen jellegű törvény legfőbb foglalatja lett volna a szombat-év és a jubileumi év intézménye (Deut 15 r, v. ö. Lev 25 r.), a föld újra felosztásával, a zálog és a rabszolga felszabadításával, ami a nagyobb mérvű vagyoni eltolódást és az osztályok közti ellentét kiéleződését lett volna hivatva kiküszöbölni. Nem tudjuk, hogy a való életben mennyire érvényesültek ezek a törvények. Mindenesetre jellemző az a történet, ami Jeremiás egyik próféciájában elevenedik meg előttünk: Jeruzsálem ostroma idején a megrágt nép, Isten jótetszését keresve, végrehajtotta a szombat-évben kötelező felszabadítást, de mikor az ostromló babilóniak váratlanul elvonultak a város alól, azonnal visszakenyészítették a felszabadított rabszolgákat. (Jer 34:8 skv.) Hóseás jellemezte találon honfitársainak ezt a jól ismert lelkületét: Hűségetek olyan, mint a reggeli felhő és mint a korán elszálló harmat (Hós 6:4).

Vallási, erkölcsi és szociális bűnök rontották hát meg a Jahvéval kötött szövetséget azon a földön, amelyet az Úr a maga szent osztályrészenek tartott s amelyet a szövetség-szegés „tisztátalanná tett” (Jer 2:7), felidézvén az „átkozott a föld temiattad” ítéletnek egy konkrét példáját. — A krízis szó azonban nemcsak válságot, hanem ítéletet is jelent. A szövetség megrontása maga után vonta nemcsak a prófétai fenyegetést, hanem a valóságos történeti ítéletet is. Nem szükség bővebben beszélni róla, ezek a számok: Kr. e. 722, 587 eleget mondanak.

Mindezek áttekintése után két rövid megjegyzést kell még ideiktatnunk. Egyikkel azt a pesszimizmust szeretnénk feloldani, ami keletkezhetik bennünk, ha látjuk a nagyszerű kezdet és célkitűzés után következő sok botladozást, engedetlen-séget és ítéletet. Nem szabad elfelednünk, hogy Izrael hűtlensége ellenére is Isten hú maradt —

elsősorban önmagához és megváltó szándékához, amelynek előkészítésére szerzette a szövetséget is Izráellel. És ezt a megváltó szándékot engedetlen-ség ellenére is végrehajtotta, sőt benne az új szövetség lehetőségét is megadta. — A másik megjegyzéssel pedig egy elhamarkodott ítélezéstől szeretnénk óvni a sok hűtlenséget elkövetett Izráel fölött. Az ítélet nem ránk tartozik, Róm 11:17 skv. olvasása pedig józanságra és alázatra int. Ellenben a szövetség története, különösen is annak kríziseiben, elsősorban tükörrül kínálkozik élénk, hogy benne magunkat is lássuk és okuljunk, hiszen ezek is a mi tanulságunkra irattak meg. (Róm 15:4.)<sup>16</sup>

Dr. Tóth Kálmán

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Ez a tanulmány a mátraházai ószövetségi szak-tanfolyamon (1963. szept. 2—6.) elhangzott két előadás összevont átdolgozása.

<sup>2</sup> Galling K.: Die Erwählungstraditionen Israels. Giessen, 1928.

<sup>3</sup> Vö. Noth M.: Überlieferungsgeschichtliche Studien. Halle, 1943. — von Rad G.: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs. Stuttgart, 1938.

<sup>4</sup> Noth elemzése szerint a Pentateuchos öt nagyobb hagyománykört ölel fel: Kivezetés Egyiptomból, bevezetés Kánaánba, a pátriarcháknak szóló ígéretek, vezetés a pusztában, a Sinai hegyi kijelentés. Ezekon kívül még 11 kisebb témát sorol fel, amelyek kiegészítették a fenti hagyomány-anyagot. (Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs. Stuttgart, 1948.)

<sup>5</sup> Noth M.: Geschichte Israels. Göttingen, 1950. — Vö. legutóbb Herrmann S. cikkével: Das Werden

Israels. Theol. Literaturzeitung, 1962. évf. 561. skv. sp. <sup>6</sup> Vö. Alt A.: Die Landnahme der Israeliten in Palästina. Leipzig, 1925. — Noth M.: Geschichte Israels. 58 skv. o.

<sup>7</sup> Vö. Tóth K.: A próféták és a történelem. Pápa, 1944. 22—23. o.

<sup>8</sup> Buber M.: Het geloof van Israel. (De godsdiensten der wereld. Amsterdam, 1956. 3. kiad. II. köt. 161—300 o.) 170. o.

<sup>9</sup> Kraus H. J.: Gottesdienst in Israel. München, 1962. 2. kiad. 24 skv. o. — von Rad G.: Theologie des Alten Testaments. München, 1962. I. köt. (4. kiad.) 206. o.

<sup>10</sup> de Vaux R.: Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. Leipzig, 1960.

<sup>11</sup> Alt A. ismert alapvető tanulmányán kívül (Der Gott der Väter. Kleine Schriften I. köt. München, 1953.) 1. legutóbb Eissfeldt O. tanulmányát: Jahwe, der Gott der Väter. Theol. Literaturzeitung, 1963. évf. 481 skv. sp.

<sup>12</sup> Lásd Pákozdy L.: Miről és hogyan tesz bizony-ságot az Ószövetség? Theol. Szemle 1963. évf. 257 skv. o. és a hozzáfűzött 4. sz. jegyzetben közölt irodalmat.

<sup>13</sup> I. m. 259—262. o.

<sup>14</sup> Baltzer K.: Das Bundesformular. Neukirchen, 1960. 91. o.

<sup>15</sup> Oiv. von Rad idézett ÓT.-i teológiájának I. köt. 28 skv. oldalán a „Die Krisis durch die Landnahme” és „Die Krisis durch die Staatenbildung” c. fejezeteket.

<sup>16</sup> Mindkét előadáshoz (vö. 1. jegyz.) hozzátartozott a gyakorlati tanulságok számbavétele, aminek az idekapcsolása e cikket túlhosszúvá tenné. Ezt a számbavételt azonban egy kis őszinteséggel mindenki elvégezheti.

## Teológia és filozófia

— D. Dr. Pröhle Károly leveleiből —

Régi, szinte örök kérdés ennek a két tudományának a vitája. Most se azért írtam ide ezt a címet, mintha a problémát meg akar-nám oldani. Inkább egy kiváló és tiszteletre méltó szellem emlékezetének szeretnék hódolni vele.

D. Dr. Pröhle Károllyal, a múlt évben, életének 86. évében elhunyt teológiai profesz-szorral az utóbbi években szíves baráti levelezésben állottam, s levelei közt nem egy olyan akad, amely túlmeleg az egyszerű baráti beszélgetés körén és nagy elvi kérdéseket érint. Azt hiszem, érdemes ezek közül valamit az öt ismerő és tisztelő nagyobb közönség elé tárni. Ezért választottam ki két levelét, amelyekben a címül írt témáról elmélkedik. Hiszem, hogy e két szemelvényt tanulsággal olvashatjuk, mert éles vonásokkal rajzolódik élénk belőlük „A hit világa” írójának melegszívű emberi és élő hitű, rokonszenves arculata. Szolgálja ez a közlés is a boldogult professzor emlékezetét!

Halasy Nagy József  
1955. július 28.

„...megfordítom a teológus keblének irányított dárdát és azt mondom, hogy a filozófia van tragikusan kétes helyzetben, mert az emberi gondolkodás — egzisztenciálisan az ember — autonómiaja valójában nem egyéb, mint a próton pseydos, az eritis sicut Deus újkori változata s így merő illúzió. Az ember saját mivoltát hami-

sítja meg, ha tagadja teremtmény voltát és hogy mint teremtmény nem maga mondja meg önmagának, micsoda az ember és mi a rendeltetése, mely életének értelmet ad — hanem a Teremtő mondja meg neki: az Élő Isten... Az emberi lét problémája, tehát a filozófia tulajdonképpeni problémája megoldhatatlan a Deus dixit nélkül. Ennek pedig csak az en archê én ho logos és ho logos sarx egeneto ad végleges pozitív tartalmat. A filozófia véleményem szerint csak mint az ember egzisztenciális önkritikája, vagy legszimpatikusabb formájában mint etikai idealizmus tölthet be ideiglenes, átmeneti feladatot, míg odáig nem fejlődik, hogy végső önmegtágadással elfogadja a Deus dixit-et. Ezen a vonalon oldódik meg a hit és a tudás, a teológia és a filozófia viszonyproblémája. Albert Schweitzer, mint nemrég olvastam valahol, az etikai vonalon keresi a hit és a tudás problémájának megoldását. Nála ez nyilván a gyakorlati ész Kant-féle primátusának telítése vérrel és léttel. Mikor ezeket a kérdéseket tárgyaltam tanítványaim előtt, legjobb szerettem abban az Emanuel Geibel-féle epigrammában összefoglalni gondolataimat: „Studiere nur und raste nie, — du kommst nicht weit mit deinen Schüssen, — das ist das Ende der Philosophie, zu wissen, dass wir glauben müssen”. (De hozzátettem: „Ende” nem abrupt vég, hanem telos célkitűzés, teljesedett cél értelmében; a filozófia útját előbb végig kell járni, és érdemes is elejétől végigjárni.)

...A biblicumot külön lapon hagyva, Augusti-

nus, Luther, Pascal és Kierkegaard példáin szerettem volna feltárni az emberi léleknek az élő Istennel való tusakodását, melyben az ember csak akkor győz, ha engedi magát legyőzteni az élő Isten abszolút fölényes valóságától s így ennek válik kétségbevonhatatlanul hiteles tanújává. ... Én az említetteket tartom a keresztyénség történetében az élő Isten legnagyobb tanúinak, már csak azért is, mert ők azok, akik ma is legközvetlenebb bepillantást engednek lelkük mélyébe. A legnagyobbakkal foglalkozás bőven kipótól sok-sok másért."

*1958 májusában régi barátságunk címén egy, az erkölcsi életről írott, s ma is kéziratban heverő munkám elolvasására kértem meg. A kórral-bajjal küzdő öreg embernek ez nem volt könnyű feladat, de ő keményen nekifeküdt és 1958. június 27—28-án hosszú levélben számolt be nekem olvasás közben szerzett benyomásairól. Ebből a levélből közlöm a következő részeket, mivel — úgy hiszem — tartalmuk messze túlhaladja a pusztán nekem szóló keretet: a mély hitből élő teológus vallomása rejlik benne, amelynek ismerete másoknak is tanulságos lehet. Ime a levél nagyobb fele!*

„...fontosabb volt számomra a mű tartalmának, értelmének, szellemi jelentőségének helyes megértése és méltatása. Erre becsületes jóakarattal törekedtem. De itt mindjárt kitűnik az is, hogy számomra itt nem csupán a tárgy feldolgozásának stílusáról, a gondolatmenet szerkesztésének felépítéséről, a feldolgozott ismeretanyag szokatlan bőségéről van szó, hanem — legalább in theoreticis — világnézeti elvi különbségről, melyben mindegyikünk részéről az egyéni meggyőződés formájában ütközik ki a filozófia és a teológia viszonyának ősi problémája. Ha nem volnánk „jure sodalicii” összekötve, azt is lehetne mondani: mi köze a krisztusi megváltás alapján álló teológusnak egy olyan műhöz, mely kifejezetten az autonóm erkölcsiségnek, tehát az önmegváltásnak elvi alapján áll?! De én sokkal inkább tartom jussomat baráti szövetségünkhöz, semhogy ilyen elutasító álláspontra tudnék helyezkedni, nem szólva arról, hogy ilyen szűkkeblű állásfoglalás tárgyilag sem illenék a fennforgó adottságokra. Úgyüket ebben a stádiumban nem lehet valami kész formulával elintézni.

Hadd mondjam meg először azt, hogy hosszú szakaszokon végig, mindenütt, ahol a keresztyénség nem volt közvetlenül érintve, igen messzemenő élénk helyesléssel kísértem fejtegetéseidet. Örömet, köszönettel vallom meg azt is, hogy sokat tanultam művednek azon részeiből, amelyek a tárgyra vonatkozó forrás- és irodalomismeretnek az enyémet meghaladó mértékéről tanúskodnak. — Végül természetes, hogy a keresztyénség és annak egyes jelenségei iránt szimpatikus észrevételeid viszont-szimptáival találkoztak.

Mindez így van s azért az olvasás nehézségei ellenére örülök, hogy műved kéziratának önkéntes megküldésével elolvasására módot adtál. Az elvi differenciák persze így is fennmaradnak, legalább is az elméleti síkon. Ebben az irányban több észrevételem volna, mely bő anyagot szolgáltatna személyes megbeszéléshez. Erre sajnos nincs módunk, még reményünk is alig lehet. Leírni pedig ugyancsak nehéz tárgyilag is, meg azért is, mire a gondolat, a szó a lélek tűzhelyéből a toll hegyére és a papírosra kerül, többé-

kevésbé kihül és lesz belőle holt betű, mely félreérthető és félremagyarázható. És mégis úgy érzem, hogy a tiszta evangéliumi keresztyénség igazáért nem hallgathatók el legalább néhány észrevételt. Eközben tudom, hogy számodra nem mondok lényegesen újat, aminthogy a Te munkád sem volt számomra tartalmilag vadonatúj — hiszen szerencsére (nekem legalább) nem tegnap óta ismerjük egymást és egymás dolgait. Ez biztosít afelől, hogy amit bona fide leírok, az bona fide megértésre is fog találni.

Első, nagyrészt a többire nézve is irányadó megjegyzésem az, hogy az ész, az emberi szellem, a humán erkölcs autonómiája elvének következetes fenntartása szükségképpen lehetetlenné teszi a keresztyénségnek a saját belső feltételeiből, nevezetesen a krisztusi megváltás középpontjából való megértését és méltatását. Itt egy anti-dogma akadályozza a lényegszerinti valóságmegismerést.

A keresztyén christocentrizmus alapvető belső feltétele az élő Isten valóságának elismerése, a theocentrizmus, ami azt jelenti, hogy Isten nem csupán az észokokkal úgy-ahogy mesterségesen alátámasztott filozófiai világnézeti fogalom, mely az autonóm ész (következetlen) engedélyével függő (akár éppen az emberi ethicumtól függő — Kant!) helyzetet foglal el valahol a gondolatvilágunk szerkezetében, hanem abszolút személyes valóság, aki feltétlenül rendelkezik velünk, mint mindenható teremtőnk és urunk. A theocentrikus hit és az emberi szellem autonómiájának állítása között kiegyenlíthetetlen ellentét áll fenn. Az egyik szükségképpen tagadja és kizárja a másikat. A hívő keresztyénre nézve a theocentrizmus magától értetődő *theonomiát* is jelent. Az abszolút jóakarattal, vagy ami ugyanazt jelenti, a *szereket* világfölötti személyes hatalom (a szeretet mindig személyes és szíve ösztönszerűen megszemélyesíti személytelen tárgyait is — pl. az assisi Nagygyermek, vagy a Kis-pejlovam, a Sajó kutyám, a tyúkombúkom, a csikóbőrös kulacsocskám). Ez határozza meg az egész emberiségre nézve érvényes, kötelező normáját annak, hogy mi jó és mi rossz.

*Ettől* a hatalomtól, vagy a benne való hittől nem kell félni sem az ember szabadságát, sem az emberi ész egészséges értékelését.

Jézus azt mondja: „Ha megmaradtok az én beszédemben, valóban az én tanítványaim vagytok és megismeritek az igazságot és az igazság szabadokká tesz titeket”. „Akit a Fiú megszabadít, az igazán szabad” Ján 8:32, 33, 36; Pál: „Ahol az Úrnak lelke van, ott a szabadság” 2 Kor 3:17. Ebben a csodálatos szabadságban ellentmondás nélkül és elválaszthatatlanul az egyik irányban a teljes kötöttség, a másikban a teljes szabadság, mert a szabadság a belső kötöttségből meríti a maga erejét. Ama et fac quod vis. Deum servire summa libertas. (Aug.) Luther hatalmas zöngeménye „Von der Freiheit eines Christenmenschen”. Azért a Krisztushívő igen nyugodtan, és szívenkezés nélkül tudja elviselni a „heteronomia” vádját.

No és ad vocem: ész, ennek a helyes értékelését sem kell félni az evangéliumi keresztyénségtől, sőt a valóság az, hogy az emberi ész csak a keresztyén igazság gondolatösszefüggésében kapja meg valóban megillető és méltó helyét mint Istennek egyik legbecsesebb adománya. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a hit emberének vagy az egyháznak aggodalmaskodó vagy gyanakvó

szemmel kellene néznie azt a munkát, melyet hitetlennek ismert tudósok végeznek a természet- és embermegismerés ún. exakt területein ezeknek megfelelő módszerekkel. Ezeket a területeken hívő és hitetlen tudósok egyenlő rangban, egyenlő sikerlehetőséggel, és (legalább protestáns felfogás szerint) egyenlő szabadsággal dolgoznak együtt és az exakt tudományoknak éppen a mi korunkban szinte csodálatos fényes eredményeire elég ezzel az egy szóval utalni. De hogyan áll az az autonóm ész ott, ahol az emberi lét, az élet végső nagy kérdéseiről van szó? Ezekre a kérdésekre nézve az egymással szemközt álló filozófiai felfogások, irányzatok mind feltételezik az ész autonómiáját, de a jellegzetes főirányzatok sem egymást megcáfolni, sem eklektikusan egymással kiegyezni nem képesek, mert az eklekticizmus sokszínű színtelenségén mindig felülkerekedik az alapirányzatok erőteljes egyoldalúsága és jellegzetessége. Ez pedig azt mutatja, hogy az autonóm emberi ész nem tud feleletet adni arra a kérdésre: mi csoda az ember? mi az igazi létvalósága? mi az életének célja és rendeltetése? Ez az ész tragédiája. Ez azt mutatja, hogy az ember lényének és rendeltetésének legbensőbb titka túl van az emberi lét tapasztalati adottságainak síkján és vertikálisan az Alkotóra utal. Az ember saját lényének ama titkát csak *sejti*, amikor megérzi, hogy semmiben ezen a világon nem talál nyugalmat. De *tudásként* csak a Teremtő tudja azt a titkot és csak Ő világosíthatja fel efelől az embert, az emberi eszt. Ezt meg is teszi kinyilatkoztatott Igéjében. Akik ezt a felvilágosítást, az igazság lelkenek világosságát el- és befogadják, azok lehettek nagyon egyszerű emberek, bétszaidai halászok, de voltak olyanok is, akik egyéb tulajdonságaik mellett már észtehetségükkel is tündökölnék az emberiség szellemi horizontján, mint Pál apostol, Augustinus, Aquinoi Tamás, Pascal stb., s a teológia története is tanúskodik arról, hogy újra meg újra akadtak hívő teológusok, akik autoritatív módon tudtak hozzászólni a filozófia, a világi tudományok és az emberi életrendezés fontos kérdéseihöz. Gondolom, éppen egyik pécsi előadásom során fejeztem ki ezt úgy, hogy mi teológusok sem hordjuk fejünket a hónunk alatt. Azért nemcsak a magam, hanem branchem nevében is szólok, amikor azt mondom, hogy nem vagyok hajlandó magamra venni azt a szégyeninget, amelyet *Goethe* mester keze szőtt az ész és a tudomány megvetőinek: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft...”

Főntebb szorosan összefoglaltam a theocentrizmust a christocentrizmussal. Az autonómiára igényt tartó ész kénytelen ennek az összefoglalásnak is ellentmondani, de ezzel megint lehetetlenné teszi a maga számára a keresztyénségnek lényeg szerinti megismerését. Az evangéliumok (nem csupán a negyedik!) alapján nem lehet kétség az iránt, hogy Jézus maga határozottan igényt tartott Isten-fiói, messiási, világmegváltói küldetésének és méltóságának elismerésére. Erről tett csodálatos fenséggel esküerejű bizonyosságot a főpapi tanács előtt és ez volt a hitelenségében elvakult főpapi tanács által kimondott halálos ítéletnek döntő oka. Húsvét és pünkösd új — kinyilatkoztatási — csodája volt, hogy Jézus tanítványai és hívei a kereszthalál ellenére, sőt ezt megváltói művébe foglalva imádatos alázattal hajoltak meg Jézus Isten-fiói, megváltói igénye és méltósága előtt s kezdettől fogva erre a hitre és ennek a hitnek a terjesztésére tették föl életü-

ket. Ez volt a keresztyénség elindulása világtörténelmi útjára. A többi, ami később hozzátapadt vagy beleelegyedett, az mind nem az eredeti tiszta lényeg tartozéka. Aki ezt a Krisztushit elveti, az kénytelen valamiképp a főpapi tanács ítéletének igazat adni s a keresztyénséget egész történelmi, lelki és hatóképességével együtt egy názáreti zsidó ifjú hallatlan, végzetes, szkizofréniás képződésére, egy örült illúzióra visszavezetni.

A christocentrikus tájékozódás hiányában leli magyarázatát az a tudományos teológia terén már rég meghaladott, de még mindig kísértő felfogás is, amely szerint a keresztyénség a zsidó prófétizmus, a hellenizmus és a keleti misztériumvallások sajátos találkozásából alakult szinkretisztikus vallás. Az iránt nem lehet kétség, hogy — bármiképp ítéljük is az újszövetségi iratok egyes közleményeinek vagy adatainak történelmi hitelessége felől — ezek az iratok egészükben véve megbízható, hiteles képét adják az apostoli keresztyénségnek. Így valóban nem nehéz felismerni azt, hogy a zsidóságtól és a pogányságtól egyaránt üldözött apostoli keresztyénségnek már ebből a helyzetéből kifolyóan, de már egész centrális beállítottságánál fogva is, rendkívül éleslátású érzéke volt mind a zsidóságnak, mind a pogányságnak nemcsak durva tévedései, hanem a lélek bensejében rejtőző legfinomabb elhajlásai iránt is. Az említett vallástörténelmi elemekből épp úgy nem lehetett apostoli keresztyénség, mint ahogy a középkori alkimisták titkos elemeinek „összeházasításából” nem született színarany. Szinkretizmusról, ha már ezt a szót használni akarjuk, a keresztyénség területén csak ott és akkor lehetett szó, ahol és amikor a keresztyénség, az egyház a római és a bizánci szellem hatása alatt katolizálódott. De az evangéliumi reformációnak éppen a keresztyénségnek eztől a zsidós és pogányos elemektől való megtisztítása és eredeti tiszta forrásához való visszavezetése volt a célja...

Volnának még egyéb megjegyzéseim is, pl. az értékelmélet korlátairól — de legyen ezzel elég, ez is már sokszorosan felülmúlja a levelek szokott terjedelmét, próbára téve türelmedet. Hogy ilyen terjedelemben írtam, tekintsd ebben, kérlek, mindenekelőtt műved és személyed őszinte, komoly megbecsülésének jelét. Jó lélekkel mondhatom, hogy teljesen távol állott tőlem minden hiú fölényeskedés vagy bántó szándék. Én úgy képelem: együtt haladunk az *igazságkeresés* útján és eközben beszélgetünk, mint jóbarátok. Bizalmas beszélgetésünket olykor mély hallgatás és dörmögésszerű monológ szakítja meg. Tekintsd ezt az egész levelet ilyen dörmögésszerű monológoknak — a tárgyi komolyság sérelme nélkül. Amici sumus, sed amorum maxima amica veritas. Ez kizár minden apprehenziót — persze először is minden sértő szándékot.

Talán meglep, hogy magamat is az igazságkeresők közé számítom. Rám nézve ez egészen magától értetődik, nemcsak azért, mert a keresztyén igazság gondolatvilága olyan gazdag, hogy egy hosszú élet sem elég annak teljes áttekintéséhez — benne mindig új meg új gyöngyszemeket, kapcsolatok lehet felfedezni —, hanem azért is, amit egy néhai greifswaldi tanárom (H. *Cremør*) így fejezett ki: „Der Christ bleibt immer unterhalb seines Prinzips”. A keresztyén igazság, mint életelv, oly magasan áll fölöttünk, hogy gyarlóságaink, bűneink miatt, melyek tisztánlátásunkat is mindig zavarják, újra meg újra keresnünk kell,



hogy hozzá igazodjunk. Ha Pál apostol alázasan vallja: „Nem mintha már elértem volna a célt, avagy immár tökéletes volnék, hanem *igyekezem*...” (Fil 3:12), mi hogy lehetnénk előbbre nála? Még nem vagyunk célnál, csak az úton vagyunk. Meggyőződésem szerint ennek az útnak a lelki vonalán sokkal közelebb vagyunk egymáshoz, mintsem *in theoreticis*, az elméleti vitában rögzített nyilatkozatainkból következtetni lehetne.

Én megvallom, minél inkább közeledem a pálya végéhez, annál világosabbá válik előttem, hogy *in statu moriendi* nem segíthet rajtunk saját eszünk és tudományunk semmiféle vívmánya, műve, alkotása, sem a világ szemében elért bármi nagy érdemünk, csak *egy* marad számunkra, a mindent, még a latornak is mindent megbocsátani kész isteni kegyelemre hagyatkozni. *Kopernikus* sem kért a maga számára többet. Ez éppen elég.”

## Újabb vita a keresztségről

Bizonyára még sokónk emlékezetében ott él az a teológiai vita, amely a negyvenes években folyt *Barth* és *Cullmann* között a gyermekkeresztség, pontosabban a csecsemőkeresztség kérdésében. *Barth* Károly vitairatáról (Die kirchliche Lehre von der Taufe, Theologische Studien 14. Zürich 1943) maga az ellenfél, *Cullmann* ismeri el, hogy ez a legalaposabb tanulmány, amit eddig az egyháztörténet folyamán a gyermekkeresztség ellen írtak (Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 12. Zürich 1948). A vitában a gyermekkeresztséget védelmező *Cullmann* szintén olyan művel lepte meg a tudományos teológia világát, amely szintén a teológiatörténet legalaposabb tanulmányának mondható a gyermekkeresztség védelmében (*Cullmann* könyvének ismertetését l. *Pákozdy* László Mártontól. a Theol. Szemle 1948 1. sz. 60–62. lapjain. Az egész vitát l. *Sarkadi Nagy* Pál: „A hit és a keresztség viszonya a Bart—Cullmann vitában.” Ref. Gyűlékezet 1950 június 471 kk). *Cullmann* nemcsak védelmezi a gyermekkeresztséget és új szempontokat, új problémákat vet fel, mint az ilyen viták alkalmával történni szokott, hanem ellenállhatatlan teológiai és történelmi érveléssel teológiailag megoldja a gyermekkeresztség kérdését. *Hogy van-e szilárd újszövetségi alapja a gyermekkeresztségnek, erre a kérdésre Cullmann műve után csak egyértelmű igennel felelhet a bibliai reformátori alapokon álló teológus.* Ez a kérdés tehát lezártnak tekinthető a protestáns teológiában.

Az új vita nem is a gyermekkeresztség lehetőségéről folyik, hanem arról, hogy vajon *ténylegesen gyakorolta-e a gyermekkeresztséget a legrégebb keresztyénség?*

*Joachim Jeremias*, göttingeni újszövetséges professzor a Jézus példázataiból és az úrvacsora szerzetési ígéről írt, klasszikussá lett tanulmányok szerzője, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (Göttingen 1958) c. művében a tőle megszokott alaposággal kutatva a kérdést (csak az ókori forrásanyag felsorolása 12 lapot ölel fel), arra a végső megállapításra jut, hogy a legrégebb keresztyénség kezdettől fogva (kivéve az első 30 esztendő, kb. Kr. u. 70-nel bezárólag) mindig magától értetődően részesítette a keresztség sákramentumában az újszülött gyermekeket is.

*Jeremias* kutatásainak eredménye általános egyetértésre talált, amíg *Kurt Aland*, az őskeresztyénség problémáinak ma élő kutatói között legismertebb tudós, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Theologische Existenz heute. 86. München 1961.) arra a következtetésre nem jut, hogy a ránk maradt források alapján

nem mutatható ki, hogy az egyház történetének első két századában megkeresztelte-e a csecsemőket. *Aland* ezt a negatív eredményt úgy értelmezi, hogy az első két században az egyházban csak a felnőttkeresztség volt gyakorlatban. — *Alandnak* ettől a megállapítástól függetlenül az a véleménye, hogy a gyermekkeresztség újszövetségi alapon feltétlenül jogosult. Tehát a *Cullmann* tanulmányának eredményei mögé már nem lehet visszamenni.

*Jeremias Aland* vitairatára újabb alapos tanulmánnyal válaszolt (*Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe.* Theologische Existenz heute 101. München 1962.), amelyben nemcsak megvédelmezi előbbi eredményeit, hanem helyesbíti azt az állítását, hogy a keresztyén egyház történetének első évtizedeiben nem keresztelték meg a gyermekeket.

Mielőtt behatóbban megvizsgálánk a *Jeremias—Aland* vita tételeit, szenteljünk néhány sort a probléma történetének a modern protestáns teológiában.

A 19. század végén és a 20. század első évtizedeiben a kérdésben kialakult egyöntetű véleményt *Harnack* így foglalja össze: „Ettől az időtől (3. század) kezdődik a gyermekkeresztség praxisa, legalábbis korábban nem bizonyíthatjuk kétség nélkül” (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. kiad. 1924. I. 399). *Harnack* ebből a tényből arra a negatív következtetésre jut: „ab initio sic non erat”. De nemcsak a liberálisnak bélyegzett *Harnack*, hanem maga a liberálisizmus vádjával nem illethető *Paul Feine* is hasonlóan vélekedik: „A gyermekkeresztség gyakorlata az apostoli és az apostolok utáni korban nem mutatható ki...” (*Realencyklopedie für protestantische Kirche und Theologie.* 3. kiad. 1907. XIX. 403).

A húszas évek végén ez az egyöntetű vélemény *Leipoldt* (*Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, Leipzig 1928), *Oepke* (*Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe, Ihmels-Festschrift*, Leipzig 1928; *Urchristentum und Kindertaufe* ZNW 29. 1930 81–111; *bapto, Kittel*: *Theologisches Wörterbuch* I. 527–544), majd *Stauffer* kutatásai nyomán (RGG 2. kiad. V. „Taufe”) fellazul és a nézetek abba az irányba tolódnak el, hogy a keresztyénség kezdet-kezdetétől fogva gyakorolta a gyermekkeresztséget. Kérdés, hogy *Jeremias* könyve a keresztség történetéről az első négy keresztyén évszázadban a fent jelzett teológiatörténelmi epizódok végét, az előbbinek visszatérését vagy kutatásainak maradandó eredményét jelzi?

*Jeremias* első tanulmányának tételei a következők: (rövidítsük tanulmányait időrendben értve: *Jeremias* I. II. jelzéssel)

1. Az *Újszövetségben a felnőtt megtértek kereszttelésének problémája áll a kérdés középpont-*

jában, mert ezek belépése készíti az egyházat teológiai munkálkodásra a keresztség ügyében. A gyermekek mintegy rejtve és észrevétlenek maradnak a család ölében.

2. A pogányokból keresztyénné lett család gyermekeit megkereszteli az ősegyház. A holos ho oikos, pas ho oikos, a hoi autou hapantes azt jelentik, hogy a háznép egyetlen tagja sincs kizárva (1 Kor 1:16, Csel 16:5, 16:33, 18:8 stb.). Mivel nem valószínű, hogy Kornélius, Lydia, Krispos és Stephanos házanépéhez nagyobb rabszolgacsapat tartozott, az „egész háznép” formula mindenekelőtt a feleségre és a gyermekekre vonatkozott. Ennek a bebizonyítását már előzőleg minden kétséget kizáróan Stauffer elvégezte („Zur Kindertaufe in der Urkirche” Deutsches Pfarrerblatt, Essen 1949. 152—154), amikor ószövetségi példákon szemlélteti, hogy az ún. „oikos” formula mindenekelőtt a gyermekekre vonatkozott (1 Sám 22:16, Gen 45:18 stb.). Az áttért családok gyermekeinek a megkeresztelése a prozelita szokásnak megfelelően történt, ahol a fiúgyermeket körülmetélték, a leánygyermeket bemeztették.

3. A keresztyén családokból született kisgyermekeket Jeremias (I) szerint nem keresztelték meg. Jeremias ezt a tételét az 1 Kor 7:14-re alapítja, amely szerint a keresztyén szülőktől (vagy legalább is ha az egyik szülő keresztyén) származó gyermekek „tiszták” és „szentek”. Ez a helyzet a pogánykeresztyének között. A zsidókeresztyének pedig körülmetélik gyermekeiket és nem keresztelik. Kr. u. 55-ben Jeruzsálemben ui. még ez a szokás Csel 21:21 szerint.

4. Jeremias (I) „e silentio” argumentumból következtet, hogy a gyermekkeresztség elhagyásáról a keresztyén szülők esetében is eltér az egyház. Ezt Jeremias főleg Mk 10:13—16 par. helyekre alapítja, amelyben szerinte több célzás esik a gyermekkeresztségre. Tehát az evangéliumok ma ismert írott szövegének a keletkezése idején már általános gyakorlattá lett a keresztyén szülők gyermekeinek a megkeresztelése is.

5. A 2., 3. században Keleten Origenes, Nyugaton Hippolytus a koronatanú a gyermekkeresztség kérdésében. Origenes a Lukács evangéliumáról szóló homíliájában (2:22a-hoz 14), a Leviticusról szóló homíliájában (12:2-höz 8:3) és a Római levélhez írt kommentárjában ilyen kifejezéseket használ: pl. a keresztséget „secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis” kiszolgáltatták, vagy „pro hoc et Ecclesiae ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare”. Jeremias (I. 69 kk) ezenkívül felsorakoztatja Smyrnae Polycarpus, Polykrates, Alexandriai Kelemen tudósításait és a mártíraktákat, amelyek szerint az egyházi atyák és mártírok közül sokan bizonyosságot tesznek arról, hogy kora gyermekéüktől szolgálnak Krisztusnak. Nyugaton Hippolytus egyházi rendje a koronatanú, amely részletesen intézkedik a gyermekek kereszteléséről. Jeremias szerint ezek a tanúbizonyosságok, tehát a két koronatanú Origenes és Hippolytus bizonyosságai a 3. század elejéről származnak, de a második századból származó szokásokat tükröznek. Cyprianus (256) már határozottan rendeli, hogy a gyermekeket három- és nyolcnapos koruk között meg kell keresztelni.

6. A 4. században a gyermekkeresztség krízisbe jut. Valószínűleg annak a mágikus értelmezésnek az elterjedése következtében, hogy a keresztség felvételéig elkövetett bűnök automatikusan bocsánatot nyerne a sakramentum felvételének

pillanatában. Feltűnő, hogy ismert keresztyén családok gyermekei, mint pl. Nagy Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, Rufinus stb. felnőtt korukban keresztelkednek meg. Jeremias kimutatja, hogy több, 330 és 369 között született, keresztyén nevelésben részesülő későbbi nagy teológus csak felnőtt korban keresztelkedett meg. Ez a jelenség annál beszédesebb, mert a teológusok hallgatnak róla. A 330 és következő kritikusi években egyedül Asterius szofista az egyetlen, aki a keresztyén szülőktől származott gyermekek megkeresztelését követeli. A 4. sz. 2. és 3. harmadáról nincs patológiai bizonyosság a gyermekkeresztségről. Csak Augustinusnak a Pelagiusszal folytatott vitája után válnak egyöntetűvé a bizonyosságok a gyermekkeresztség gyakorlatáról az egész egyházban.

Aland a 4. századtól visszafelé haladva vizsgálja a forrásokat és azt állítja, hogy Origenes, valamint Hippolytus bizonyosságai csak legfeljebb a 2. század végének a viszonyaira vonatkoztathatók. A sírfeliratok bizonyosságai is innen kezdődnek. Az indirekt, a 2. századból származó bizonyosságokat Jeremias pozitívan, Aland negatívan értékeli. Ez a döntő különbség kettőjük között Aland arra a következtetésre jut, hogy a katechumenátus nagy szerepe a legősibb keresztyénségben és néha több esztendő előkészítés után elnyert keresztség felvételi rendje kizárja a gyermek-, ill. az újszülött-keresztséget.

Alandnak kétségtelenül igaza van abban, hogy nincs direkt bizonyosság a 3. sz. elejéig a gyermekkeresztségről. Abban is igaza van, hogy a katechumenátus rendkívül komolyan vett intézménye rivalizált a gyermekkeresztséggel. Azonban nincs igaza, amikor az 1. és 2. századból származó dokumentumoknak csak a betűjét és nem a szellemét nézi, valamint figyelmen kívül hagyja a valástörténeti környezetet, amely feltétlen Jeremiás magyarázatának kedvez (mint pl. a prozelita keresztség szokásai). Jeremiás (II) válaszában még megalapozottabban védi eredeti tételét, de megszigorítja azokat az általa, hogy 1 Kor 7:14-re alapított tételét, amely szerint a keresztyén szülők kisgyermeküket nem keresztelték meg — visszavonja. A második tanulmány szerint a keresztyén szülők újszülött csecsemőit is kezdettől fogva megkeresztelték.

Biblia-teológiai és egyháztörténeti alapon is csak akkor van értelme a vitának, ha a felek nem dogmatikai pozíciókból, hanem történelmi tényekből indulnak ki — ez az általános vélemény ezeknek a disciplináknak a területén. A Jeremias—Aland-vita bebizonyította, hogy a történelmi tények pusztá ismerete önmagában nem elég (hiszen ebben az esetben mindkét fél ugyanarra a dokumentumra hivatkozva fejt ki egészen elütő álláspontját). A tények és a róluk szóló dokumentumok mellett széles körű szellemtörténeti, jelen esetben vallástörténeti ismeretek szükségesek a történelmi dokumentumok helyes értelmezéséhez. Ebben a tekintetben — véleményem szerint — Jeremias felülmúlja Alandot. Viszont Aland tanulmánya nyomán megtanuljuk, hogy a legrégebb keresztyénség nagyon komolyan vette tagjainak oktatását a keresztyénség elemeire. A hit dolgai ismeretében az első keresztyén nemzedékek magasan felülmúlták a mi nemzedékünket. Ha a keresztséget nem előzi meg a keresztyén nevelés, akkor követnie kell azt. A keresztség nem befejezés, hanem kezdet!

Dr. Kocsis Elemér

## A baranyai unitarizmus a XVII. sz. végén

Az 1569. évi nagyváradi hitvita után megindult unitárius előretörés a Kőrös—Maros-közön és az Alföldön át már 1570 folyamán elérte Baranyát s a reformáció e legradikálisabb irányzata itt a reformátusokkal Laskón, Nagyharsányban és Pécssett folytatott vitatkozások következményeképpen megvetette lábát, majd az 1573 táján Nagykozáron és 1574-ben immár másodízben Nagyharsányban tartott disputák után, eddig megszerzett bázisait megszilárdította, sőt a megye jelentős területeit a református egyháztól el is hódította. Az 1576. évi hercegszöllősi zsinaton elfogadott kánonoskönyv a református egyház védekezésére kényszerült állapotát mutatja/ az 1588. évi pécsi hitvita pedig már az unitarizmus megállapodott és intézményesült életére utal Baranyában.

Hogy az unitarizmus terjeszkedése e tájon közelebbről milyen területeket érintett, erről régi értesülésünk van. Elég e tekintetben Pázmány Péter 1609. évi nyilatkozatára hivatkoznunk: „*Hazugság az, hogy egész Magyarországon nincs senki, aki magát nyilván arianusnak mondaná, és az arianusoknak nincs Magyarországon templomok. Ez azért merő hazugság, mert Pécs és Sziget vidékében sokan nyilván arianusok és a prédikátorok is mind arianusok nagyobb részre. Ezt ha nem hiszed, könnyű végére menned; de én bizonyos vagyok ebben és főemberekkel megbizonyítom, kik az háború időben Pécsbe és Szigetbe laktak.*”<sup>1</sup> Eszerint a Baranyában gyökeret vert unitarizmus behatolt a szomszédos Somogy megye területére és ott is számos református gyülekezetet foglalt el a maga számára.

Egyháztörténetkutatásunk e tárgyat illetően még a múlt század végén sem haladta túl eredményeiben a Pázmány nyilatkozatában foglaltakat s konkrét ismerete alig néhány baranyai unitárius gyülekezetre terjedt ki. A kérdés további vizsgálata azután elakadt. Az újabb idők történetirodalma már számos olyan adattal szolgált, mely felette alkalmas a baranyai unitarizmusra vonatkozó ismereteink kibővítésére. Nyilvánvalóvá lett, hogy jelentős unitárius tömegek tömörültek Baranya megye egyes vidékein és érték meg a török uralom alól való felszabadulást. Ezek segítségével megkíséreljük alábbiakban a megye unitáriusainak területi elhelyezkedését és hódoltságvégi lélekszámát megközelítőleg felvázolni. Vizsgálódásunk alapjául a XVI. és XVII. századi baranyai református egyházkerület területének az a része szolgál, mely annak alsó- és felsőbaranyai egyházmegyéit ölelte fel nagyobb részben Baranya és kisebb részben Somogy megyék területén.

A baranyai unitarizmus felszámolása a török kiverését követően nyomban megindult. Két tényező játszott benne döntő szerepet: az 1687-ben I. Lipót által kinevezett új pécsi püspök, a katonás lelkületű és kíméletlen erélyű Radonay Mátyás, valamint a már hódoltsági időkben is Pécssett tevékenykedett, de most a kedvező fordulattal lefékezhetetlen aktivitásba lendülő jezsuita rend. E két jelentős tényező szoros együttműködésben mindenképp az unitarizmusra vetette magát, mely mint a protestantizmus legbaloldalibb irányzata nemcsak a püspökségben, hanem szembe-tűnően annak székvárosában, Pécssett is türheterlen jelenségként nehezedett az öntudatában mérhetetlenül megerősödött és a kedvező körülmények közt

dinamikusan terjeszkedő katolicizmusra. Sikerült is azt rövid négy esztendő alatt teljesen likvidálni; annyival is inkább, mivel a térítő akciót az e területen akkor illetékes katonai közigazgatás is mindenfelé hathatósan támogatta.

A misszió Pécssett s annak közvetlen környékén kezdődött el. Már 1687-ben sok unitárius tér meg Pécssett, sőt az annak szomszédságában levő községek közül teljes egészében katolizál Arányos, Keszü, Egerág és Pellérd, mely utóbbi Pécs után az unitáriusok legnépesebb gyülekezete volt. Ez öt helyen 1687-ben 686 személyt kereszteltek meg a jezsuiták, köztük négy magasabb és négy alacsonyabb rangú prédikátort is. Az 1688. év a térítés döntő sikerét hozza meg. Teljesen felszámolják az unitarizmust Pécssett, továbbá Málom, Megyer,<sup>2</sup> Varjas, Velény, Szentiván, Babarcszöllős, Monyorósd,<sup>3</sup> Bodony, Rugásd és még más meg nem nevezett községekben. A jezsuiták által katolizált unitáriusok száma ez évben 3506 lélek. Úgy látszik, hogy már e két első év alatt megtörtént az unitáriusok jórészenek a közzölt, valamint egyéb fel nem jegyzett helyeken a római egyházba való beteretése, mert a következő két évben már lényegesen alacsonyabb számú megtérésről történik említés. 1689-ben fejeződik be a misszió Bakonya, Csukma,<sup>4</sup> Szentdienes, Téseny, Baksa, Ocsárd, Szentgál, Bánfa,<sup>5</sup> Sumony, Kistelek, Kissasszonyfa, Izerő,<sup>6</sup> Kisdér, Göröcsöny, Gadány, Zók, Kacsóta, Csütörtökhely,<sup>7</sup> Szilvás, Bosta, Hegyszentmárton, Ózd, Regenye és Ábrahámfa<sup>8</sup> községekben 832 személy megkeresztelésével. A jezsuiták feljegyzéseiben szerepel ez évről még két község: Hirigy és Regemicz eltorzult névvel. Az előbbi alkalmasint Hiricsnek felel meg. Ez esetben az Ormányságban is akadt unitárius falu. A siker azonban itt mulandónak bizonyult, mert a hiricsi unitáriusok a református egyházba olvadtak be. Regemiczet semmiféle meglévő vagy elpusztult községgel nem sikerült azonosítanunk, hacsak nem Regenye értendő alatta. A baranyai unitarizmus teljes felszámolása tulajdonképpen már be is fejeződik 1690-ben 613 fő megkeresztelésével. Vég-eredményében 1687-től 1690-ig a jezsuiták keze alatt 39 megnevezett és több meg nem nevezett községben 5637 unitárius katolizált prédikátorai nagy részével. A felsorolt unitárius községek zöme a Pécsstől délkeletre, délre és délnyugatra húzódó Hegyföldön feküdt és zárt területet alkotott. Később említették még 1697-ből 70, 1698-ból 4, 1699-ből 10, 1700-ból 6, 1701-ből 2, 1702-ből 2, 1713-ből 1, 1715-ből 2, végül 1725-ből és 1726-ből 1—1 megtérő, úgy, hogy a pécsi jezsuiták 1687-től 1726-ig összesen 5736 unitáriust kereszteltek meg.<sup>9</sup>

A jezsuita feljegyzések csak a számadatokban törekedtek pontosságra, a térítések helyét azonban néha nem örökítették meg. Az is megtörtént, hogy unitárius községek tömegével hitvallást cseréltek, így lutheránusnak vallották magukat vagy egyszerűen a Baranya nagy részében honos református egyházba tértek be. Ekként a jezsuita évkönyvek unitárius községekre vonatkozó adatait még az ilyen konfessziócserek is jelentősen gyarapítják.

Így az 1696. évi adóösszeírásban egyes baranyai községek „lutheranus” megjelöléssel szerepelnek. Mivel Baranyában a török hódoltság alatt lutheránus gyülekezetek nem voltak, e megjelölés mö-

gött csak az illető község unitárius vallása húzóhat meg. E feltételezésünk helyességét igazolja, hogy a fent hivatkozott összeírás lutheránusnak jelzett nyolc községe közül négy, nevezetesen Baksa, Keszű, Pellérd és Szentgál a jezsuiták közlése szerint is feltétlenül unitárius volt. Így magától értetődik, hogy a többi négy falu, mely a jezsuita forrásban nem szerepel, éspedig *Büdösfa*, *Kispeterd*, *Tengeri* és *Tésenfa* lutheránussága alatt sem kereshetünk mást, mint unitarizmust.<sup>10</sup> Amint alább majd látni fogjuk, *Büdösfa*<sup>11</sup> és *Kispeterd* unitárius vidéken feküdtek s a veszély közeledtével eleinte a lutheránizmus égisze alatt próbálták megmenteni protestáns életüket, míg végül is céljukat a református hitvallás felvételével érték el. Tengeri lutheránus alakoskodásával sem tudta elkerülni a katolizációt s így unitárius szomszédai sorsában osztoznia kellett. A lutheránusként való szereplés Tésenfánál is az unitarizmus jelenlétére mutat, ami annál feltűnőbb, mivel e községet *Lampe-Ember* XVII. századi egyháznévsora a református gyülekezetek közt említi.<sup>12</sup> Valószínű, hogy mindkét forrásnak igaza van s a hódoltság alatt vegyesen éltek itt unitáriusok és reformátusok.

*Debreceni Ember* Pál egyháztörténetének az 1670-es évekből eredő baranyai egyháznévsora Szigetvár környékén Hobol kivételével egyetlen református gyülekezetet sem ismer, holott e terület a XVIII. század elején református egyházakkal népes.<sup>13</sup> Szigetvár baranyai oldalán nem szerepel abban Nagy- és Kispeterd, Botyka, Becefa, Büdösfa, Szenterszébet, Nagyváty, Kacsóta, alább Katádfa, Dencsháza, Rónádfa, Hernádfa és Magyarmecske, a somogyi oldalon hiányzik belőle Hatvan, Viszló, Homokszentgyörgy, Pata, Poklosi, Apáti, Csertő, Basal, Merenye, Tótszentgyörgy, Molvány, Istvándi, Magyarújfalú, Bürüs, Várd és még több más község. Ennek okát keresve gondolunk arra, hogy a szigetvári erődítmény fenntartásához megkövetelt embertelen szolgáltatások és végnélküli várobot idézhette elő e vidék elnéptelenedését. E sejtelennek azonban ellene mond az a körülmény, hogy a somogyi oldalon egyes falvak egyházi életéről maradtak fenn ez időből szórványos adatok. Így Istvándiból, Patáról a XVII. század közepétől kezdve a református prédikátorok egész sora ismeretes. Merenyéről és Zádorból is fennmaradt ez idő tájról egy-egy református lelkész neve.<sup>14</sup> Tehát még sem volt e vidék néptelen. Önkénytelenül is arra következtetünk, hogy a Pázmány által említett Szigetvár környéki unitárius területtel állunk szemben. Feltevéseinket megerősíti, hogy Szigetvár baranyai térfelén több község unitárius múltja már közismert. Kispeterd és Büdösfa esetével épp az imént találkozunk. Nagypeterd egykori unitárius volta már régóta nyilvánvaló van.<sup>15</sup> Kacsótát és Ábrahámfát a pécsi jezsuiták az unitarizmusból megtérített falvak közt említik. Így a társaságukban élő közeli Botykának, Becefának, Szenterszébetnek és Nagyvátynak is nagy valószínűség szerint unitáriusnak kellett lennie. Az összeírásokban magukat kálvinistának valló, de a református törzsterületből kieső, az unitáriushoz annál közelebb fekvő Dinynyeberki, Helesfa és Hetvehely is inkább unitárius lehetett. Ugyanígy az unitárius Szentdiénes, Szentgál, Szentiván, Sumony, Kistelek és Csütörtökhely által körülvevő Katádfa, Dencsháza, Rónádfa, Hernádfa és Magyarmecske is csak bajosan lehetett mentes az unitarizmustól. A somogyi térfelén levő

községek unitarizmusával való kapcsolatához nincsenek ilyen támpontjaink. Az elmondottak folytán azonban itt sem tudunk megszabadulni attól a gyanútól, hogy a Szigetvár körüli vidék Ember Pál művében észlelhető néptelenségének csak az itteni egyházak unitarizmushoz tartozása az oka. Ezeknek egyházi élete azonban a XVII. század közepe táján már hanyatlásnak indulhatott. Ugyanis Szigetvár veszélyes környékére egyre nehezebb volt a távoli Kolozsvárról prédikátorokat kapni s mint-hogy a két protestáns felekezeti XVI. századi feszültsége ekkorára már a sorsközösségben teljesen felengedett, egyre gyakrabban történhetett meg, hogy unitárius gyülekezetek kénytelenek voltak református prédikátort fogadni. Ily módon már a hódoltsági időkben megindult e vidék unitarizmusának lassú felbomlása. A XVII. század elején még egészen unitárius lehetett Szigetvár környéke. A vallássegység megbomlása később a somogyi részen indulhatott meg, ahol hiányzott az unitárius hátsó terület. De hogy ez a bomlás a hódoltság végéig milyen stádiumig jutott el, adatok híján nem állapíthatjuk meg s így itt az unitárius községek megjelölésére sem vállalkozhatunk. A baranyai oldalon is tapasztalhatók ilyen bomlási tünetek. A jezsuiták Bánfán, Sumonyban, valamint Katádfán, Dencsházán és Magyarmecskén találtak reformátusokat is, de e területen az unitarizmust egészen a hódoltság végéig táplálta a hegyföldi tömör unitárius vidékkel való közvetlen összeköttetés. A jezsuita térítés megindulásával a Szigetvár környéki unitárius gyülekezetek számára nem volt más választás, mint a református egyházhoz való csatlakozás.

Baranya más vidékein is akadtak szórványosan református egyházba betérő unitárius gyülekezetek. Így *Monyorósdot* a pécsi jezsuiták már 1688-ban unitarizmusból katolizáltak könyvelik el, mégis e falu megfogyatkozott számú lakossága még az 1698. évi összeírásban is kálvinistának vallja magát.<sup>16</sup> Az egykori unitárius területen, Tengeri és Bodony közt fekvő község ezen kísérlete hiábavalónak bizonyult. Ugyanígy Péctől északkeletre *Szabolcs* 1695-ben, ugyanattól délkeletre *Devecser* 1696-ban minden reális alap nélkül kálvinistának adják ki magukat,<sup>17</sup> jóllehet vidékük unitárius volt egykoron s e községek a baranyai református gyülekezetek törzsszállományaiban sohasem foglaltak helyet. Próbálkozásával egyik sem tudta a kényszerű katolizációt meglábolni. Lényegében más az eset *Szilvásnál*. Ezt a községet a jezsuiták 1689-ben az unitarizmusból megtérített községek közé sorolják, Debreceni Ember Pál egyházlajstroma viszont reformátusként tartja nyilván.<sup>18</sup> Valószínű, hogy mégis többségben voltak benne az unitáriusok, de úgy ezek, mint a reformátusok végül is vallásuk elhagyására kényszerültek.

Unitárius volt a Drávaszabolcstól délkeletre eső, ma már nem létező *Iszró* is, melynek templomáról oly híradásunk van, hogy azt előbb az ariánusok, majd a reformátusok használták.<sup>19</sup> Hircs és Tésenfa után ez az Ormánység harmadik olyan unitárius egyháza, mely feltehetőleg már a török uralom vége felé reformátussá vált. Sorsa mindig közös volt közeli szomszédaival, Drávaszabolccsal és Gordisával, ezért igen valószínű, hogy azok is osztoztak egykori unitarizmusában, majd ezt követő páfördülésében. *Peterd* (Kápolnás-peterd, Magyarpeterd) Debreceni Ember Pál jegyzéke szerint református gyülekezet volt. Mindennél

többet mond azonban az a híradás, hogy a szomszédos Egerággal együtt még a múlt század első felében is mint református gyülekezet kései szájhagyomány révén szenvedte egykori áriánus múltjának ódiúmat.<sup>20</sup> A tőle északra fekvő *Ellend* unitárizmussal való kapcsolatának megállapításához azonban már semmi alapot sem nyújt az 1688. évi összeírás „unkatholisch” megjelölése, mert erre rászolgálhatott az itt megtelepedett görögkeleti rácok révén is.<sup>21</sup>

A teljesség kedvéért a baranyai unitárius egyházak sorában meg kell emlékeznünk még néhány XVI. századi szereplésével kitűnt községről is. *Nagykozár* 1573 táján hitvita színhelye is volt s ekkor keletkezett unitárius egyháza a felszabadító háború idején szóródott széjjel. *Siklós* a közeli *Nagyharsánnyal* együtt a XVI. század harmadik harmadában átment az unitárius expanzió. de később mindkét helyen elég korán felülkerekedett a református hitvallás. Mindazáltal Siklóson az unitárizmus kisebb maradványai a XVII. század végéig fennmaradtak s csak a jezsuita térítés idején olvadtak be a református gyülekezetbe. Erre mutat, hogy az unitáriusok emléke Siklóson még a XVIII. század második felében is tartotta magát.<sup>22</sup> A megye legdélebbi szögletében, *Laskón* 1570-ben disputa is volt,<sup>23</sup> mely után ha keletkezett is ott unitárius gyülekezet, az a XVI. század végéig elenyészett. Hogy emellett Baranyában még Mohácson, Darócon, Lippón, Baranyavárott, Monostoron, Karancson, Hercegszöllősen, Csuzán, Veresmarton és Kopácson is lettek volna unitáriusok, mint *Aranyosrákosi Székely Sándor és Kanyaró Ferenc* állítják, épp *Pathai P. Sámuelnek* Lampe—Ember művében közölt levele cáfolja meg, melyre ők bizonyosságul hivatkoznak.<sup>24</sup>

Meg kell jegyeznünk még, hogy somogyi területen a Kaposvár—Dombóvár-vonaltól északra *Gölle* körül is voltak eleinte unitárius egyházak, ezeknek számáról és kilétéről azonban mit sem tudunk.<sup>25</sup> Ez az unitárius egyházcsoport még a hódoltsági időben reformátussá vált s mint ilyeneket katolizálták őket a felszabadító háború után a jezsuiták. Valószínű, hogy Péctől nyugatra, valamint a Hegyföld belsejében szintén létezhetett még egypár kisebb unitárius gyülekezet, melynek nevét a jezsuita térítők nem jegyezték fel.<sup>26</sup> Egészen problematikus terület az Ormányság Dráva-menti része. Az egyházak egész koszorúja található itt, melyeket az Ember Pál művében olvasható névsor nem ismer. Ilyenek *Markóc, Bogdása, Kákics, Kápolna, Vejti, Cun, Szaporca, Matty és Harkány*, melyek az 1695—96 körüli adóösszeírásokban már mindnyájan kálvinista községeknek vannak feltüntetve. E sorba a már ismert Dráva-menti unitárius egyházak, mint *Hirics, Tésenfa* és az elpusztult *Iszró* jól beoszthatók, mint egy tengerbe süllyedt hegylánc szigetként kiálló csúcsai. Mindenesetre feltűnő, hogy Ember Pál XVII. századból eredő lajstroma a fentebb említett 9 egyházat nem ismeri egy olyan területen, melyen legalább 3 unitárius gyülekezet nyoma kimutatható. Mégis kellő adatok híján fenti községek unitárius jellegét illetően csak fenntartással tettük meg észrevételeinket.

Az itt felsorakoztatott helységek között szép számmal lehettek tiszta unitárius községek, jóllehet találkozott köztük nem egy unitáriusokkal és reformátusokkal vegyesen lakott hely is. Sajnos, e tekintetben csak hézagosságot támaszkodhatunk. Annyi bizonyos, hogy Pécssett legerő-

sebb felekezett az unitáriusoké lehetett, de mellettük mindvégig voltak reformátusok<sup>27</sup> és katolikusok is. A pécsi jezsuiták *Bánfán, Sumonyban, Katádfán, Dencsházán, Magyarmecskén* és *Rónátán* jegyezték fel kálvinista megtéréseket is, ami arra mutat, hogy e községek unitárius népe nagyon korán átállott a reformátusokhoz, vagy talán ezen az Ormánysággal határos vidéken már korábban is éltek kisebb számban unitáriusokkal vegyesen reformátusok, mint ez másutt. Így *Babarcshöllősen, Szilváson* és *Tésenfán* szintén megállapítható.<sup>28</sup>

Amint látható, az unitárizmus Baranya megye területének egy jelentős részén több mint egy évszázadon át fenntartotta magát. Kelet felől északnyugati, majd nyugati és déli irányban haladva a *Nagyharsány, Pécsdevecser, Nagykozár, Szabolcs, Megyer, Hetvehely, Dinnyeberki, Becefa, Dencsháza* községeken keresztül húzható félkörív s délen gyakorlatilag az Ormányság felső széle fogja be Baranya megyének azt a részét, melyen az unitárizmus a hódoltság végéig megmaradt. A XVI. század végén és a XVII. század elején lényegesen nagyobb lehetett e terület. *Szigetvár* vidékén áthúzódott *Somogyba* is s déli irányban elérhette a *Drávát*, melynek baranyai vonalán szintén sorakoztak unitárius gyülekezetek. A török uralom vége felé azonban a fentebb már közölt vonallal határolt részre szorult az unitárizmus élete. Legsűrűbben benépesített tája volt a Péctől délkeleti, déli és délnyugati irányban húzódó *Hegyföld*. Itt feküdt legnagyobb egyháza, Pécs is, melyhez tömött sorban csatlakozott *Nagykozár, Málom, Keszü, Pellérd, Arányos, Gadány, Zók, Varjas, Rugásd, Szentgál, Szentdienes, Szentiván, Bánfa, Sumony, Velény, Göröcsöny, Regenye, Szilvás, Egerág, Kápolnáspeterd, Devecser, Bosta, Ocsárd, Izeró, Kisdér, Baksa, Téseny, Kisasszonyfa, Kistelek, Ózd, Tengeri, Mogyorósd, Bodony, Hegyszentmárton, Babarcshöllős*. Ide számítandó még Péctől nyugatra *Bakonya*, északkeletre a *Mecsekben Megyer* és *Szabolcs*, valamint a *Hegyföldtől* délre eső *siklósi hegyvidéken Csukma, Siklós* és *Nagyharsány*. A két utolsó unitárius egyház a XVII. században már alig játszott szerepet. Eként az ismert hegyföldi és körülötte fekvő unitárius egyházak száma 42, a XVII. század végén azonban csak 40. A másik unitárius földrajzi egység a *Szigetvár* körüli vidék volt. Gyülekezeteinek száma egykor megközelíthette a *Hegyföldön* levőkéit. A somogyi oldalon volt egyházairól nincsenek tüzetesebb ismereteink, a baranyai oldalon fekdtekről azonban már sok mindent tudunk. Itt egyes községek a hódoltság végéig, mint *Nagy- és Kispeterd, Bődösfa, Kacsóta, Ábrahámfa* s hozzájuk csatlakozva *Dinnyeberki, Helesfa* és *Hetvehely*, délen *Csütörtökhegy* bizonyosan unitáriusok, mások pedig, mint *Botyka, Becefa, Szentersébet, Nagyváty*, valamint *Katádfa, Dencsháza, Rónátfa, Hernádfa* és *Magyarmecske* több-kevesebb bizonyossággal unitáriusok, esetleg reformátusokkal vegyültek voltak. Mindez összesen 18 gyülekezet. A harmadik földrajzi terület a *Dráva* menti Ormányságban rajzolódik ki. Egyházai sorából bizonyosan csak hármat, nevezetesen *Hirics*et, *Tésenfát* és *Iszró*t ismerjük. Közülük alkalmasint csak a két előbbi érte meg a hódoltsági kor végét. Végeredményében tehát 63 unitárius gyülekezetet számláltunk elő, melyek közül 60 a török uralom megszűnése után még létezett.<sup>29</sup> Az *Uzoni—Fosztó*-féle unitárius egyháztörténet 60-nál többre becsüli a XVI.

században Karádi Pál püspöki igazgatása alatt állott temesi és baranyai unitárius egyházak számát.<sup>30</sup> E szám zöme Baranyára esik s ha feltételezzük, hogy a XVI. század vége felé Baranyában található legalább 80 unitárius gyülekezetnek mintegy fele lehetett anyaegyház, akkor a baranyai unitárius gyülekezetek számáról való megállapításainkat az Uzoni—Fosztó-egyház történet adatai is alátámasztják.

Feltételezhető, hogy Pécs és Szigetvár a körülöttük elterülő vidéken népes egyházkörök központjai voltak. Más egyházkör, mint például ormánysági, egykori létezésének megállapítására nincsenek támpontjaink. A Zoványi Jenő által feltételezett Duna-menti unitárius egyházkörnek<sup>31</sup> a hódoltság végén semmi nyoma sincs s ha csakugyan fennállott valamikor, ennek ideje az unitarizmus virágkorára, a XVI. század végére eshetett.

## II.

A baranyai unitáriusok közvetlen eltűnésük előtti lélekszámának megállapításához az egyik jelentős adatot a pécsi jezsuiták historia domus-a szolgáltatja, mely az 1687—90 évek közt általuk megkeresztelt unitáriusok számát 5637 főben mutatja ki. E lélekszám a még későbbi szórványos megtérésekre tekintettel kikerekíthető 5700-ra. Sajnos, azt már nem tudjuk pontosan, hogy ez a szám hány község népét foglalja magában. A pécsi jezsuiták ilyenmő térítései színhelyeül 38 községet<sup>32</sup> neveznek meg, de azt is bevallják, hogy néhány község nevét nem jegyezték fel. Más forrásokból még további 8 unitárius község<sup>33</sup> katalizálását lehet megállapítani s így a jezsuiták által megtérített baranyai unitárius községek száma 46-ra emelkedik, de még ez sem tekinthető véglegesnek. Közülük Pécssett nagyobb tömegben éltek unitáriusok, míg a fennmaradó 45-ben kisebb számban és egyenletesebben. Ha az 5700 katalizált unitárius lélekből Pécsre 800-at számítunk, akkor a 45 helysége eső 4900 főből egy-egy községre átlagosan 110 személy jut. Ennek alapulvételével a református egyházba áttért 9 tiszta unitárius községben 990, 5 részben unitárius községben 275, összesen 1265 unitárius egykori létezését kell feltételeznünk.<sup>34</sup> Ekként a katalizált és reformátussá vált unitáriusok együttes számául 6965 lelket kapunk. Néhány reformátusokkal vegyes községre (Babarczöllős, Szilvás, Bánfa, Sumony) tekintettel e számból még le kell vonnunk 220-at, így az unitáriusok lélekszámául megmarad 6745 lélek. Számításunk eredményeképpen megállapíthatjuk, hogy Baranyában a török hódoltságból visszamaradt unitáriusok száma nem messze járhatott a 7000 főtől.

A továbbiaknál feltétlenül szükségesnek mutatkozik, hogy a baranyai unitáriusok így megkapott számát arányosítsuk az ugyanitt lakó reformátusok lélekszámával. Debreceni Ember Pál az 1670-es évekből Baranya területén 72 református egyházat sorol fel, a hódoltság megszűnése utáni 1695—96. évi első adóösszeírások pedig ugyanott 99 református lakosságú községet említenek.<sup>35</sup> A két névsor 53 közös községéhez hozzáadjuk az egyedül csak az adóösszeírásokban szereplő 46 és a csak Ember Pál lajstromában található 17 református községet, máris kitűnik, hogy a hódoltság utolsó éveit és a felszabadító háború utáni éveket átfogó 20 éves időközben 116 református község volt Baranyában. Ez annyit jelent, hogy a török uralom végén Ba-

ranya megyében az unitáriusoknál használt 110-es szorzószám szerint 12 760, néhány unitáriusokhoz sorolt község mintegy 495 református lakójával együtt 13 255 református élt. A reformátusok valóságos száma ennél jóval magasabb lehetett. Amíg az unitáriusok Pécsről és az átlagos helységek sorából kiemelkedő Pellérdtől eltekintve szinte kivétel nélkül kisebb községekben laktak, addig reformátusokkal volt benépesítve Baranyának 8 mezővárosa,<sup>36</sup> nevezetesen Pécsvárad, Sellye, Mohács, Siklós, Nagyharsány, Hercegszöllős, Veresmart és Laskó, melyek a török uralom alatt a megye legnépesebb és legtehetősebb helységei voltak. Ezekre pótlólag még legalább 2000 lelket számítva, a reformátusok lélekszáma 116 községben bizonyára elérhette a megyében a 15 255 főt, amivel szemben 60 helységben mintegy 6745 unitárius állott. Tehát Baranya protestáns lakóinak száma a hódoltság végén mintegy 22 000 lélek lehetett.

De hát létezhetett-e Baranyában a felszabadító háború után ilyen jelentős unitárius és református tömeg? Történetíróink a török hódoltság alól felszabadult Baranyát mindeddig szinte elnéptelenedett területnek tüntették fel, ahol az egykori etnikumnak csak csekély töredékei maradtak meg. Így Acsády Ignác és Marczali Henrik a *Kollonich* Lipót „Einrichtungswerk”-jéhez csatolt 1692. évi hivatalos kimutatás alapján állítják, hogy Baranya, Tolna és Somogy megyék nagy részének 3221 lakosa lett volna csak, amiből magára Pécsre 1652 lelket számítanak le.<sup>37</sup> E szám irreális voltát mutatja az is, hogy az említett három megye egy meghatározatlan kiterjedésű részét öleli fel. Némileg konkrétabb természetű, de korántsem helytálló számadatokat tartalmaznak a Baranya megyéről 1695—96 körül készült hivatalos összeírások. Ezek Baranyának már lényegesen több lakosáról számolnak be, de eredményeik még mindig nem megnyugtatók. A különféle összeírásokból szerkesztett kimutatás szerint a megyében ez idő tájt Péccsel együtt 10 047 lakos élt, melyből 5537 volt a magyar nemzetiségű.<sup>38</sup> Ez utóbbi szám még a katalizált unitáriusok fedezésére sem elegendő. Valamivel kedvezőbb lakosságszám következtethető ki Acsády Ignácnak az 1715. és 1720. évi országos összeírások alapján készített statisztikai táblázataiból, ami szerint Baranya megyében 1720 táján 36 538 lakos élt s ebből 69,31%, azaz 25 324 fő esett a magyar nemzetiségre.<sup>39</sup> Ez utóbbi számból körülbelül évi 1%-os szaporodás feltételezésével 1686-ra mintegy 17 000 magyar lakoshoz jutunk. Bár ez a számítás minden eddiginél kedvezőbb, mégsem alkalmas a jelentkező problémák megoldásához, mert e 17 000 magyar lélek nem teszi ki még e két protestáns felekezet együttes lélekszámát sem, pedig el nem hanyagolható mennyiségben éltek itt magyar katólikusok is, kiknek lelkigondozását már a hódoltsági időkben a pécsi jezsuiták végezték. Mindezekből következik, hogy Baranya megye magyar lakosságának a török uralom végén lényegesen többnek kellett lennie.

Ha közelebbről megvizsgáljuk az 1695—96. évi baranyai összeírásokat, kitűnik, hogy számos hely részleteinél hiányzanak a gyermekek, sőt az egyes családoknál a felmenő és oldalági rokonok is. Sokkal nagyobb baj azonban, hogy az ilyen összeírások, köztük az 1715. és 1720. évek is, kimondottan financiaális célokra készültek, éppen ezért a lakosság egy jelentékeny részét figyelmen

kívül hagyták. Kimaradtak a régebbi összeírásokból a háború és katonai megszállás következtében tönkrement jobbágyok, de hiányoznak belőlük az újonnan megtelepedettek is, kik legalább két-három évig adómentességet élveztek. Nem vétettek nyilvántartásba azok sem, akik az összeírotaktól eltérő adózás alá estek. A kihagyottak közé kell még számítanunk a falusi kézműveseket, molnárokat, szénégetőket, napszámosokat, halászokat, pákászokat, pásztorokat és kocsmárosokat. Nem estek adórovás alá a szervezés alatt álló főnemesi allódiomok gazdasági alkalmazottai és iparosai.<sup>40</sup> Normális körülmények között is a zsellérek mindenféle majd harmadrészt tették ki az összlakosságnak, a felszabadító háborút követő összeírások idején még ennél is magasabb lehetett Baranyában a teljesen koldusbotra jutott jobbágyok és zsellérek száma, kik a számbavételből kiestek. De a legfontosabb tényező mégis az volt, hogy a felszabadító háborút követő másfél évtizedben, majd utána a kuruc szabadságharc alatt hiányoztak a lehiggadt és szilárd viszonyok, melyek minden hivatalos összeírás megbízhatóságának az alapját képezik. Igen tekintélyes volt ez években az összeírhatatlan, ide-oda vándorló jobbágyok száma. Ez a fluktuáció a megye egész területére kiterjedt s a községek éveken át telve voltak átvonuló, legeltető s ott ideiglenesen tartózkodó menekültekkel, akiknek volt még feltehetőleg s ezért nem mertek egy helyen maradni. A katonai közigazgatás anarchiája elől tömegesen menekültek a tehetősebb jobbágyok a megyén kívüli területekre, különösen a Dunán át a Kis-kunságba s onnan csak a békés viszonyok helyreállításával tértek haza. Csak például említjük meg, hogy még 1699-ben is Fülöpszálláson 25, Lacházán 15, Kunszentmiklóson 16, Halason 72 baranyai menekült család tartózkodott.<sup>41</sup> A jezsuiták által a katonai közigazgatás támogatásával folytatott erőszakos térítések miatt is nem egy család adhatta magát bujdosásra. Ezek a fluktuáló jobbágytömegek minden ellenőrzés alól kiestek. Egészen természetes, hogy a valóságban az összeírt jobbágyoknak a többszörösével kell számolnunk, hogy Baranya megye XVII. századvégi magyar lakosságának lélekszámához csak megközelítő mértékben is hozzájussunk. Mivel az összeírások egy atomizált és évek hosszú során át folyamatosan hullámzásban levő etnikumról készültek, így azoknak számításainknál csak korlátozott jelentőséget lehet tulajdonítani. Nyilvánvaló, hogy más oldalról kell megközelíteni Baranya megye ez időbeli magyar népességszáma megállapításának problémáját.

A kérdés megoldásához lényegesen közelebb jutunk, ha a baranyai unitáriusok és reformátusok fenti számítás szerint megállapított lélekszámát ellenőrzés alá vesszük. Erre jó eszközülni kényszerít a II. József uralkodása alatt 1787-ben tartott első országos népszámlálás eredménye, amely szerint ekkor 33 245 hívő élt Baranya megye református egyházi kötelékeiben.<sup>42</sup> E számban máris bírjuk azt a fix adatot, amelynek segítségével a baranyai református egyház hódoltságvégi lélekszámáról fentebb tett megállapításunkat visszakövetkeztetés útján ellenőrizhetjük. A továbbiakban onnan indulunk ki, hogy a hódoltság végén Baranyában körülbelül 15 255 református lakos jelenlétét mutattuk ki. A jezsuita misszió következtében e számból 1690-re lemorzsolódhatott megközelítően 1000 lélek (Nádasd, Pécsvárad, Veresmart stb.), de ugyanezen időre

a református egyházba a Szigetvártól keletre eső baranyai területen, valamint másutt behúzódott 14 egészben vagy részben unitárius község népe mintegy 1265 (990 + 275) személlyel. Ezzel a református egyház lélekszáma Baranyában elérte a 15 520 lelket. Ez az 1690. évi lélekszám azután évi 1%-os, esetleg azt valamivel meghaladó szaporodás mellett<sup>43</sup> 1787-re több, mint kétszeresére 33 245 főre emelkedett. A száz évi szaporulat mennyisége is arra mutat, hogy a 116 községre kiterjedő református egyház hódoltságvégi és 1690. évi lélekszámára kapott eredményünk egészben véve jó. Ebből pedig nyilván az következik, hogy a körülbelül 60 helység unitáriusságára nézve megállapított 6745 főből álló lélekszám helyesen aránylik a református népesség községszámához és nagyságához s így helytálló. Természetesen e számok nem mereven értendők s csak megközelítő pontosságúaknak tekintendők, bizonyos kisebb ingadozással azonban mégis elfogadhatóan tájékoztatnak. Megbízhatóságuk két szilárd ponton, a pécsi jezsuiták által közölt szám-eredményeken s az 1787. évi népszámlálás hiteles adatain alapul. E két pontos adat feltétlenül alkalmazását lehetővé tette az a kedvező körülmény, hogy a szóban forgó területen kívülről való református telepítés nem volt s az itteni református hitű magyar etnikum minden külső behatás nélkül tovább élte a hódoltsági időkből áthozott életét.

Még tisztáznunk kell Radonay Mátyás pécsi püspöknek a baranyai unitárius misszióval kapcsolatos szerepét is. Nevezett I. Lipóthoz 1688. június 27-én írt levelében 2500 unitárius sajátkezü megkereszteléséről emlékezik.<sup>44</sup> Ha ez szó szerint így volna, akkor a pécsi jezsuiták által kimutatott keresztelések számát Radonay püspök eredményei még külön gyarapítanák. Semmiképpen sem hihető azonban, hogy Radonay külön önálló missziót folytatott volna a jezsuitáké mellett. Sokkal inkább hihető, hogy azokkal együtt működött s az általuk megtérítettek közül a kezére esőket keresztelte meg, ekként Radonay kereszteléseit a jezsuiták által megőrkített számadatokban benne foglaltatnak. Különben Radonay nyolc évvel később, 1696. július 14-én *XII. Ince* pápához írt levelében püspöksége területén már 18 000 unitárius megkeresztelését tulajdonítja magának, ami egyenesen képtelenség.<sup>45</sup> Ily hatalmas tömegben unitáriusok a hódoltság végén nem élhettek sem Baranyában, sem Somogyban. Radonay a pápához írt levélben alaposan felnagyította a térítés eredményeit. Az ellenségei által szorongatott s egyébként is becsúszó főpap 1696-ban már kilencedik éve kérvényezgette a pápánál pécsi püspökségében való megerősítését s így érdekében állott érdemeit jól megnövelni.

Amint láttuk, Baranyában ily szépítgetés nélkül is jelentős volt az unitáriusok száma. A lengyel unitáriusok a XVII. században még nem csekély számú baranyai unitárius gyülekezetről tudtak. Mutatja ezt az *Andreas Wissowatius* életével foglalkozó 1680-ban Amsterdamban kelt névtelen levélnek ez a közlése: „*in ipsa quoque Hungaria, praesertim in Baroviensi Comitatu, haud paucas numerant ecclesias*”.<sup>46</sup> A majdnem egykorú hazai Ember Pál már csak néhány áriánus egyházzal beszél Pécs környékén.<sup>47</sup> A későbbi tudatból már ez a néhány baranyai unitárius egyház is kiesett, sőt elsikkadt még a református egyház is. Csak így történhetett meg, hogy történetíróink Baranyát elpusztult, jóformán üres földterületnek tet-

ték meg. Nem tudták, hogy az egyszerű nép az állandó hadakozás és a vele együttjáró fosztogatás és pusztulás dacára Baranyában is megsokszorozott szülőföldjéhez. Urai biztonságos helyre elmenekültek, de ő vállalta a földjével összekötött nyomorúságokat, sűrűn elpusztuló otthonát újból és újból felépítette; ha helyéből kibolygatták, oda mindig visszahúzódott és a szörnyű idők megfoghatkozott számban bár, de mégis töretlenül átvészelte. Hogy történetkutatásunk e részben oly nagyot tévedett, egyik oka hibás osztályszemlélete volt, mely a nagy történelmi események mögött nem vette észre a szegény jobbágy hétköznapi robot között vívott, mégis csodálatos harcát földjéért, abból kinőtt életéért és faluközösségéért. Másik oka pedig az a felületessége volt, hogy a török hódoltság egyházi települési viszonyainak és az azokból levonható következtetéseknek számításában egészen az újabb időkig semmi jelentőséget sem tulajdonított s ekként egyéb adatok híján megállapításaiban elkerülhetetlenül légüres térre épített.

Ez annál nagyobb hiba, mert a hódoltsági terület népességi viszonyaira nézve egyes vidékeken jóformán csak az ott honos egyházak adatai nyújthatnak megbízható és további következtetésekre alkalmas tájékoztatást. Emellett a II. József korabeli 1787. évi országos népszámlálás egyes felekezetek népességére vonatkozó adatainak is jelentőséget kell tulajdonítanunk. Ahol újabb telepítések nem zavarták meg a régi magyar lakosság sorait, mint a baranyai református falvak túlnyomó részénél is megállapítható, ott az 1787. évi népszámlálás felekezeti statisztikájából nagyon hasznosan lehet visszakövetkeztetni a hódoltságvégi népesség nagyságára. A lakosság számáról egyházi forrásból származó adatok helyességét pedig, mint a baranyai unitarizmus esetében is láttuk, megbízhatóan lehet ellenőrizni e népszámlálás táblázataiból. A baranyai unitáriusok és reformátusok XVII. századvégi számáról itt eszközölt megállapításaink is arra figyelmeztetnek, hogy Acsády történeti statisztikai számításai, valamint az azoknak alapjául szolgáló elvek revideálásra szorulnak s a kutatásban új módszert kell alkalmazni.

\*

A baranyai unitarizmus szellemi tekintetben mindvégig az erdélyi hitsorsosok egyházi életének függvénye volt. Prédikátorait és iskolatanítóit onnan nyerte s annak irodalmát élvezte. Az 1588. évi pécsi hitvita leírásán kívül semmi önálló szellemi produktum nem maradt utána. Nem csodálható, hogy egyházi élete az erőforrás nagy távolága miatt a XVII. század második felében erősen hanyatlásnak indult. Erőszakos felszámolása még az ellenreformáció számos hasonló vállalkozása közül is kiemelkedik azért, hogy itt egy vallásfelekezetet gyökeres kiirtása ment végbe. E tragikus sorsukkal az unitáriusok a baranyai reformátusok megmentői lettek, egyben több gyülekezetük csatlakozásával hozzájárultak a baranyai egyházvidék végleges kialakulásához is. Maguk megszűntek ugyan, de a jezsuita térítő erőt négy éven át lekötve tartották. Mivel ezután a baranyai rácok egyházi uniójának munkálása következett sorra<sup>48</sup> s közben 1697-ben megszűnt a katonai közigazgatás is e területen, így végleg elmúlt a jezsuiták számára a Lipót-korszaktól nyújtott történelmi alkalom az itteni református egyház lehengetésére. A kuruc szabadságharc lezajlása után a Pécselt újból tevékenységbe len-

dülő jezsuitáknak nem volt már többé lehetőségük az unitárius példának a reformátusokon való megismétlésére.

Befejezésül még azt említjük meg, hogy a pécsi jezsuiták feljegyzése szerint a baranyai unitárius templomokon mindenfelé a mohamedán szimbólum, vagyis a félhold (sceptrum ottomanicum) díszlett.<sup>49</sup> A radikális antitrinitarizmusnak az 1570-es évek folyamán Kolozsvárott megfordult exponensei, mint *Palaeologus* Jakab és *Neuser* Ádám olyan elveket is hirdettek, hogy az antitrinitarizmus és mohamedánizmus eszmei rokonságban van egymással. E nézet eljuthatott Baranyába is és egyengetője lehetett mohamedánbarát hajlamok kialakulásának, hisz a *Dávid* Ferenc bukása után Erdélyben felszámolás alá került radikális irányzat kompromittáltjai közül *Bogáti Fazekas* Miklós, a prózáiról 1580 nyaratól 1583 tavaszáig éppen *Válaszúti* György mellett Pécselt vonta meg magát.<sup>50</sup> Mégis a félholdnak jelvényül való választásánál közrejátszhattak gyakorlati okok is, és itt elsősorban erre gondolunk. Ugyanis a hódoltságban a templomok időnkénti javítása csak a török hatóság engedélyével volt eszközölhető. Így a félholdnak jelvényül való alkalmazása kifejezhetette az itteni unitáriusoknak azt a szemléletét is, hogy templomaikat az azok fenntartására engedélyt nyújtó török államhatalom oltalma alá helyezik. Az unitárius templomok félholdját a jezsuiták a kereszttel cserélték fel s e szimbólum is az unitáriusokkal együtt eltűnt Baranyából. Egy helyen mégis megmaradt. A baranyai unitarizmus utolsó tárgyi emléke lehet az a félhold ami a siklósi református templomon egészen az újabb időkig látható volt egy elszűlyedt világ mementója gyanánt.<sup>51</sup> Mindössze ennyi maradt belőle korunkra.

Dr. Kathona Géza

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Egy Keresztien Predikator tvl. S. T. D. P/P. Az Cassai nevezetes tanítóhoz Alvinczi Peter Vramhoz. Iratot eot szep level. Pozsony, 1609. 101. RMK I. 416.

<sup>2</sup> Pécsről északra fektült, ma már nem létező község.

<sup>3</sup> Hegyszentmárton mellett volt. Elnéptelenedése 1695-ben indult meg. Vö. *Follajtár* Ernő: Baranya vármegye eltűnt helységei. Pécs, 1942. 22.

<sup>4</sup> Siklós várához tartozott. 1703 körül a rácok pusztították el. *Follajtár* i. m. 20.

<sup>5</sup> Cserkúttól nyugatra, a pécsi püspök birtoka volt. Elpusztult a XVIII. század elején. *Follajtár* i. m. 14.

<sup>6</sup> Regenye közelében, a pécsi püspök birtoka volt. Elpusztult a XVIII. század elején. *Follajtár* i. m. 15.

<sup>7</sup> Okorágtól északra. 1696 után elnéptelenedett. *Follajtár* i. m. 25.

<sup>8</sup> Ábránfalva néven is előfordul. Kacsóta mellett volt, elpusztult a XVIII. század elején. *Follajtár* i. m. 23.

<sup>9</sup> *Pinzger* Ferenc: Emlékezzünk régiekről. Pécs, 1934. 39—42. — *Galambos* Ferenc: A pécsi jezsuiták működése 1687—1728. Budapest, 1942. 67—68. A térítésről közölt összes adatok e két műből valók.

<sup>10</sup> *Taba* István: Baranya megye népessége a XVII. század végén. Pécs, 1941. 22—25. — Vö. *Pinzger* im. 39—40. és *Galambos* i. m. 67—68. — <sup>11</sup> *Ma* Rózsafa. —

<sup>12</sup> *Lampe—Ember*: *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania*. Utrecht, 1728. 676.

<sup>13</sup> *Uo.* 676—677. — *Taba* i. m. 22—25. — *Szabó* Bálint: *Emlékkönyv... a belsősomogyi egyházmegyében... tartott (püspöki) egyházlátogatásról*. Pápa, 1929. 447., hol szerző *Földváry* László hitelére (Adalékok a dunamelléki ev. ref. egyházkerület történetéhez. I. köt. Budapest, 1898. 3-ik térképmelléklet) e területen 1626—1685 közt a felsőbaranyai ref. egy-



házmegye kötelékében 40 egyházat ismertet. Ezek közül 20 egyházat, a Szigetvártól távolabb esőket Lampe—Ember műve is felsorolja i. m. 676—677.

<sup>14</sup> Beck Gergely: A belsősomogyi ref. egyházmegye története. I. r. Kaposvár, 1935. 20., 22., 23., 26., 29., 31., 32., 45., 47. — Szabó i. m. 192., 270.

<sup>15</sup> Kanyaró Ferenc: Unitáriusok Magyarországon. Kolozsvár, 1891. 199., 201.

<sup>16</sup> Taba i. m. 24. — Pinzger i. m. 40. — Galambos i. m. 67. — <sup>17</sup> Taba i. m. 22., 24. — <sup>18</sup> Lampe—Ember i. m. 676. — Pinzger i. m. 40. — Galambos i. m. 68.

<sup>19</sup> Drávaszabolcstól délkeletre. A XVIII. század elején semmisült meg. Follajtár i. m. 21.

<sup>20</sup> Lampe—Ember i. m. 677. — Egyházi Almanak MDCCCXLII. évre. Szerk. Polgár Mihály. Kecskemét, 1842. 30—31.

21. Taba i. m. 22. — 22. E három községhez v. ö. Kanyaró i. m. 200—201. — 23. Lampe—Ember i. m. 267. — 24. U. o. 672—673. — Aranyosrákosi Székely Sándor: Unitária vallás története Erdélyben. Kolozsvár, 1839. 69. — Kanyaró i. m. 198. — 25. Kanyaró i. m. 201. — Fényes Elek: Magyarország ismertetése. I. köt. Pest, 1865. 335., 338. — 26 — Pinzger i. m. 40. — Galambos i. m. 67. — 27 — Lampe—Ember i. m. 677. — 28 — Pinzger i. m. 46—47. — Galambos i. m. 72. — 29. A „Magyarország története” c. egyetemi tankönyv Budapesten 1957-ben megjelent I/2. számú kötetének 48. lapjához csatolt, s a magyar reformáció elterjedéséről készült térkép teljesen hibásan tünteti fel a baranyai unitarizmus elterjedését, amennyiben az unitarizmus zömét a Duna—Dráva szögébe helyezi, ahol az tartósan nem gyökerezett meg, míg annak Pécestől délre és dél-

nyugatra a Hegyföldön települt tömegeit mellőzi és Szigetvár környéki települését is csak szűk határok közé szortíja. — 30. Kanyaró i. m. 105. — 31. Zoványi Jenő: Cikkei a „Theologiai Lexikon” részére. Budapest, 1940. 30. — 32. Voltaképpen 39-et, de a reformátussá lett Hircset le kellett vonnunk. — 33. Devecser, Nagykozár, Dinnyeberki, Helesfa, Hetvehely, Hernádfa, Szabolcs és Tengeri. V. ö. Taba i. m. 22—25. — Kanyaró i. m. 201. — 34. Unitáriusok: Becefa, Botyka, Büdösfá, Kispeterd, Nagypeterd, Nagyváty, Szenterszébet, Hircs, Kápolnás-peterd. Vegyesek: Dencsháza, Katádfa, Magyarmécske, Rónádfa, Técsenfa. — 35. Lampe—Ember i. m. 676—677. — Taba i. m. 22—29. — 36. — Lampe—Ember i. m. 676—677. — 37. Marczali Henrik: Magyarország története II. József korában. I. köt. (2. kiad.) Budapest, 1885. 220—221. — Acsády Ignác: Magyarország Budavár visszafoglalása korában. Budapest, 1886. 27—28. — 38. Taba i. m. 29. — 39. Acsády Ignác: Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában 1720—21. Budapest, 1896. 34., 47. — 40. Dávid Zoltán: Az 1715—20. évi összeírás. A „Történeti statisztika forrásai” c. kötetben. Budapest, 1957. 161., 182., 185., 188., 190. — Acsády Ignác: Magyarország pénzügyei I. Ferdinánd uralkodása alatt. Budapest, 1888. 21. — 41. Taba i. m. 12. — 42. Thirring Gusztáv: Magyarország népessége II. József korában. Budapest, 1938. 46. — 43. Dávid i. m. 168. — 44. Koller, Josephus: Historia Episcopatus Quinqueecclesiensis. Tomus VII. Pesthini, 1812. 149. — 45. U. o. 173. — 46. Sandius, Christophorus: Bibliotheca Antitrinitariorum. Freistadii, 1684. 256—257. — 47. Lampe—Ember i. m. 675. — 48. Galambos i. m. 68. — 49. U. o. — 50. Zoványi i. m. 59—60. — 51. Fejes János: Siklós múltja. Siklós, 1937. 163—164.

## Zwingli, a hazafi

Az egyház küldetését és szolgálatát újraértelmező és szeretetben gyakorolni kívánó nemzedékünk számára a bizonyosság egyik fellege Zwingli reformátori szolgálata, amelynek tartalmi aktualitása mellett, formai időszerűsége is integet nekünk. Ez évben van Zürich reformációjának négy százados jubileuma. Ezért mintegy forrásból való merítés, emelje ki tanulmányunk a cím alá tartozóan, ami ma is érvényes. Használjuk fel a gyülekezeti szolgálatban, a Prágai Keresztyén Békekonferencia mozgalmában, az ökumenikus közösségben kifejtett fáradozásainkban a ma érvényes útmutatásokat és gyakoroljuk magunkat így az Isten és az emberek előtt való jó lelkiismeretben. Témánkat forrásrészletekre építjük és Zwingli életének eseménytörténeti fix pontjait említjük csak, mert így szemléletesebb a reformátor szolgálata.

### Mély gyökerek

A wildhausi hegyek tiszta levegőjével szívta magába a hazaszeretet felelősségét. A hosszú téli estéken hallotta apja elbeszéléseit a nép hősi küzdelmeiről és beszédeit időszerű helyzetükről. Zwingli apja viselte, mint előljáró az egész völgy által ráruházott felelősséget a politikai ügyekért. A közügyek megismerése így lett Zwingli állampolgári iskolájává. Hallotta, hogy Toggenburg is hozzátartozott a szövetséghez, védelmi szövetséget alkotva Schwyzzel és Glarusszal; hallotta, hogy komolyabb idők következtek, mikor a haza szabadságáról volt szó. A szentgallenai érsek hatalmaskodása a hegyi pásztorok ősi jogait akarta megnyirbálni. De még veszedelmesebb volt a vidék

népére azoknak a megejtő csalogatása, akik a neves svájci zsoldosokat idegen aranyért gyilkos hadjáratokba toborozták. Azután a rajnántúli szomszédesség fenyegetése, amely a sváb háborúhoz vezetett. Az elkötelező hagyományok erős ösztönzéseket adtak az ifjúnak. Tell Vilmos, a szövetség szabadságának hős úttörője, Flüh Miklós, aki keményen sürgette a szövetség megkötését, hogy semmilyen uraság vagy hatalmasság ne telepedjék rájuk és éljenek saját előmenetelükre.

Jelentősen szélesítette Zwingli kitekintését humanista barátainak köre, amely a bázeli egyetem skolasztikus légkörének nyomottságába vidám munkára élesztő frissességet hozott. A fogékony diákok alakítója volt haladózsellemű barátainak kis társasága: Amerbach és Frobenius nyomdászok és korrektorai. Gyakran találkoztak napi munkájuk után egymást felfrissítve, hol vidáman tréfálkoztak, hol komoly zenezámokat játszottak. Azután megbeszélték a legújabbban megjelent és sajtó alá kerülő könyveket, olvasmányokat és a folyó viták problémáit. A húszonkét éves Zwingli előtt egyetemi éveinek lezárásához közeledve tárt fel az evangélium nyílt szabadsága és szerető melege Wittenbach Tamás újonnan megválasztott professzor tanításából. Megtanulta itt a humanista vizsgálati módszerek alkalmas felhasználását szolgálatának gyümölcsözőbbé tételére.

Lelkipásztori szolgálatát Glarusban kezdi meg 1506 végén. A nagykiterjedésű gyülekezetben a gondos pásztor éberségével hirdeti az ígét. Későbbi feljegyzésében (1523) a következőket olvassuk szolgálatának kezdetéről: „Bármilyen fiatal voltam is, lelkiismeretemben sokkal nagyobb félelemmel töltött el, mint amennyire örvendeztetett. Mivel

tudom, hogy a gondatlanságom miatt elveszett juhocska vérét az én kezemből veszik számon. tisztemből következően a békét kellett prédikálnom. Amikor láttam, hogy Isten munkálkodott az ő Igéje által és az emberi érzület hajlott a békeségre, a kegyes embereknek annál nagyobb gyilkosa lettem volna, ha ismét és ismét nem vezettem és serkentettem volna őket a békességre és a kezesztyén életfolyatásra." Ebben a megnyilatkozásában már hangot kapnak zürichi munkálkodásának vonásai is.

### Tanuló ember

Tanulmányait glarusi szolgálata közben, mondhatjuk, mint szórványlelkész is kitartó szorgalommal folytatja. Könyvet könyv után hozat. Lelkes tisztelője rotterdami *Erasmusnak*, a humanisták vezérének. Bármennyire csodálta is azonban Erasmust, és élénk levelezést folytatott is vele személyes ismeretségükből fakadt barátságuk alapján, döntéseinek önálló mérlegelését mindig józanul és jó lelkiismerettel megtartotta. Néhány ponton pedig — így éppen a hazaszeretet kérdésében — Zwingli szembe is helyezkedett Erasmusszal. Kevéssel ellentétük nyilvánvalóvá létele előtt Erasmus ezt írta egyik levelében: „Szeretnék az egész világ polgára lenni, mindenkinek polgártársa.” Ezzel az elgondolással egy európai, nemzetek fölötti szuperállamra utalt Erasmus. Zwingli pedig ezzel az eszmélkedő kozmopolitizmussal szemben, hazájának konkrét előhaladásában, belső épülésében, külső szabadságában és a nemzetek közötti béke erősítésében látta feladatait. Honfitársainak erkölcsi szintje, rendezett életfolytatása, a népeknek egyeduralkodóktól felszabadult önállósága foglalkoztatta. Ez a társadalmi felelősségérzete az evangélium megismeréséből és népe sorsát hordozó szeretetéből táplálkozott.

### Iózan prédikáció

A népével együttélő ifjú prédikátor felelősséget sugárzó gondolatait, reménységeit és félelmeit egyaránt előtárta irodalmi alkotásainak közreadásával. Népeinek politikai helyzetéhez költemény formájában is szól: *Fabelgedicht von einem Ochsen und anderen Tieren, auf gegenwärtige Vorkommnisse gemünzt*, 1515. Meseköltemény egy ökörről és más állatokról, a jelenlegi fejleményekre szabva. — Az alpesi mezőn legelésző Munit különböző állatok fogják körül és csalogatják. Egy oroszán, egy párduc, egy ravasz rókafi s mindegyik a maga szavával akarja megnyerni, hogy legyen a cinkostársa. Figyelj csak, te remek jószág! Maradj a helyeden és táplálkozz bőségesen! Mert az idegen zsoldba csalogatás veszélye környékez s aki hazájához hűséges, annak figyelmeztetést kell adnia és meg kell zavarnia az idegen cselszövők ördögi játékát! — Az oroszán a német császár, a leopárd a francia király, a róka Velence, Muni Svájc, a figyelmeztető éber kutya pedig Zwinglit jelenti.

„Béke kertje vagy te alpesi tanya,  
rólad akarok énekelni, szólni.  
Büszke hegyek intenek itt vigyázásra,  
amott meg csobogó patakok,  
s a zöld fűben ott lépdel legelészve  
a barnavörös tulok,  
széles a szarva, göndör a homloka  
s tokájáról nyakán végig

feszes melléig himbálódzik  
bőzsfrú lebenye, —  
a duzzadó erőnek képe ez!  
Ha elfogja a szomszúság,  
habzsolva nyeli a barom a jeges csermelyt.  
De irtózatosan  
epe keserűjét önti az édesbe  
a megejtő irigység,  
amely sandán gyűlöli,  
kit csak boldogságban lát...  
Lépésről-lépésre nyomában  
a tuloknak a tanya kutyája,  
csaholja az ellen közeledtét,  
hirdetve neki, barátjának:  
„Látod a fürge vérszopók  
támadó közeledtét? Tipord  
meg hát őket erősen Mert tudjuk  
bizonyosan azoknak szándékát,  
akik védőszellemként  
hazánkért aggódnak.  
Őket kell kerülnünk újból  
hívó szívrünkkel!...  
Hagyjatok békén! Legelek mezőmön,  
megvetem ajándékokat.  
Vegyétek csak az ajándékokat — megtudjátok:  
az élet összeomlik!”

Az éber hazafi szemével Zwingli így látta népeinek helyzetét. Hazafisága szembefordul a svájciak megvásárolhatóságával. Ebben a magatartásában megedződik, amikor a glarusiakat elkíséri a zsoldos háborúba, két-három ízben. A kor szokása szerint a lelkipásztor hadbaindulás esetén tábori lelkészként híveivel tart. E lombardiai utak után még élesebb határozottsággal kiáltja békét és semlegességet követelő felhívását: „Hagyjuk a hercegeket, legyenek magukban hercegek; a szövetség tagjai (Eidgenossen) ne adják oda magukat! Tartásokat össze és hagyjátok az idegen urakat maguk közt marakodni, ne szegődjete el arra, hogy minden ütést hátatokra vesztek!” Az idegen zsoldba indulás „minden gonoszszágnak az iskolája és minden megterhelt lelkiismeret szülőanyja.”

Teológiai meggyőződéssel is elítéli Zwingli a háborút, alapjaiban elvetve azt: „Nem Istentől — tőlünk származnak a háborúk; ha a béke ügyére annyi fáradságot fordítanánk, mint a kereskedelem folytatására, akkor sokkal jobban állnánk.”

### Tábori pap — békeharcos

A zürichi nagytemplom ajtaján 24 képben örökítették meg a reformátor életének és szolgálatának kimagaslóbb eseményeit. Hogyan ábrázolja Zwinglit a 2. dombormű? Lombardia városkájának, Monzának a főterén egy áruház árkádjá alatt prédikál a glarusiak lelkipásztora (1515. szeptember). Bal kezében a Biblia, jobbával felfelé mutat. Most halljuk igehirdetésének egyik részletét! „Szégyelljétek magatokat! Ahová csak ellát a szem, tele a világ hűtlen ravasszággal. Hiányzik belőlünk az Isten szeretete? Keresztyének? Nem látok ebből semmit. A pogányok derekabbak. Mert ha csak tombolni tudunk, azután indulva, ami makacs fejünkből titelik, ha csak durvasággal és romlottsággal csapdosunk magunk körül — ezt férfias vitézségként dicsérik. Vajon ezt jelenti Jézus mondása, hogy nincs annál nagyobb szeretet, mintha valaki az ő életét barátaiért kockára teszi? S mi odavetjük életünket egy kis egyéni dicsőségért. Viszályt és háborút szítunk, míg valaki azt nem látja: a pokol démonai elszabadultak. Felelj hát, van-e nekünk, keresztyéneknek több a pusztá nevünknel? A tettek igazolásával adósak

maradunk — nyoma sincs a szeretetnek! Főként a nagy urak mi mást tanultak, mint hóbortjaik hajszolását, önfejtésük letaposó érvényesítését? És ha adja nekünk Isten a békét, mik vagyunk akkor? Háládatos emberek vagy gazdátlan jószágok?” — A hallgatókat is elének állítja a dombormű. Jobbra katonák, lándzsájukra, kardjukra támaszkodva éberén figyelik az ígehirdetést. Elöl egy asztalnál ketten kockáznak semmivel sem törődve. Egy előkelő úr sonkaujjú selyemkabátban Zwingli mögött boros pohárral a kezében részegen a falhoz támaszkodik.

### Ki az útvesztőből!

A legmegrázóbban a marignanói gyilkos ütközet átélése hatott Zwinglire. Hiába figyelmeztette néhány nappal azelőtt az egyenetlen zsoldosokat Monza főterén. 6000 ember pusztult el a csataterén. Mégsem tanultak ebből sem, mert ugyanolyan készséggel léptek újra idegen urak fegyveres szolgálatába. Ekkor ismét tollat ragad Zwingli és 1516 újév táján, másik, még élesebb hangú politikai költemény vet papírosra „*Labyrinth*” címmel. Ebben a vészkiáltásban ismét állatképekben mutatja be a világhatalmakat. Az oroszán itt a pápát jelenti, a sas a császárt, a gall kakas Franciaországot, a szárnyas oroszán Velencét, a kutyák pedig a csatlósokat. A megosztott svájci honfitársakat két kép ábrázolja a költeményben: a tulok és a medve; az előbbi Uryt és vidékét, az utóbbi, a berni medve, a nyugati országrészeket. A medve orrában karika s a francia hajcsár ösztökélésére kell táncolnia. Amint Theseus behatolt a Labyrinthus mélységeibe és ott a Minotaurus-szörnyeteget leterítette, és amint Ariadne fonalával megmutatja a kivezető utat az útvesztőből, úgy kíván útmutatást adni tanító fabulájának végén Zwingli.

Értsétek hát már emberek,  
Amit a Labyrinthus mond nektek:  
E világ insége és fáradtsága között  
Theseus a merész hős  
az erős, derék férfiú,  
aki mindig az igazat keresi,  
magát hazájáért odavetette.

A tulok gyalázat  
és káromlást, bünt jelent. A fonál itt  
az értelem, mely feltárja neked:  
aki derekasan akar megállani,  
haladjon mindig a zsinór nyomán.  
Ariadne jelenti  
az erény jutalmát, amelyet senki sem bán meg.  
Nézzétek most az emberek tetteit:  
Minden dolgukban fontolás nélkül cselekszenek,  
és bolyonganak a Labyrinthusban,  
fonál nélkül vergődnek,  
Hogy kerülnének újra világosra;  
nem találják a kivezető utat.

Nincs bennünk szeretet Isten iránt,  
amely elfedezné bűneinket,  
nem ég a szívünkben,  
hogy tanítana, hogy megvessük,  
mint a sarat mindazt, ami  
helyett Istent szeretnők megnyerni.  
Azért van tele a világ hűtlen ravaszsággal,  
mert Krisztus képe nem sugárzik rajtunk,  
csak pogányság és gonosz erőszak,  
sőt még ennél is rútabb, a gyalázat!  
Mert a pogányok ügyeiket  
okos tanácskozással végzik. De mi,  
a mi büszke fejünkben téveteg  
romlottan kavargó minden dolog,  
ezért vagyunk mindnyájan gyalázatban.  
Aki nyers és holtra ver;  
bátor embernek azt tartják.

Hát ezt tanította nekünk Krisztus!  
Akinek szájából hallottuk,  
hogy csak az szeret igazán,  
aki barátjáért életét odaadja.  
Haszontalan dicsőségért, ime odaadjuk  
az életet prédául és irigységgel  
sértjük meg felebarátunkat a jogot tiporva.  
Dicsőségünket  
háborúra és vérontásra alapítjuk,  
és a természet minden jogát  
megzavarjuk civódással és verekedéssel,  
mintha a föld ma  
esett volna ki a pokol sötét öléből  
szabadon tomboló csupaszfúriákkal.  
Nekünk, keresztyéneknek van-e egyebünk  
a pusztá nevéknél? De cselekedeteink  
legtöbbször hiányzanak;  
senki nem mutat türelmet, sem szeretetet.  
A fejedelmek szeretet nélkül,  
csak szeszélyt gyakorolnak.  
A fejükbe vettek valami hóbortot,  
csak tombolás következik soron.  
Ha pedig a kegyelmes Isten  
a béke sugarát nem villantja reánk,  
emberből mi csak jószággá leszünk!”

Ez a költemény — vagy mondhatnánk\* prédikációnak is —, nem jelent meg nyomtatásban, csak kéziratban lett ismeretessé Glarusban. A felelős hazafiságnak ez a megrázó felkiáltása elég volt Zwingli vádolására. Alighogy ez a tiltakozás a franciákkal 1515-ben lejárt katonai szerződés megújítása ellen elhangzott, rövidesen jött a megtorlás: azonnali áthelyezés Fridolinba. Emsiedelnben írja: „A közügyekben élénken résztvettem és ezért megtanultam sok zaklatás eltűrését.” A franciabarát párt Zwinglit elbuktatta és a „sötét erdőbe” száműzette. Cím szerint még ugyan két évig glarusi lelkipásztor. A gyülekezet helyesen gondolkodó többsége remélte bátor őrállójának visszatértét. Isten azonban a hűséget több szolgálattal építette be egyháza reformációjának nagyszabású tervébe.

Határozott eredményei is voltak a zürichi reformátor hazafis szolgálatának. Luzern 1521 májusában hozzájárult ahhoz, hogy háború esetén a francia király 16 000 zsoldost toborozhasson. Ekkor lehetetlennek tartott fordulat következett: Zürich felmondta a franciákkal való szövetséget s így egymaga félrebillentette a mérleg nyelvét. Zwingli később így nyilatkozott erről az eseményről, amely csodaszámba ment: „A zsoldosháborúknak Zürichben semmi más nem vetett véget, hanem egyedül csak Isten Igéje.”

Közismert Zwingliről, hogy nemcsak a személyes megigazulás, hanem az emberiség üdvössége, az egyházi élet megtisztítása mellett a nép egész életének megújulását is érlelte teológiájában és szolgálatában. Együttérezve népével, felemelte szavát az 1525-ös parasztfelkeléskor: a paraszttal való bánásmódban minden zsarnokságnak „határt kell szabni”. Neki köszönheti a svájci parasztság a jobbágyság eltörlését és a kilenced megszüntetését. A társadalmi felelősséget abban az irányban is erősítette, hogy hirdette azt a meggyőződését, hogy a szegényekről való gondoskodás nem folytatható a szokásos módon, mert a szegények nem a keresztyénekért vannak, hogy azok alimizsnájukkal rászolgáljanak a mennyországra, hanem az egyház van a szegényekért. De nem úgy, hogy meghosszabbítsa a kolduséletet, hanem hogy kiragadja őket az inség mocsarából. Ha eddig egyesek jótéteménye körébe tartoztak a

szegények, most az állam és az egyház tartsa meg tisztelő feladatának a róluk való gondoskodást. Erre fordították az alapítványokat és a kolostorok javait. 1524-ben megtiltották a koldulást és kiterjesztették a diakóniai szolgálatot a szűkölködők és öregek széles körére.

Zwinglit végigkísérte a nemzetek közötti feszültségek csökkentéséért hordozott felelősség. A marburgi kollokvium során (1521) egyetértésre jutott Fülöp hesseni fejedelemmel a Habsburg-ellenes szövetség diplomáciai tervének szükségére nézve s rejtjeles levelezései, üzenetváltásai fennmaradtak. E szövetség nemcsak Svájcot és Hessent foglalta volna magában, hanem Szászországot, a Rajna-melléki városokat, Württembergét, sőt Velencét és Franciaországot is a közös összefogás Habsburg-ellenes akciójába akarta bevonni. E két

utóbbi állam vonakodásán meghiúsult e századokra előremutató politikai terv, tovább mutatott azonban a haladás útjára. Nemcsak politikai koncepciókban, de életét barátaiért odaadó buzgósággal szolgált nemzedéke időszakos ügyeiben éppen a közélet területén, mert nem ismerte az élet különválasztását, az egészért hordozta a küldetés terhét. Ez vitte a kappeli mezőre is.

A reformatori örökség ösztönözzön hazafias szolgálatunkban és etikai feladatainkban.

Szönyi György

Irodalom: Dr. Farner, Oscar: Der Reformator Huldrych Zwingli — Zwingli Verlag. Zürich, 1949. — Dr. Bauer, August: Zwingli. Unsere religiösen Erzieher. Leipzig, é. n.

## Az időszerű Kierkegaard

Major Zoltán néhány hónappal ezelőtt megjelent tanulmányában már megemlékezett Kierkegaard születésének 150 éves évfordulójáról (Th. Sz. 1963. 3—4. sz.). Tanulmánya jóformán a nagy teológus életének vázlatos ismertetése, s nem mutat rá a protestáns teológia e lángelméjének teológiai jelentőségére. Jelen tanulmány ezt a hiányságot szeretné — ha csak részben is — pótolni. Szeretné megismertetni e nagy teológus időszerűségét. Mondhatnám így is: forradalmiságát. Azt, hogy a XIX. század Kempis Tamása hogyan hívta fel a dogmatizálódott, csak szokássá vált kereszténységet Krisztus követésére.

A Kierkegaard értékelés annyiszor esett abba a hibába, hogy e nagy teológussal kapcsolatban csak arról beszélt, amiben tévedett; így tévedései miatt nem látta meg forradalmi igazságait. Úgy hiszem azonban, hogy értékelésében objektív lesznek akkor, amikor kijelentem: *ha igazságait tévedései mellé tesszük, akkor a mérleg javára billen.*

Kierkegaard a múlt század Istentől küldött prófétája egy elpolgáriásodó, küldetését elvesztett keresztényen egyházhoz. *Ha tévedéseire nézünk, a legidőszerűtlenebb (existencializmus, egyidejűség), ha igazságait vesszük szemügyre, legidőszerűbb tanítóink egyike.* Róla el lehet mondani: nagy ember nagy tévedésekkel és nagy igazságokkal. Igazságai azonban olyan nagyok, hogy tévedései nem tudják azokat megingatni és eltakarni.

Jelentősége évszázadunkban kimondhatatlanul megnőtt. *Nagyságának tragikum az, hogy sok követője lett tévedésének és szinte nem lett követője igazságának.* Az első világháború előtti egyház alig vett róla tudomást, mert életének programját egyházellenesnek, a végletekig menően egyoldalúnak, szenvedélyesnek minősítette.

A két világháború között azonban kezdtek figyelni erre a magános dán emberre. Kierkegaard idézetektől lett hangos a levegő. *Egy egész teológiai nemzedék ismerte fel magát hirtelen egy száz éve halott ember nyugtalanító monológjában.* A halála után elfelejtett gondolkozó egyszerre nagy népszerűségnek kezdett örvendeni. A könyvek sokasága jelent meg Kierkegaardról, melyek őt teológiai, filozófiai oldalról világították meg, s akarták korunk számára aktuálissá tenni. Kierkegaard-renaissanceról kezdtek beszélni. Barth Ká-

roly Römerbriefjében a Jeremiás, Luther neve mellé odatette az ő nevét is.<sup>1</sup>

Egyet mindenekelőtt meg kell állapítanunk: Kierkegaard minden olvasóját, aki vele magával foglalkozik, s nem azzal, amit róla írtak, aki műveit nemcsak tudományosan kutatja, hanem bennük életprogramot lát, olyan irányba indítja el, mely a hagyományos kereszténységgel ellentétben áll.

Jeremiási fájdalommal mondja el kora kereszténységének: az a kereszténység, melyet egyháza képvisel, nem kereszténység. Azért küldte őt az Isten, hogy elmondja: *mit jelent kereszténynek lenni.* Elmondja akkor is, ha a szíve megszakad bele. Dániában minden vasárnap ezer lelkész prédikálja, hogy mi a kereszténység. De ezt oly módon teszik, hogy a legnagyobb és a legszentebb szinte alig hat az emberekre, s mint annyi minden, szokássá lesz. Ő kitűzte maga elé a célt: „a kereszténységet beviszi a kereszténységbe.”<sup>2</sup> Mert a kereszténységre már nem is figyel a világ. Nem figyel azért, mert önmagát csalta meg: *kereszténynek nevezte azt, ami végképpen nem keresztény. A kereszténység nem hatolt be az emberek hétköznapjaiba.* „A keresztényen hit az existenciánkat érinti. A keresztényen életre az ember nem sok könyv olvasásával készül, hanem existenciális elmélyüléssel.”<sup>3</sup> Számára az igazság „nem mondatok sumája, nem gondolati megfogalmazása egy tannak, hanem élet.”<sup>4</sup>

Az ember az igazságot csak akkor ismeri meg, ha benne létté lesz, s nem ért meg belőle többet, mint amit élete kifejez. Mintha magát Krisztust hallanánk szólani: „Ha valaki cselekedni akarja az ő akaratát, megismerheti e tudományról, hogy Istentől van-é, vagy én magamtól szólok” (Jn 7:17). A kereszténység egész existenciánkat igénybe vevő valóság. *Igen nagy különbség van a csupán elgondolt és valóban megélt igazság között.* Az igazság nem valami pusztán teoretikus valóság, nem elérhetetlen távolban lebeg az élet felett.

Követői ebből az álláspontjából az existencializmus absztrakt rendszerét fejtették ki azzal a félreértéssel, hogy tanításáról a keresztény ruhát lehúzták. Véleményem szerint ő nem volt az existencialisták atyja. *Nem volt azért, mert az existencia hangsúlyozásával egyes egyedül az etikait akarta érvényre juttatni.*

Megvalósítja-e az ember az életben azt, amit igaznak tart? Ez volt az ő életének nagy kérdése. Az ismeretnek megvannak a praktikus konzekvenciái, kitör az intellektuális diszkusszióból a mindennapi életbe. Az existenciális döntésnek követnie kell az existenciális megismerést. Az igazság és az élet közötti szétszakíthatatlan összefüggés a legfőbb jellemvonása tanításának. Vallotta, hogy az igazságért való harc utolsó sorban nem az egyetem előadótermeiben dől el, hanem az életben. Ez az igazság teszi életét és tanítását ma számunkra annyira vonzóvá és időszerűvé. *Az igazság lényeges kritériuma a megvalósíthatóság.* Ez az igazság az, ami minket ma is hozzá köt. Ha műveit olvassuk, úgy érezzük, hogy nem tudunk tőle szabadulni még akkor sem, ha olyan sok ellenvetésünk van ellene.

1. Nem maradt fenn sok írásmagyarázat tőle, de a fennmaradt írások rendkívüli módon kitűnnek igei mélységükkel. Kevesen látták Isten igéjét olyan mélyen, mint ő. A Nikodémusról szóló bibliai tanítás mélységét nem látta meg senki úgy, mint ő. Világhírűvé lett a műve az I. Kor 13 magyarázatáról (A szeretet munkái).

„Szeretni nem lehet szavakkal, a szavakból a szeretet fel nem ismerhető. Nincs egyetlen szavunk sem, még a legszentebb sem, melyről elmondhatnánk: ha ezt a szót használja az ember, bizonyosságát adja, hogy szeretet van benne. Nincs egyetlen tett, amelyről azt mondhatnánk: ha valaki megteszi, bizonyosságát adja, hogy szeretet van benne. Mert minden azon múlik, hogy egy bizonyos tettet hogyan teszünk meg. Vannak tettek, melyeket a szeretet tetteinek lehet nevezni, de azzal pl., hogy valaki alamizsnát ad, mezítelent ruház, szeretete még nincs bizonyítva, mert az ember a szeretet tetteit teheti szeretet nélkül is (ha vagyonomat mind felétem is), sőt teheti önző módon és így tette nem a szeretet tette. A mód, ahogyan szólnak, a mód, ahogyan egy tettet megteszünk, a döntő momentum, mely nyilvánvalóvá teszi, hogy a szeretet gyümölcseiről ismerhető fel.” — írja a Mt 7:16 magyarázatában. „A szeretet gyümölcseit mások ismerik fel és nem az, aki cselekszi. A cselekvőnek vigyáznia kell, nehogy szeretetének a felismerhetősége fontosabb legyen, mint az, hogy gyümölcsöt terem. Az, hogy gyümölcseikről ismeritek meg őket, nem jelenti, hogy a szeretet bármilyen viszonyában türelmetlenül, bizalmatlanul, ítélkezően mindég a gyümölcsöt akarjuk látni. A szeretetben hinné kell, különben nem vesszük észre, hogy jelen van. Higgy a szeretetben.” — írja ugyanezen helyhez.

A Mt 26:31–33 verseihez írja: „Ha Krisztus Péter számára csupán egy ember lett volna, sohasem tagadta volna meg. Ami Pétert magán kívül hozta, az, hogy elhitte: Krisztus az Atya egyszülött Fia. Hogy egy ember ellenségei hatalmába kerül, emberi dolog. De, hogy az, akinek hatalmas keze jeleket és csodákat tett, tehetetlenül és bénytalan áll ellenségei előtt, tagadásra indítja Pétert.”<sup>5</sup> Ízelítőnek legyen elég e néhány gondolat. Írásmagyarázatán érzi az ember, hogy egész lényével hitte és élte, amit írt. Nincsenek benne elcsépejt frázisok, mint a múlt század annyi prédikációjában. Áttüzesíti őket az élő hit tüze.

2. Nem a keresztyén igazság objektív polémiája érdekelte őt elsősorban, hanem annak szubjektív vetülete: *milyen viszonyban van az ember a keresztyén igazságával?* Hogyan lehetek keresztyén? E körül a kérdés körül forog egész gondolkodása s nem a tiszta tan kutatása körül. *Egész*

*élete egy konfesszió a keresztyén emberről.* Állandóan az embernek az Istenhez való viszonyával foglalkozik és egész életét ebből a viszonyulásból éli. A vallásfilozófiával szemben, mely az Isten és az ember identitásából indul ki, kényszerítve érezte magát, hogy az Isten és az ember közötti kvalitatív különbséget jobban hangsúlyozza, mint azt különben kellett volna. Ezt a különbséget nem fokozta Isten és az ember szétválasztásáig, hanem ebben a viszonyban mindig meglátta a mély igazságot: Isten szeretetét.

Tanítása az aggodalomról, a kétségbeeséséről az emberi élet legnagyobb nyomorúságait juttatják kifejezésre. A büntudatnak döntő jelentőséget tulajdonít, mert az ember számára elindítás Krisztus felé.

Krisztus alakja a központ, akire állandóan felnéz. Krisztus ábrázolása különösen előttünk áll csodálatos könyvében: *Einübung in das Christentum*-ban. Krisztus ábrázolásában Krisztus megváltói szenvedése, mely az egyház tanításában oly nagy szerepet játszott, szokatlan módon nem kap hangsúlyt. Krisztus számára mindenekelőtt mintakép. Az egyház szemére veti, hogy Krisztus alakját feminizálta. Ő arról a Krisztusról szolt, aki a társadalom kivetettjei mellé állt, akit a zsinagóga, mint a nép elcsábítóját kitaszított, akinek nem volt fejté hová lehajtania. A valóságos Krisztus szolgáló formában jár a földön és tanítványai felé ez az igénye: kövess engem. A Krisztus követését állítja századának keresztyénsége elé.

3. Krisztus alakjának a realiztikus ábrázolásához úgy akar eljutni, hogy áthidalja azt a történelmi időt, mely a földön járt Krisztust a ma emberről elválasztja. Úgy látta, hogy az *egyidejűség* nem bibliai fogalma nélkül ezt a célt nem tudta volna elérni. Véleményem szerint nála az egyidejűség fogalmának a bevezetése a Krisztus követés módjára abból a célból, hogy Krisztus a keresztyénség számára ne legyen merő absztrakció, vagy pusztá orthodoxia. Az egyidejűséggel akarja az egyházat a Krisztus követésben aktivizálni. „Az abszolúttal szemben csak egy idő van: a jelen. Aki az abszolúttal nem egyidejű, annak számára az abszolút végképpen nincs jelen.”<sup>6</sup>

Krisztus a keresztyénségben elméletté lett, s az nem áll benne a Krisztus követésében. Mi ennek az oka szerinte? Az, hogy az egyház Krisztus története folyamán idealizálta és elvesztette maga elől a magát megüresítő, emberi testet öltött Krisztust. Aki csak a megdicsőült Krisztussal áll szemben, s nincs egyidejűségben a földön emberi testben járt Krisztussal, az Krisztust félreérti, rosszul érti. Ez a kierkegaardi teológia egyik alaptétele. „Amit Ő mondott, tanított, hamis lesz, ha úgy képzeljük, hogy a megdicsőült Krisztus mondotta. Nem. Ő hallgat. A földre szállt, szolgáló formát öltött, beszél.”<sup>7</sup>

Szerinte az egyház Krisztust mássá tette, mint aki. Mivel a történelem folyamán a megdicsőült Krisztussal állott szemben, Őt annyira nagygyá tette, hogy a testetöltöttel való szembenállást életéből kikapcsolta. „Ő állandóan szolgáló formában van jelen addig, amíg dicsőségében meg nem jelenik.”<sup>8</sup> Szerintünk ez az állítás nem felel meg a Szentírás kijelentéstörténeti értelmének. Kérdezhetnénk ugyanis: Vajon nem állhatunk úgy szemben a megdicsőült Krisztussal, hogy halálára, megüresített állapotára, szolgáló formájára emlékezzünk? Mindenesetre a cél jó volt. Az egyidejűségen, mint a cél elérésének az eszközén lehet vitatkozni. Le-

het tekinteni a Krisztus-misztika egy formájának. Tekinthejtük úgy, mint az egyház elspiritualizált. életnélküli Krisztus-képére való visszahatásnak.

Munkálkodásának éppen az a paradox jellege, hogy Krisztust az által akarta a keresztyénségben „történetivé” tenni, hogy történetietlenítette.

4. Azt minden esetre meg kell állapítanunk. hogy látása helyes volt. Úgy látta az egyház nyomorúságát, mint annak idején Amós próféta. Úgy is áll Martensen püspök elé, mint Amós állt Amáziás főpap elé. Isten népe történetében vannak ismétlődő helyzetek.

Mi volt az ő látása? A keresztyénség tanná lett. Az egyház tagjai az igaz tan birtokában elfelejtettek keresztyének lenni. A keresztyénség statikussá lett, nyugodt kegyességgé, pedig jellege dialektikus, s az egyház bűne éppen az, hogy ezt a jellegét akarja megszüntetni, s a keresztyénséget az esztetikum szférájába szorítja ahelyett, hogy az etikai szférába utalná. Az emberek tudják, hogy keresztyének, de nem tudják, hogy mit jelent keresztyének lenni. „Hogy éppen én vagyok az, aki a keresztyén ember képét megmutatja, lehet talán véletlen, de valakinek meg kellett ezt tenni. Dicsőséget, vagy tekintélyt, vagy bármilyen földi előnyt nem fogok ezzel nyerni. Kérem Istent, hogy ha veszedelem jönne rám, akár szenvedés, akár gúny, neveltségessé tétel alakjában, akár testi, akár lelki szenvedés szakadna rám, erősítsen meg engem, hogy hajszálnyit se térjek el az igazságtól, melyet megértettem.”<sup>9</sup>

Prófétai hévvel tárja kora elé, hogy az ige mit tanít a felebarátnak, az embernek a szeretetről. Hogyan magyarázza a „szeresd felebarátodat, mint magadat” krisztusi követelményt? „Nagyon szép beszédet lehetne arról tartani, hogy az embernek felebarátját hogyan kell szeretnie. Az önszeretet azonban mindig találna kibúvót, mert beszédünkben mindig lenne egy pont, amelyikben magunkat nem pontosan fejeztük ki. Egyik birkózó sem karolja át jobban, erősebben ellenfelét, mint ahogyan ez a parancsolat az önszeretetet átfogja. Ha az önszeretet ezzel a megjelöléssel — „mint magadat” — a harcot felveszi, észre fogja venni, hogy az erősebbel van dolga. Melyik szeretet küzdelme olyan hosszú, olyan bonyolult, mint az önszeretet küzdelme saját életéért?

A költők — folytatja — többször megénekelték azt a szeretetet, mely a másikat jobban szereti, mint saját magát. Megénekelték a szerelmesek, a barátok szeretetét, de a felebarát szeretetét egy költő se énekelte meg. A keresztyénség szerényebb itt, mint bármely költő, mert tudja, hogy az a szeretet, melyről a költők beszélnek, önszeretet. Ennek az önszeretnek a bódulatában állítják, hogy másokat jobban szerethet az ember, mint saját magát. A keresztyén szeretet látszatra kisebbnek látszik, pedig sokkal nagyobb, mint a költők által megénekelt szeretet, mert átfog minden embert, akik között nem különböztet szimpátiája, vagy antipátiája.”<sup>10</sup>

5. Teológiájában Krisztus paradoxon. Ez a paradoxon azt jelenti: egy ember azt mondja magáról, hogy Isten. Az igének ez a paradox tanítása az ember számára — ha szemben áll vele — mindig botránkozást jelent, melyet nem lehet kikerülnie, annak, aki keresztyén akar lenni. Jézus maga mondja: Boldog, aki én bennem meg nem botránkozik (Mt 11:6).

„A keresztyénségben ma nem botránkoznak. Azt mondják: az igazi keresztyén nem botránkozik, hanem hisz. A formaivá lett keresztyénség

ezt mondja: hogy valaki hinni tudjon, a botránkozást ki kell kerülnie. Az ige szerinte ezt mondja: hogy valaki hinni tudjon, a botránkozáson át kell esnie.”<sup>11</sup>

Amikor Krisztus az élet kenyeréről beszél és a farizeusok botránkoznak, megkérdi a tanítványokat: „titeket is megbotránkoztat?” (Jn 6:61). És ettől kezdve sokan visszavonultak és nem jártak többé övele. „Krisztus szenvedésének az volt a titka, hogy: a botránkozás jelévé kellett lennie, hogy a hit tárgya lehessen. Ő megértette úgy, mint rajta kívül egyetlen ember sem, hogy milyen nehéz keresztyének lenni. Vajon örül neki, hogy a legkönnyelműbb módon ezek és ezek azt képzelik, hogy keresztyének?”<sup>12</sup> Ha nem lehet a botránkozás jele, akkor nem lehet a hit tárgya. Mit jelentett számára az emberek elé állni és hívni őket: Jöjjetek mindnyájan én hozzám, akik megfáradtatok? És látni, hogy ott hagyják mindnyájan. Nemcsak ott hagyják, hanem botránkozva hagyják ott. Így értjük meg a Péternek mondott ígét: Boldog vagy Simon, Jónának fia...

Mivel a keresztyénség nem igeszerűen állt szembe a testetöltött Krisztussal, egy másik végzetes hibába esett bele: csodálója lett Krisztusának s nem követője. Azért, mert csak a megdicsőült Krisztust látta, de a magát megüresítő, szolgáló formát felvett Krisztust nem. Így termelt ki az egyház imádó csodálókat és meglegedett a csodálkozással. Krisztus pedig soha nem beszélt arról, hogy csodálókat akar. Eppen ellenkezőleg: mindig az Ő követéséről beszélt (Ha valaki követni akar engem...). Krisztus a tanítványon követőt értett: nem egy tanítás elfogadját csupán, hanem egy élet követőjét. Ezért mondta szinte egész élete összefoglalásaként: Én vagyok az út, az igazság és az élet. Ő nem olyan tanító volt, aki meglegedett azzal, hogy egy tant előadott és, hogy tanítványai tanítását elfogadták, életükön azonban senki sem látta, hogy kinek a követői. Krisztus mindig követőket akart és a csodálkozást mindig lehetetlenné akarta tenni. Ezt olvassuk Lukácsnál: „Lón pedig, mikor ezeket mondta, fölemelvén szavát egy asszony, monda néki: Boldog méh, amely téged hordozott és az emlők, melyeket szoptál. Ő pedig monda: Sőt inkább boldogok, akik hallgatják az Istennek beszédét és megtartják azt” (Luk 11:17–28).

Mi a különbség a csodálkozás és a követés között? A követő élni akarja azt, amit csodál, a csodálkozó azonban személyesen nem tartja magát érdekeltnek abban, amit csodál. Pedig a megcsodált igazság a követés igényével lép fel velünk szemben. Az igazság egy követelmény életem felé, nyíl, mely megsebez, tövis a lelkemben, mely hajt előre. „Krisztussal szemben hamisság, csalás, bűn, ha csodálni akarom ahelyett, hogy követném.”<sup>13</sup>

A csodálkozás önámítást és hamisságot rejt magában. Elhitei magával, hogy már szolgálja, követi az igazságot azáltal, hogy csodálja. Amikor a próbatétel ideje még el nem következett, könnyen össze lehet a csodálókat a követőkkel téveszteni. A csodálkozó abban a téves hitben halhat meg, hogy az igazsághoz való viszonya helyes volt. Ki kétkelkedhet pl. abban, hogy Judás csodálója volt Jézusnak? Krisztusnak élete kezdetén sok csodálója volt, de mivel maga volt az igazság, az igazság mellett, vagy az igazság ellen döntenie kellett mindenkinek, aki vele kapcsolatba került. Aki az igazsággal kapcsolatban csak a csodálkozás viszonyába került, ha jön a próbatétel, könnyen árulóvá válik. Olyan a csodálko-

zás, mint az érzéki szerelem, amely hirtelen a szeretet ellentétévé, féltékenységgé, gyűlöletté változhat.

A Szentírás megismertet minket egy csodálkozóval: Nikodémussal. Csodálója volt Jézusnak, de személyesen távol akarta magát tartani tőle. „Az igazság annyira foglalkoztatta, hogy viszonyulni akart hozzá: éjszaka, elrejtőzködve csúszott a megvetett igazsághoz.”<sup>14</sup>

Mintha ezt mondta volna Nikodémus Krisztusnak: „Nem tudnál kivételt tenni velem? Nem lenne elég, hogy éjszakánként olykor-olykor hozzád jöjjelek? De nappal nem ismerlek téged. Nappal azt mondom: nem ismerem ezt az embert.”<sup>15</sup> Valójában nincs nagyobb veszedelme és kísértése keresztyén életünknek annál, ha elhittjük magunkkal, hogy az igazság csodálása egyet jelent az igazság követésével. Ha Krisztus a csodálkozást, mint a követés egyik módját megengedte volna, ott lett volna tanítványai sorában a gazdag ifjú, ott lett volna az is, aki kérdezte, hogy követése előtt atyját eltemesse, ott lett volna Agrippa király és sokan mások. A jelenlevő Krisztus azonban választ vár az embertől. Nincs másodkézből való tanítvány, amint Kierkegaard kijelentette.

Ő jobban felismerte a keresztyénségben a heroikus, mint az új korban bárki más. E heroikus vonást a szokásos vallásosság egészen eltakarta. A keresztyénség emez ábrázolásában van az ő tanításának a lelke. Van keresztyén aszkézis, amely természetesen nem öncél, csupán eszköz a célhoz. Kierkegaard egész munkálkodását úgy foghatjuk fel, mint egy nagy kérdést az egyházhoz s nem mint megoldást. A nagy kérdések feltevésében azonban ma is időszerű.

Felfogása a keresztyénségről azzal az igénnyel lép fel, hogy űsz-i keresztyénség legyen. Az Űsz. mértékéhez mérve azonban mégis azt kell mondanunk, hogy tanításából olyan centrális gondolatok hiányoznak, melyek az Űsz. tanításában döntő jelentőségűek. Pl. Krisztus országának a várása a legkisebb szerepet sem játszik Kierkegaard teológiájában. Mintha ez a kérdés számára egyáltalán nem léteznék!

Hiányzik teológiájából az öröm. Az evangélium hirdet ugyan ítéletet, de alaphangja mégis az örömhír, mely a karácsonyi üzenet után minden népnek hirdettetik. Kierkegaardnál nem kezdünk el örvendezni a tékozló fiú hazatérése után. Nem hív fel minket, mint Pál: Örüljete az Úrban mindenkor. Ő a győzedelmeskedő örömmel a hangját az evangéliumból nem hallotta ki. *Isten és az ember viszonyát egy vizsga sémájában látta, egy sokszor fájdalmas és gyötrelmes teljesítésben.*

Melankóliája egész életén át kíséri és naplója szerint sohasem volt vidám.<sup>16</sup> Hogy nem esett bele a kétségbeesés szakadéka annyiszor, hívő tuskodásainak köszönhető. Életszemlélete a búskomorságba van mártva és ezért a keresztyénség megértésében számunkra nem lehet irányadó. De ennek ellenére életének egész szolgálata a tradicionális, szokássá vált keresztyénség ellen emelt korrekció. Ez teszi a múlt század prófétái egyéniségévé. A keresztyénséget nem mint tant érti a dogmatika paragrafusaiiban elszellemesítve, hanem mint életgyakorlatot, mely átöleli az ember egész praktikus életét. *Az elpuhult, az evangélium minden élet lefaragó, azt a korszellem igényeinek kiszolgáltató keresztyénségnek szüksége volt az ő sürgető, felrúzó kritikájára.* Kora egyházával kapcsolatban kérlelhetetlenül hangoztatta Krisztus megújítási igényét.

Élete egy belső dráma. Érzékünknek kell lenni a drámai életérzés iránt, hogy megértsük. Nála többről van szó, mint egyszerű polémiáról. Harca egy olyan küzdelem volt, mely Istenhez való viszonyával függött össze, s amelybe utolsó erejét is belevetette. Kora egyháza elleni harca a döntő eseménye életének, s forradalmi fellépése tartalmazza a kulcsot életéhez és munkájához. Aki egyházi elfoglaltságból ebben a küzdelemben nem tud vele menni, az ne foglalkozzék vele. Ennek a harcnak a megértése értékelésének kritériuma.

„Meg kell mondani oly kérlelhetetlenül, mint lehetséges, hogy az ún. keresztyénség, melyben annyi millióan minden további nélkül keresztyének (éppen olyan sokan, ahány ember van), nemcsak a keresztyénségnek egy siralmas kiadása, hanem visszaélés.”<sup>17</sup>

A keresztyénség, melyet az Űsz. elénk tár és amelyet az egyházban látunk, nem hasonlítanak egymáshoz.

Az egyházzal való harcot nem kereste, hanem szinte sorsszerűen sodródott bele. Magát eszköznek tekintette, akit egy magasabb kéz használ, s az egyházzal való konfliktusának el kellett következnie, a nyílt harcot nem lehetett elkerülni. Az alvó egyházat fel kellett ébreszteni. Egyik röpiratának bibliai igét ad mottónak: „Éjfélok pedig kiáltás lön.” (Mt 25:6.)

Ebben a harcban az egyház nem állt a helyzet magaslatán. Nem akadt egy méltó képviselője vele szemben, s az ő kényelmetlen kérdéseit megvető módon ignorálta. De ő ebben a harcban gigantikus nagyságúvá nőtt. „Van valami, ami a keresztyén egyház lényegének jobban ellene van, mint minden eretnokség, mint minden schisma, az t. i., amikor megjártsszuk a keresztyénséget.”<sup>18</sup>

Alig tudjuk elképzelni azt a hatást, melyet röpiratai Dániában kiváltottak. Koppenhágán feszültség lett úrrá, mely a forrponitig fokozódott és a lakosokat álmukból felébresztette. Megmozdult az egész ország, az államtanácsnál azt a határozatot hozták, hogy Kierkegaardot be kell börtönözni. Még a határon túl is, a skandináv államokban a diákok viharos gyűléseket tartanak, s türelmetlenül várják az „Augenblick” új számait. Ez azt jelenti, hogy ő nemcsak „szobaagitátor” volt, mint *Ibsen* mondotta.

Ebben a harcban funkcióba lépett „istenfélő szatírá”-ja, melyet nem lehetett világi élceléssel öszszetevésztetni. A küzdelemben olyan magával ragadó páthoszt tanúsított, amely csak Isten legnagyobb harcosaiból szokott előtörni.

Fel lehet vele kapcsolatban vetni a kérdést: lehet-e az egyházat, amely „emberi társulás” is, a tökéletesség mértékével mérni? Nem jobb-e egy gyenge, hibás egyház, mintha nem lenne? Mit teszünk a helyére, ha ezt lebontjuk? Nem jobb lett volna, ha ő ezt mondja: Isten, bocsásd meg az egyház bűneit, történetének égbekiáltó mulasztásait. Az ember felvetheti ezt a kérdést és rajta elgondolkozhat. Vajon az egyház végérvényes formája-e az evangéliumnak? Ő erre a kérdésre nemmel felelt.

Az volt a meggyőződése, hogy csak egy rendkívüli ember, aki Istentől ki lenne választva, tudna az egyház helyzetén változtatni. Ő maga nem lehet az, mert a feladat felülmúlja erejét. Egy ilyen próféta számára azonban olyan lehetne, mint Keresztelő János az Úr számára. „Oda adnám az életemet, hogy helyet készítsek e rendkívüli próféta számára.”<sup>18</sup>

Életét, mint áldozatot értette meg. „Minden nemzedékben ketten, vagy hárman vannak, akik magukat másokért áldozatul adják, nagy szenvedésekben felmutatják, hogy mi szolgál mások javára. Megértettem, hogy erre vagyok kiszemelve.”<sup>19</sup> Halálos ágyán mondotta: „Életem egy nagy, mások számára ismeretlen és érthetetlen szenvedés.”

Összefoglalásul röviden ennyit mondhatunk: Isten prófétája volt, aki általa az ő kora keresztyénségének kritikáját adta. Egy nagy számadást végzett rajta keresztül az Isten. A keresztyénség nem tan, hanem élet. „Az egyetlen, ami által Isten az emberrel kapcsolatba kerül, s amiről az emberrel beszélni akar: az etikai.”<sup>20</sup> Milyen más-ként alakult volna a protestáns egyház története

az elmúlt évszázadban, ha hallgatott volna Kierkegaard tanítására.

Dr. Sarkadi Nagy Pál

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Barth: Römerbrief. 93. — <sup>2</sup> Kierkegaard: Angriff auf die Christenheit. 399. — <sup>3</sup> Uő.: Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. Bd. II. 241. — <sup>4</sup> Uő.: Einübung in das Christentum. 183—184. — <sup>5</sup> Uo. 90. — <sup>6</sup> Uo. 59. — <sup>7</sup> Uo. 22. — <sup>8</sup> Uo. 29. — <sup>9</sup> Uo. 290—297. — <sup>10</sup> Kierkegaard: Leben und Walten der Liebe. 10—11. — <sup>11</sup> Uő.: Einübung. 84. — <sup>12</sup> Uo. 84. — <sup>13</sup> Uo. 213. — <sup>14</sup> Uo. 218. — <sup>15</sup> Uo. 65. — <sup>16</sup> Buch des Richters. 71. — <sup>17</sup> Krankheit zum Tode. 90. — <sup>18</sup> Tagebuch. Bd. II. 239. — <sup>19</sup> Angriff auf die Christenheit. 174. — <sup>20</sup> Buch des Richters. 124.

## Isten embere a haladás ügyéért

(Emlékezés August Hermann Franckera születésének 300. évfordulója alkalmából.)

Francke Ágost születésének 300. évfordulójára mindkét Németországból és távoli, idegen országokból sok vendég érkezett Halleba, a Saale-parti városba. Látni akarták azt a helyet, ahol Francke munkálkodott. Mindenütt, ahová csak Francke munkássága kihatott, tisztelettel és hálával áldoztak Isten hű szolgája emlékezetének.

A Német Demokratikus Köztársaság gazdag programú, bensőséges ünnepeken emlékezett meg Francke születésének háromszázadik évfordulójáról. Akik arra számítottak, hogy az NDK-ban a Francke jubileumot „agyon fogják hallgatni”, csalódtak. Az NDK társadalmi és tudományos körei — akadémikusok is — melegen foglalkoztak Francke életművével.

A jubiláris ünnepeken elhangzott előadások több szempontból is megvilágították Francke egész életművét. Helmut König hallei szuperintendens „Mit jelentett August Hermann Francke a maga korában és mit jelent a mi korunkban” címmel tartott előadást. Francke időbeli megköötöztségen túl, munkálkodik a jelenkorig — mondotta Helmut König —, mert hitének, engedelmességének ereje, Istenbe vetett feltétlen bizalma rápirít a mai keresztyénségre, de ébresztő erő és cselekedni kész hitre való felhívás is. Arno Lehmann professzor előadásában kiemelte, milyen messzetekintő volt Francke munkássága. Nagyon erős hitű ember volt — mondotta —, s az egyházért és az egyházban tevékenykedve szeretete nem ismert határt. Ebben példa a mi számunkra is. Erhard Peschke professzor többek között rámutatott, hogy Franckenál a megtérés nem egy elszigetelt lelki folyamatot jelent, hanem része egy állandó lelki növekedésnek. Nem jelenti sem a családi és hivatásbeli, sem a polgári és szociális jellegű kötelesek elhanyagolását. Miközben a szív és a gondolat Istenre irányul, az Isten igéjére való összpontosítás felszabadít a napi feladatok jó végzésére. Gottfried Voigt lipcsei igazgató előadást tartott a pietizmusról, mint a mai keresztyénség kérdéséről. A pietizmusnak igaza volt — mondotta —, amikor a homeopata, felhívított keresztyénséget csalásnak nevezte. Sürgette, hogy a mai egyház a pietizmus által felvetett kérdésekre jobb

feleletet adjon, mint amelyet annak idején maga a pietizmus adott. Martin Schmidt, a meinzi egyetem egyháztörténeti professzora „Francke helye a pietista mozgalomban” címen tartott előadást. Dr. Werner de Boor záróelőadásában idézte a pietizmus egyik elfelejtett igazságát: „A tudást a gyakorlat bizonyítja, a hitet pedig a szeretet.” D. Brennecke berlini igazgató rámutatott, hogy Francke munkássága ökumenikus dimenziókban mozgott. Számára nem probléma, hanem magától értetődő volt mind az egyház egysége, mind pedig a misszió egysége. Francke szolgálatát méltatva, Jänicke püspök azt kérte, hogy korunk keresztyéneit is ilyen tanúbizonyosságokkal segítse az Isten.

#### Francke élete

Francke a festői szépségű Lübeck birodalmi városban született. Lübeck egykor a hatalmas Hanza-városok feje volt. Uralta a hajútakat az orosz és skandináv kikötőktől egészen a flandriai és angol kikötőkig. Francke korában a város már fejedelmi kézen volt, sokat veszítve gazdagságából és tekintélyéből.

A korán árvaságra jutó gyermeket 13 éves korában küldik először nyilvános iskolába, a híres gothai gimnáziumba. Már ifjú korában felismeri, hogy a világ megbecsüli és dicsőséggel jutalmazza a tudást. Saját bevallása szerint, ezért törekszik a tanulásban mások megelőzésére.<sup>1</sup> Egy évi nyilvános tanulás után 14 éves korában érettségizik. Később is büszke arra a beszédére, melyet az érettségi alkalmával mondott el, nagy nyilvánosság előtt, latin nyelven.

Érettségi után két évig magánúton képezi magát. Különös kedvvel tanulja a nyelveket. Talán nem volt még egy kor, amelyik ekkora tudásszomjjal fordult az idegen nyelvek felé. A nyelvismeret kaput nyit idegen országok, más népek felé. Tizenhat éves korában kerül az erfurti egyetem első évfolyamára. Nagybátyja segítségével elnyeri a híres Schabbel-féle alapítvány ösztöndíját. Lipcsében az egyetem filozófiai karán magántanári vizsgát tesz. A tudományos világnak 1687



húsvétján mutatkozik be. Michael de Molinos olasz nyelvű, misztikus tartalmú könyvét fordítja le latin nyelvre.

Nagybátyja azt szeretné, ha Franckenak a Szentírás tanulmányozása iránti lelkesedése termékeny lenne. Ezért a híres exegetához küldi Lüneburgba. Sandhagen nagy hírnévnek örvendett egész Németországban.

Istennek az ígén keresztül szóló szava nem tévesztette el hatását a fiatal tanárnál. Megtérése oly hirtelen következik be, mint Pálé, Agostoné, Kálviné és Wesleyé. Felébredt lélekkel neveli Hamburgban a kikötő elvadult gyermekeit és tanít a szegények iskolájában. Pedig a Schabbel-alapítvány élvezőinek tilos a tanítás, „nehogy erejüket a gyermekekkel való vesződésben elforgácsolják”.

Lipcsébe visszatérve, Titusz levelével foglalkozik. Óráira özönlik az ifjúság. Olyan nagy az érdeklődés a diákok részéről, hogy a görög nyelvű bibliát még a kiadó raktárából is elhordják. Felismeri, hogy a bibliát legalább minden száz évben revideálni kell, hogy érthető legyen. Ezt a meggyőződését levelben közli a Schabbel-alapítvány igazgatójával.

Meggyőződése szerint az isteni szent akarat egyedüli forrása a Szentírás. Ezért szigorúan megköveteli az egész teológiai munkásságnak a bibliára való összpontosítását. Emellett különbséget tesz „az Írás magva és héja” között. Mindehnelőtt a héjat kell kinyitni, mielőtt az ember a maghoz akar jutni. Ide pedig csak a bibliai nyelvek alapos ismerete vezet el. Francke tanítványaitól ezt is szigorúan megkövetelte. Ezáltal ő a bibliai nyelvtudomány kritikai módszerekkel való művelésének előkészítőjévé lett.

Francke a reformátori iratok közvetlen hatása alá kerülve, joggal teszi fel a kérdést: hol van a lutheri öröm, hol van a lutheri erő? Úgy látszik, Luther halála után hanyatlásnak indult az evangéliumi egyház. Krisztusból nem maradt más, csak pusztá történelmi ismeret, külsőséges egyháziaság, látszatkeresztyénség. Hirdeti, hogy megtérés nélkül az egyház csak látszat és hazugság! Egyre többen teszik fel a kérdést, hogyan mer Francke ilyen hangot megütni. Egyre több az irigye és az ellensége. Előbb a teológián, majd a filozófián karon is be kell szüntetnie az előadásait. További áskálódások miatt áttér a gyermekek nevelésére. Így bontakozik ki benne a később világhírű pedagógus.

1690 februárjában végleg el kell hagynia Lipcsét. Rá egy hónapra, 1690. március 10-én jelenik meg a fejedelemnek a pietizmus ellen kiadott rendelete. Bemutatkozó szolgálatra hívják meg az erfurti Agoston templomba, ahol annak idején Luther Márton tett szerzetesi fogadalmat. Elfogadja az erfurtiak meghívását. Felcseréli a gazdag alapítványt a szegényes lelkesítő fezetéssel. 1690. június 2-án iktatják be nagy ünnepélyességgel állásába. Az ortodox papság bizalmatlansága azonban egyre nő ellene. Támadás támadást követ. Barátai, köztük a híres nyelvész Hiob Ludolf hiába veszik védelmükbe. 1691. szeptember 27-én el kell hagynia Erfurtot is.<sup>2</sup>

Élete akkor vesz új fordulatot, amikor a glauchoi gyülekezet lelkésze lesz. Ellenségei itt is azt szeretnék elérni, ami Lipcsében és Erfurtban sikerült. Kraut kamarai tanácsos már Francke áthelyezését kéri. Végül Francke teljes győzelmet

arat. Veit Ludwig von Seckendorff az újonnan alakult hallei egyetem kancellárja tanári állást kínál fel neki. Az egyetemen keleti nyelveket és görögöt kell tanítania. Ebben az időben kezdődött a levelezés Anna Magdalena von Wurm és Francke között. Sajnos Francke levelei, amelyeket hozzá írt, nem maradtak meg. Így csak Anna leveleiből tudjuk, milyen bensőséges szeretet fűzte őket össze. Francke Spenerhez írott levelében eljegyzésükről így számol be: „Csak egyetlen leányra akadtam, aki minden gondomban, kísértésemben szeretettel állt mellettem.” Házasságáról nem sokat tudunk, de amint Spenerhez írt leveléből következtetjük, házassága boldog volt. „A házasságban nekem és az én drága hitvesemnek, a nyugtalanság és támadások között, részünk lett az éden egy darabjából.”<sup>3</sup>

Pontosan házasságkötése után egy hónappal teszi az első intézkedéseket, a gyülekezetéhez tartozó gyermekek nyomorának az enyhítésére. Tisztában van vele, hogy a gyermekek hitoktatása magában véve nem elég, ennél többet kell tennie. Egészen Franckéig az volt a felfogás, hogy a társadalom a gyermekeket, ha árván maradnak, csak irgalomból neveli fel és joga van őket úgy kezelni, mint a fegyenceket vagy a betegeket. Angliában az árvaház mellett találjuk a dologházat, ahol az árvákat a munkakerülőkkel együtt dolgoztatják. Hallában véget vetnek ennek az irgalmatlan gyakorlatnak. Itt nincsenek az árvák kihasználva, hanem tehetségük szerint nevelik őket. A fennmaradt statisztika alapján 96 árva gyermekből hatvanat jelöltek főiskolai továbbtanulásra!

Eberhard Danckelmann ösztönzésére impozáns méretekben, nemes barokk stílusban építteti fel az árvaházat. Segítőtársát, Neubauert Hollandiába küldi. A kérdőív amelyet magával visz, a modern higiéniai kutatás előfutára. Egy olyan korban, melyben a testi tisztátalanság semmiféle megütőközést nem keltett, meg kellett kérdeznie, hogy időnként fürödnek-e a gyermekek, mossák-e a fogukat? Milyen eszközök vannak az ótvar, féreg és rüh ellen? Hogyan kerülük el a járványokat?

Intézetében, amelyet abban az időben egész Európában ismertek, Tschirnhaus és Comenius módszerének a felhasználásával folyt az oktatás. A diákok az első iskolai csillagvizsgálóban maguk készítették távcsővel vizsgálják a csillagokat. Anatómia órán a diákok szemelattára boncolják fel az állatokat. Az árvaházban működött a zseniális gyógyszerész és orvos, Christian Friedrich Richter.

Az alapító halála után alig 150 évvel egy Halleban tanuló magyar diák ilyennek látta a Franckeánomot: „... Nagy intézet, nagyobb, szentebb, mint a legnagyobb fejedelmek óriási építkezései. A piramisokat egy zsarnok önkénye alatt ezer és ezer rabszolga emelte, ezt egy lelképásztor kezdeményezésére ezer és ezer láthatatlan kéz... A királyok palotáihoz vér tapad, felülükre gyakorta átkok száll — ennek falait szeretet támogatja, fedelére áldás repül... Az intézet főudvarán Franckenak, az alapítónak szobra: egy derült, békés arcú lutheránus pap, baljában a biblia, jobbja áldólag nyúlik egy kis leánya feje fölé. A lábainál van egy árva fiú is megtelepedve. Könyvet olvas, oly nyugodtan, mintha édesapja lábainál játszanék... A szobor talpán e felirat: »Er vertraute Gott«... Lehetetlen könnyek nélkül nézni e szoborra.”<sup>5</sup>

1727-ben a Franckeánomban több, mint 2200

gyermek tanult. A hallei árvaház mintájára sok német városban új árvaházakat alapítottak, a meglevőket pedig átalakították.

Francket úgy tartjuk számon, mint a korabeli pietizmus legjelentősebb képviselőjét. Napjainkban a pietizmust éppen a társadalom és a haladás ügye iránti közömbösségéért elmarasztaljuk. Túlzás nélkül mondhatjuk-e hát Franckeről, hogy kora haladó mozgalmainak az élén járt?

A pietizmus kezdeti szakaszában haladó mozgalom volt.<sup>6</sup> Nem a világtól való elfordulás, hanem korának társadalmi törekvései iránt megnyilvánuló élénk érdeklődés jellemezte. A feltörekvő népek érdekeit igyekezett szolgálni. A különböző népek kulturális és gazdasági életének fejlesztésében elért eredményei letagadhatatlanok. Nemcsak hogy nem fordult el a világtól, hanem gondja volt arra is, hogy az emberek jobban éljenek, mint addig éltek.

Francke etikája szociális. Eszerint az egész élet szolgálat. Ebben az élet- és emberértelmezésben nincs helye a szegénység és nincstelenség eszményiesítésének, dicsőítésének. Az igazi feladat számúzni a szegénységet e földi életből. Már a második nemzedék Francke örökségét csak külsőségeiben vette át. A formai hasonlóság mellett elvesztette hatóerejét. Egyre inkább beletévedt az apokalipszis útvesztőibe. Csak önmagát tekintette a szentek közösségének, a „familia Dei”-nek. Elvesztette szociális veretét, haladó vonásait. Az első nemzedék hatása azonban olyan erős volt, hogy évszázadok sem tudták elhomályosítani. A korai pietizmus és a korai felvilágosodás Halléban összetalálkoztak és szövetséget kötöttek. Így nem véletlen, hogy a XVIII. sz. első felének kiváló tudósai *Schober*, *Messerschmidt*, *Steller* és *Gmelin* Halléből indultak el és Francke fiával összekötésben állottak.

Francke tevékenysége nem merült ki a lelkeszi szolgálatban és az egyetemi munkában. Meglepően hangzik, de Francke a polgári civilizáció úttörője volt. Civilizáción az ember uraságát értjük, a természet felett, azáltal, hogy a természettudomány eredményeit felhasználja, alkalmazza a technikában. Francke a polgári civilizáció kifejlődését segítette elő azáltal, hogy manufaktúrákat alapított, s az intézetében folyó politechnikai oktatás jó előképzést adott a gyorsan elterjedő manufaktúrák későbbi munkásainak. Kifejezett kívánsága volt, kössék össze az evangélikus világmissziót a polgári civilizáció terjesztésével.

Korán felismerte Oroszország jelentőségét. Arhangelszkben és Pétervárott képviselőket létesített. Különösen érdeklődött Asztrahán, a Volgatorkolat és a nyugat-szibériai Tobolszk, valamint India és Perzsia iránt. Amikor a svédek 1709 nyarán félelmetes vereséget szenvedtek Paltawánál és 30 000 fogoly esett az oroszok kezébe, Tobolszkban hallei mintára alapítottak iskolát, melyet az orosz ifjak is szívesen felkerestek. A civilizáció terjesztése Franckenál szorosan összefonódott a világkereskedelem gondolatával. Feltehetően J. H. Ludolf keltette fel benne a világkereskedelem iránti érdeklődést. J. H. Ludolf Oxfordban 1696-ban német nyelvű orosz nyelvtant adott ki. Konstantinápolyból és közel-keleti útvjáról Franckehoz intézett levelei fegyelemre méltóak.

Francke munkássága nem merült ki tudományos ismeretek terjesztésében, sem a pogány népeknek a misszió által való megnyerésében. Ő az egész világ megjobbítására törekedett. Reformtörekvései nem korlátozódtak csupán az evangélikus egyházra, hanem átölelték az egész világot. Az egész világnak elkötelezve érezte magát. Ezért szükségét érezte annak, hogy átfogó tervet készítsen, a földön „minden baj leküzdésére”. Az egyház és az iskola feladatát nem az ismeretek közlésében, hanem az emberek megváltoztatásában látta. „Minél több a valóban újjászületett ember — írta —, annál több a lehetőség a világ politikai és szociális bajainak az orvoslására.”

A cseh protestantizmus fennmaradása Francke nélkül elképzelhetetlen lett volna. Munkatársa, Heinrich *Milde* a Sziléziából és Csehországból származó lelki munkások tettekre kész csapatát képezte ki. Az ellenreformáció száműzött cseh protestánsai a herrnhuti gyülekezetben találtak menedéket.

1699-ben a canterbury érsek meghívására két diákját Francke elküldi Londonba, hogy ott hallei mintára szegényházat, árvaházat és iskolát alapítsanak. Az első indiai misszionárius az ő tanítványa. Zsidó missziót is tervezett, amely azonban csak halála után egy évvel indult meg.

Nemcsak a német bibliakiadás volt a szívügye, hanem törődött az orosz, cseh, lengyel és görög nyelvű bibliák kiadásával is. A bibliafordítások a nemzeti nyelvek gazdagodását is jelentik. A hallei nyomdában 1719-ig az újtestamentumnak 28, a teljes Szentírásnak 16 kiadása jelent meg, összesen mintegy 180 000 példányszámban. Arról, hogy magyar nyelvű könyveket is nyomtattak, Francke naplója is említést tesz. (1721. szept. 6.) Anhard Adelung, Francke barátja, II. Rákóczi Ferenc tanácsosa.)

Francke élete Istent dicsőítette a felebarát szolgálatán keresztül. Illúziómentes, hívő realizmusát közel érezzük magunkhoz. Példaképünk az élő Luther megértésében, a cselekvő felebaráti szeretet gyakorlásában, az egész emberiség iránt érzett felelősség bátor vállalásában.

*Ifj. Szalay Pál Ferenc*

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Erich Beyreuther: August Hermann Francke. Berlin 1958. 27.

<sup>2</sup> Francke-intézet levéltára. A 136, D 66. — <sup>3</sup> Uo. A 134, C 251.

<sup>4</sup> Ev. Egyh. és Isk. 1886. 15.

<sup>5</sup> Quellen. Der Pietismus. Ausgewählt von Hans Urner. Berlin. 1962. 55.

<sup>6</sup> A misztika vonalán a pietizmus előkészítői közé tartozott a forradalmár Münzer Tamás zwickau-i lelkész is. (Holl Karl: Luther und die Schwärmer.)

<sup>7</sup> Nem Theotrománia! Szent-Iványi Béla: A pietizmus Magyarországon. Bp. 1937. 45.

<sup>8</sup> Nem Buddens! Szent-Iványi Béla: Im. 53.

<sup>9</sup> Catechismus-Predigten, Halle 1726. 355.

## Új dokumentum gyűjtemény a hugenotta zsolttár történetéhez

— Pidoux, Pierre: *Le Psautier Huguenot du XVI<sup>e</sup> siècle, vol. I—II.* Édition Baerenreiter, Bâle 1962. Vol. I: XXII + 271, vol.: II: XIII + 202 p. —

A magyar zenetörténet kutatóinak mindegyre megújuló panaszja, hogy kutatásaik hazai területe a XVII. század közepéig Afrika régi térképeirehasonlítható: csupa fehér folt, csupa nyitott kérdés, hatalmas szektorok és egész korszakok úgy szólván minden írott emlék vagy adat nélkül. Az egyes korok dallamanyaga jórészt csak későbbi feljegyzésből ismerhető meg. A problémák nagy részét a rájuk vonatkozó dokumentumok hiánya vagy megsemmisülése következtében többnyire csak kerülő úton, indirekt módszerekkel tudjuk megközelíteni, végleges megoldásuk olykor alig remélhető.

Akiket érdekel Kálvin genfi zsolttárkönyvének a genezise, de vagy azért, mert érdeklődésüknek nem ez a kérdés áll a központjában, vagy mert a helybeli teljes dokumentumanyagot nincs módjuk közvetlenül megismerni, azok Orentin Douen nagy művének (Clément Marot et le Psautier Huguenot, I—II. Paris, 1878—79) ismeretéből azt a következtetést merítették, hogy a genfi reformáció ezen egyedülálló értékű alkotásának kialakulása tudományosan lényegileg felderítettnek tekinthető.

Mikor a magyar olvasó kezébe veszi Pierre Pidoux-nak a teljes genfi zsolttárkönyv négyeszetes évfolyamúja (1962) alkalmából a svájci tudományos kutatás nemzeti alapjának (Fonds national Suisse de la recherche scientifique) támogatásával a jó hírnevű Baerenreiter Verlag kiadásában Baselben megjelent kétkötetes művét és előbb elolvassa mindkét kötet rövid, de páratlanul tömör és mégis világos bevezetését, majd áttanulmányozza az első kötetben közzétett dallamokat, függelékeket és táblázatokat, azután a második kötet időrendbe foglalt dokumentumait, bibliográfiai anyagát és táblázatait, első benyomása a csodálat az egész mű tartalmi gazdagsága, pontossága és áttekinthetősége iránt. A mű tanulmányozása a továbbiakban arról győzi meg az olvasót, hogy még a genfi reformáció bölcsőjében, összehasonlíthatatlanul szerencsésebb történeti adottságok között dajkált és kifejlődött hugenotta zsolttár történetében sem jött el a végső szintézis megalkotásának az ideje. Pidoux műve nem a református egyházak zsolttárkönyveinek történetét adja, csak az idevonatkozó dokumentumokat gyűjti össze és foglalja szemléletes keretbe. Ez a tapasztalat közvetve arra is alkalmas lehet, hogy a magyar hymnológia munkásait a maguk területén is türelemre indítsa és további munkájukhoz ösztönzést és példát adjon.

Valóban úgy látszik Pidoux műve alapján, hogy a genfi psalterium körül még mindig bőven, ha nem többségben vannak a megoldatlan problémák. Vannak régi feltevések, amelyeket az újabb dokumentumokra alapozott kritika nem igazol. Az újabban ismeretessé vált dokumentumok ezzel szemben új hipotézisek felállítására adnak ösztönzéseket, de ezeknek a kipróbálása, alátámasztása most még korántsem tekinthető véglegesnek. Csak az bizonyos, hogy Douen után (az ő művének minden, sok részben ma is helytálló érdemét elismerve) immár szükség volt a régi dokumentumok rendszerbe foglalására és az újabbakkal

együttes közzétételére. Douen állításait ugyanis utána a legtöbb szerző átvette, anélkül azonban, hogy megvizsgálta volna azokat a jórészt nehezen hozzáférhető dokumentumokat, amelyekre ezek a tételek épültek.

Ebben a vonatkozásban nálunk is az a helyzet, hogy a zsolttárok keletkezésével foglalkozó hazai irodalom úttörője, Árokháty Béla, a jugoszláviai énekeskönyvben és az 1941-ben megjelent *Psalterium*-ban a zsolttárdallamok keletkezését illetően egyedül Douen adataira támaszkodott, mert újabb adatok akkor még nem is állhattak rendelkezésére. Nagyjából Árokháty adatait vette át az új református énekeskönyv is, de „A református gyülekezeti éneklés” címmel 1950-ben megjelent munkámban ezeket az adatokat már részben módosítottam Paul-André Gaillard Lausanne-ban 1948-ban megjelent könyve (Loys Bourgeois — sa vie, son oeuvre comme pédagogue et compositeur) alapján. Ezeknek a módosításoknak felelnek meg (lásd Gaillard, i. m. 89. l.) az 1959-ben megjelent „Református Korálkönyv” jegyzeteiben látható származási adatok is. Mivel Pidoux egyes zsolttárok első megjelenése, kivált a ma használt és az első kiadásokban többször változtatott dallamok tekintetében is számos új, minden esetben a teljes tudományos hitelű forrásközléssel alátámasztott adatmódosítást tesz szükségessé, ezeket az immár legmaibb és legvégsőbb származási adatokat az énekeskönyv legközelebb megjelenő kiadásában fogjuk a dallamoknál feltüntetni.

Pidoux-nak — amint azt az első kötet bevezetésében elmondja — eredetileg csak az volt a szándéka, hogy Douen adatait rendszerezze és kiegészítse a Douen által még nem ismert kiadásokéival, mint pl. az 1543-as genfi kiadás (Kálvin nevezetes előszavával), a Joh. Zahn által is említett, a második világháborúban eltűnt 1551. és 1555 évi genfi és más kiadások. Pidoux Wolfenbüttelben megtalált egy 1548-as strasbourgi, Wrocławban (Breslau) pedig egy olyan 1548-as lyoni kiadást, amely eltér az uo. készült, korábban is ismert 1549. évitől.

Így valószínű, hogy most már ismerjük a teljes sorozatát azoknak a strasbourgi kiadásoknak, amelyekben, kivált a dallamokat tekintve, a genfitől meglehetősen független helyi tradíció tükröződik. Ezek közül ugyan az 1545. évi „La forme des prières” egyetlen példánya a strasbourgi könyvtár elégekor 1871-ben elpusztult, de szerencsére előzőleg pontosan leírták, úgyhogy tartalma teljesen ismerős.

A genfi kiadások is ritkák. Ez általános jelenség a régi énekeskönyvek történetében: az állandó használatban koptak el. Az 1542. évi „La forme des prières” egyetlen példánya Genfben található, azután csak 1554-ből találunk ma is meglévő példányt („Octantetrois psaumes”) Párizsban, ill. Tübingenben. A hiány azért súlyos, mert a dallamok egyharmada éppen ebből az időből való. A genfi dallamok származásával és kialakulásával kapcsolatos problémák jó része innen származik. Igaz, hogy ebből az időből három lyoni kiadás maradt fenn, de alig hihető, hogy ezekben az években éppen magában Genfben ne kelet-

keztek légyen zoltárkiadások. Így hát a fennmaradt genfi és lyoni kiadások nem elégségesek a dallamok első publikációjának időpontjára és eredeti formájuk megállapítására nézve.

A lausannei kiadások dokumentációja még töredékesebb. Csak az 1565. évit ismerjük, de tudjuk, hogy azt kettő (1552 és 1557 táján) bizonyosan megelőzte. Még korábban P. Viret reformátor Kálvinhoz 1542. július 21-én írt levelében megemlíti Fr. Gindronnak Marot zoltáraihoz készített dallamait, melyek szerinte könnyebbek mint a genfié. Többet e tárgyban nem tudunk, ellenben J. Burdet újabb kutatásaiból tudjuk, hogy 1552 körül, Béza és Gindron együttműködésének gyümölcseként egy zoltárkönyv jelent meg a lausannei egyház használatára. Az már bizonytalan, hogy ez a kiadvány megelőzte-e az 1551-es genfi gyűjteményt, amelynek éppen az a nevezetessége, hogy a szövegek versbefoglalása tekintetében vele kezdődik Marot félbenmaradt munkájának a folytatása.

Ismeretes még, hogy ezt a lausannei zoltárkönyvet — esetleg átdolgozott formában — ismét kiadták 1557-ben, majd 1565-ben Guillaume Franc, korábban genfi, majd lausannei kántor adta ki, hozzákapcsolva saját melódiáit. Ilyenformán beszélhetünk egy, a genfit megelőző lausannei tradícióról is. Ha ez a kiadás az 1551-es vagy az 1562-es genfitől eltérő dallamokat tartalmazott, akkor arra is gondolhatunk, hogy azoknak a szerzője esetleg Gindron lehetett.

A század második felétől a genfi dallamok kerülnek előtérbe, de a strasbourgiak és a lausanneiak ragaszkodása a saját hagyományukhoz nem magyarázható egyszerűen csak, mint Douen feltételezte, a „kántorok versengése”-vel.

Az elsődleges források, vagyis az egyházi énekeskönyvek ritka és hiányos volta következtében a szerző kiterjesztette vizsgálatait szélesebb területre azzal a célkitűzéssel, hogy meg próbálja találni a lehetőség szerint az elveszett kiadásokban szereplő dallamok nyomait. Gondolatmenete a következő: ha zeneszerzők dallamfeldolgozásaiban, akár egyszerű harmonizációkban, akár polifon művekben az *ismert egyházi kiadásoknál régibb dallamformákra* bukkanunk, joggal kérdezhetjük, hogy ezek nem valamely elveszett gyűjtemény tanúi-e. Ez olyan hipotézis, amely csaknem bizonyossággá válik, ha több szerzőnél találkozunk ugyanazzal a dallammal. Ezért szükséges megvizsgálni azokat a kórusműveket (többnyire polifonikus kompozíciókat), amelyeknek a tárgyát, akár a szöveget, akár a dallamot tekintve, Marot és Béza zoltáraiból merítették. Ebben a tekintetben különösen Antoine de Mornable és Pierre Certon szerzeményei lehetnek különösen jelentősek: lehetővé teszik egyes dallamalakok első nyomtatott jelentkezésének néhány évvel előbbre hozását. Ezt a tételt két példával szemlélteti:

1. A 43. zoltár végső formája 1551-ből való. Régebbi formája Bourgeois „Ötven Zoltár”-ában jelent meg, ezt bizonyítják az 1548- és 1549-es lyoni gyűjtemények. Mornable 1546-ból való kompozíciójának (négy hangra) egyedül ismert része viszont megegyezik Certon szerzeményének (1555) tenorjával, mégpedig egy olyan gyűjteményben, amely már bővített újranomása az elvesztett 1546. évi kiadványnak. Mindezt pontosan szemlélteti hangjegyekkel a 43. zoltár dallamalakjainak az I. köt. 51—53. lapjain álló felsorolásában.

2. Másik jellemző eset: a strasbourgi kiadások a 36. zoltár M. Greitertől (1525) származó és lényegileg változatlanul használt dallamához egészen 1553-ig Kálvin szövegét adják. Marot szövege már 1546-ban megjelenik Mornable zoltárkompozícióinak párizsi kiadásában, míg a gyűlkezesi kiadások közül először csak az 1547. évi lyoni helyettesíti Marot-éval a Kálvin költői szempontból szerényebb értékű szövegét.

Ami a dallamok szerzőinek kérdését illeti, ismereteink azért annyira hiányosak, mivel egyik kiadvány sem tünteti fel a dallamszerző nevét. Tudjuk, hogy ez a kor felfogását tekintve természetes: sohasem a dallamot, hanem *csakis a dallamnak*, mint motivikus nyersanyagnak, a kontrapunktikus szerzemény „cantus firmus”-ának a *művészi feldolgozását tekintették olyan műalkotásnak, amelyet illik a szerző nevével megjelölni*. A dallamokat igen sok esetben soronként szétbontották és összerakták, alakították, kölcsönöztek és ezt a módszert senki sem tekintette mai értelemben plágiumnak, mert a melódiák szabad tenyésztete, felbontása, egymásba való átlépése egyike mind a népzeneekben, mind a régi műzenei gyakorlatban, tehát a XVI. században is a kor magátólértetődőségeinek. Például W. Baumker az ő „Das Katholische Deutsche Kirchenlied”-jének második kötetében, a 359—390. számok között, majd a függelék 28 többszólamú énekének sorában számos hugenotta-zoltárdallamot, köztük néhány Goudimel-letétet is közöl. Az egyszólamú dallamok között néhányban jól felismerhetők egyes genfi melódiák szétszórt dallamsorai. Egyikük, az Ulenberg Psalteriumából (1582) közölt „Warum empören sich die Heiden” kezdetű II. zoltár. dallamsorait tekintve a következő képet mutatja: az 1. és a 2. sor a 77. genfi zoltár megfelelő soraival csaknem teljesen azonos; a 3. sor teljesen azonos Baumker II. No. 375. Ulenberg Psalteriumából közölt dallamának utolsóelőtti sorával; a 4. és 5. sorok a 7. genfi zoltár 5. és 6. sorával; végül a hatodik sor csekély eltéréssel ugyanaz, mint a 120. genfi zoltár 8. sora. A dallamösszerakásnak hasonló példáival a régi magyar egyházi dallamoknak és népi variációknak körében is gyakran találkozunk. A processzus lényegében ugyanaz, akár a későreneszánsz tanult zenei mestereinek műhelyében, akár a zenei írástudatlanság primitív gyakorlatában találkozunk vele.

Csupán feltevésekkel dolgozhatunk tehát a zoltárdallamok szerzőinek kérdésében is. Így például feltételezhető, hogy G. Franc esetleg közreműködött az *első genfi zoltárkönyv* (1542) zenei szerkesztésében. Erre mutathat az a negatív argumentum, amely szerint Bourgeois 1547-ben azt mondta, hogy e dallamokat nem ő alkotta meg, csak harmonizálta őket a már meglévő alakjukban. Persze, Franc szerzőségére az 1547 előtti dallamok tekintetében ez nem bizonyíték. Az első strasbourgi kiadványból (Aulcuns pseumes. 1539) származó dallamoktól eltekintve még ma is teljes homály fedi, hogy ki volt a szerzője, vagy kik voltak a redaktorai ezeknek a dallamoknak. Egyik-másik dallam esetében, amelyik mindvégig felismerhetően ugyanaz, bár a végső rögzítésig esetleg mélyreható módosításokon ment keresztül, különösen fontos volna tudnunk azt is, hogy a kialakulás egyes fázisai egyetlen, avagy több szerkesztő kezéből származnak-e?

Bourgeois esete világosabb. A Tanács jegyzőkönyvei és más dokumentumok is őt nevezik

meg számos dallam szerzőjéül. Csaknem bizonyos, hogy ő állította össze és formálta ki az 1551-es genfi kiadás dallamainak az alakját. Az azonban nem bizonyos, hogy *Béza* ugyanabban az évben megjelent 34 zsoltárának („Trente quatre Pseaumes”) valamennyi dallamát ő írta. *Pidoux* úgy gondolja, hogy ennél a kiadványnál Gindron is szerepelhet, mint dallamszerző. Sajnos, ennek a kiadványnak ma egyetlen példánya sem ismeretes; létezéséről is csak régebbi művek (*Brunet, Bovet, Douen*) bibliográfiai adataiból van némi tudomásunk.

Itt mutatunk rá egy kisebb nyomtatási hibára, ami esetleg zavaró lehet: a GE 51 jelű forrásnak (I. köt. XXI. lap) nem, mint ott a jobboldali oszlop megfelelő rovata mutatja, 51/I, hanem a dokumentumok felsorolását tartalmazó II. kötet 53. lapjának utolsó rovatánál szereplő 51/II jelzés felel meg, mert az előbbi az ismeretlen „Harmincnégy zsoltár”-ra utal és az utóbbi vonatkozik az újabbban eltűnt, de tartalmát tekintve ismert és feldolgozott „Pseaumes octante trois” című nagyjelentőségű genfi zsoltárkiadásra.

Igen nehéz az anonim dallamokat ennek vagy annak a szerzőnek tulajdonítani. Ebben a tekintetben csak egy módszer vezethet célhoz: *magukat a dallamokat* kell analizálni, hogy jellegzetességeikből egy bizonyos szerzőre következtethessünk. Ezen a téren figyelemreméltó eredményeket ért el W. S. Pratt. „The Music of the French Psalter” (Columbia University Press, 1939) és d’U. Teuber, „Notes sur la rédaction musicale du psautier genevois, 1542–1562” (Annales musicologiques, Paris, 1957) c. munkájában. Éppen ennek az analízisnek és összehasonlításnak a folytatása céljából csatolt a szerző a *Marot-* és *Beze-*zsoltárversek gyülekezeti dallamaihoz különböző más, volt genfi és lausannei kántoroktól származó dallamokat is.

Az előállítás, vagy a publikáció időrendjében utolsó, tehát első ízben 1562-ben megjelent 40 dallam szintén számos nehéz kérdést vet fel. Ezek közül a legrejtélyesebb és legfontosabb: kicsoda az a „*Maistre Pierre*”? Melyik az ilyen keresztnévű kántorok közül? Ebből az időből a II. kötet 171–175. lapjain felsorolt tizennégy személy közül ötven viselik a „*Péter*” nevet: P. Vallette (vagy Vallette), P. Dagues, P. Grenade, P. Dubuisson (vagy Du Buysson) és P. Davantes. Egy szerzőről vagy redaktorról van-e szó, avagy többről? Ha mind a negyven 1562-beli dallam egy embertől származik, mit gondoljunk olyan ellentétes karakterű melódiákról, mint a 141. és a 94. zsoltáré? Előbbi a „*Conditor alme siderum*” latin himnusz ritmikailag kissé átalakított variánsa, az utóbbinak teljesen világias a karaktere.

Másik fontos kérdés, amit a szerző bevezetésében felvet és amely a forrásközlésben egymás mellé rendezett dallamanyagból már magában véve is adódik: *honnét származnak a genfi zsoltárdallamok?* Már 1874-ben azt írta G. Becker (La Musique en Suisse), hogy a szerző-kérdés másodlagos a dallam-eredet kérdésével szemben. Florimond de Rémond, a reformátusnak született, de később katolizált hitvitázó, „*Histoire des progrès et décadence de l’Hérésie*” c. munkájában (1610) azt mondja, hogy régi világi énekekből készültek. Mind ő, mind *Douen* és más írók is ezzel magyarázzák népszerűségüket.

Az sem meglepő, különösen a magyar olvasó számára, hogy régi adatok szerint *Marot* zsoltárait, mielőtt dallamok készültek hozzájuk, tetszés

szerint választott dallamokra énekelték. A XVI. századi magyar énekköltés gazdag és változatos szöveg-anyagához alig készült egynéhány hangjegyes énekeskönyv. A csak szövegeket tartalmazó kiadványokban minden szöveg fölött nótajelzést találunk, és ezek a nótajelzések arra mutatnak, hogy az egyforma — tehát felcserélhető — szövegeket és dallamokat meglehetősen szabadsággal változtatták, mindaddig, amíg — bizonyos idő elteltével — egyes szövegek és dallamok, főleg a legnépszerűbbek és legelterjedtebbek, állandó kapcsolatba léptek egymással. Ez a jelenség tapasztalataink szerint más nyelvterületeken, még a fejlett zenei írásbeliséggel rendelkező népek körében is általános volt, kivált a világi dal területén.

Valóban a több-kevesebb hasonlóságot mutató, *Douen* művében is idézett világi dallamok-e a zsoltárok alapjai, vagy inspirációs forrásai? *Douen* szerint igen. De mennyiben érvényesek az ő bizonyítékai és példái, kivált olyan esetekben, amikor az egyezés csak egy dallamkezdetre szorítkozik, vagy egyes sorokra, esetleg több dallam részleteire nézve is egyaránt kimutatható, mint a már fentebb említett esetben?

*Douen* óta általánosan elterjedt nézet volt az, hogy a genfi zsoltárdallamok általában, legalább is nagy többségükben egykorú világi dalok nem minden esetben egyforma mértékű, de rendszeres és tudatos adaptációjából származnak. *Pidoux* vizsgálatainak és ezek eredményének egyik fő jelentősége abban áll, hogy szoros vizsgálat alá veszi a dallam-hasonlóságok fő típusait és a jelenségek mindenre kiterjedő, komplex és objektív értékeléséből vonja le végső következtetéseit. *Douen* érveléséből kiindulva, fejtegetéseit a következőkben foglalja össze:

A világi- és a zsoltárdallamok között háromféle hasonlósági eset lehetséges:

1. az incipit azonos, de a későbbiekben eltérnek egymástól;

2. a zsoltárdallam különféle chanson-törödékekből áll (a magunk részéről fentebb utaltunk egy olyan zsoltáréneke dallamára, amelyik éppen megfordítva: különböző genfi zsoltár-dallamsorok mozaikszerű összekeverése);

3. a zsoltárdallam egy profán dal folyamatos adaptációja, esetleg átvétele; mindenesetre elejétől végig jól felismerhető.

Az első esetben az analógia vitathatatlan. De csupán az egyező, vagy hasonló dallamkezdetre, *nem pedig a dallam egészére áll* és így nem bizonyít többet, mint hogy mindkettő a XVI. század zenei nyelvének formai arzenáljából merített. Egykor, egy stílus közös formai arzenáljából azonban azonos dallamkezdetek felhasználásával sem okvetlenül azonos mondanivalók, azonos művek jönnek létre.

A második esetben a zsoltárdallam nem más, mint világi dallamtörödékek gyűjteménye. *Douen* pl. (I. köt. 734. l.) egy, F. J. Fétis gyűjteményében közölt 1584. évi dalmát kancionáléból véli levezetni *Luther* XLVI. zsoltárának („*Ein feste Burg ist unser Gott*”) egyes sorait, amelyekről azt is tudjuk, hogy *Bäumker* (i. m. I. köt. 29–30. l.) egy lüttich-i *Graduale Romanum* 502. skk. lapjain vélt megtalálni. *Douen* párhuzamba hozza a dallam egyes sorait a harmadik (*Pidoux* I. köt. XI. lapon tévesen 5-ös szám áll!) és a nyolcvanegyedik zsoltár hasonló soraival is. Valójában azonban az történt, hogy *Douen* *Luther* koráljának csupán az eredeti, ritmikus formáját „fedezte fel” a dalmáciai kancionálében, mert ennek az

éneknek a XIX. századi Franciaországban csak a kiegyenlített alakját ismerték.

A harmadik eset, az „álcázott chansonok”-é, a legérdekesebb, de a legkritikább is. Erre nézve Douen két példát idéz: a 25. és a 138. zsolttárt.

A 25. zsolttár dallama flamand eredetű. Azonban Bourgeois előtt nem Coussemaker-nek Douen által idézett (I. 720. l.) modellje állt, hanem az, amelyik az 1551-es genfi zsolttárkönyvben tükröződik.

A 138. zsolttár nyilvánvaló rokonságot mutat Marot-nak a „38 chansons musicales” (Paris, 1530) c. gyűjteményben XXIV, és XXV. sz. alatt álló dalaival („Quand vous voudrez faire une amye” és „Une pastourelle gentile”), de a filiació nem közvetlen. Pidoux szerint inkább a dal népszerűsége (1547 óta) vezethető vissza a zsolttárra, mint megfordítva.

S. Fornaçon (Musik und Gottesdienst, Zürich, 1955. 6. l.) egy harmadik példát hoz fel: a 39. zsolttár mintáját az „Il me suffit de tous mes maux” chansonban találja meg, melyet tudvalevőleg Cl. de Sermisy harmonizált és amelyet ma a „Was mein Gott will das gscheh allezeit” korál dallamaként ismerünk. (Az új ref. énekeskönyvben ez a 271. éneknek felel meg.) A chanson és az említett zsolttár között valóban fennáll némi hasonlóság, de ugyanígy ki lehet mutatni a rokonságot a 39. és az 55. zsolttár, valamint az utóbbinak alapjául tekinthető „Lauda Sion Salvatorem” szekvencia között is.

A magunk részéről megemlítjük még azt a határesetet, amelyről R. R. Terry (Calvin's First Psalter, London, 1932. VII. XI. l.) tudósít, nevezetesen, hogy a 137. zsolttár dallama egy régi francia karácsonyi népének átvétele. Ha ez így van, akkor az ilyen esetben egy, tárgya szerint valóságos, műfaj szerint azonban népies forrásból való kölcsönzés áll fenn.

Az ilyen esetekről lehet vitatkozni. Lehetséges, hogy egyes zsolttárdallamok chansonokból származnak, de Pidoux az ilyen esetek ritkasága alapián határozottan állítja, hogy a hugenotta zsolttárkönyv dallamai nem a világi dallamok rendszeres adaptációjaként állottak elő.

Kálvinnak a zsolttárokkal foglalkozó kijelentései elvileg kizárják a vallásos és a világi ének közötti közeledést. Ha a zsolttárdallamok sikerüket a világi könnyű dalokhoz való feltűnő hasonlóságuknak köszönhetnék volna, a kor szigorú felfogásában élő hívek könnyen felismerhetnék volna ezt a kapcsolatot és Kálvin nem beszélhetett volna olyan határozottan és magától értetődően éppen a különbözőségeükről, ahogy azt a két, 1542-i és 1543-i nevezetes előszóban tette.

Kálvin idevonatkozó elveit részletesen kifejti főművében, az „Institutio”-ban is. Fejtegetéseinek jól használható, és a nem-egyházi muzikológus számára is tájékoztatóul szolgáló összefoglalását találjuk párhuzamosan a latin szöveg és az egykorú francia verzió idézésében az első kötet XIII—XVI. lapjain. Kálvin mindig kiemelte a zenének és az éneknek az emberi lélekre mind esztétikai, mind etikai és spirituális értelemben gyakorolt nagy hatását, annak pozitív és negatív lehetőségeit egyaránt. A népszerű és nemzeti nyelvű gyülekezeti éneket ő is azért ajánlja a latin helyett, mert a „páristák” — mint mondja — „brayent en langue inconnue”. Az istentiszteleti éneklés kettős igazolását abban látja, hogy az a) az ősegyház gyakorlatára megy vissza, b) felbuzdítja a szívet „a legforróbb imádságra”. Különösen fontos-

nak tartja az érthetőséget, hogy a hallgatóság ne csak a harmóniák és a szövegek szépségét figyelje, hanem a mondanivaló tartalmát tegye a magáévá. Ebből a felfogásból ered egyes református egyházaknak — többek között a magyarországinak is — a többszólamú, kivált a polifonikus énekléssel szemben tanúsított több évszázados ellenállása, vagy legalább is csekély érdeklődése, végső soron a református egyházi zene szegényessége is.

Pedig, mint Pidoux rámutat, Kálvin kritikáját az 1545-ös francia verzióban sem kell úgy érteni, mint a Bourgeois-zsolttárak négyszólamú istentiszteleti éneklésének elvetését, már csak azért sem, mert azok 1547-ből valók. Szerinte az Institutio kritikája csak a katolikus zenei gyakorlatnak azokkal a módjaival szemben foglal állást, ahol a polifónia komplikáltsága lehetetlenné teszi a szöveg megértését. Tehát nem mindenfajta katolikus eredetű, vagy művészi formájú zene globális elvetéséről van szó.

A. Gastoué (Le Cantique populaire en France, Lyon, 1924. 149. l.) egy 1616-ból származó katolikus katekizmus idézésével kapcsolatban azt mondja, hogy a hugenotta zsolttárkönyv felhasználta a középkor régi zsolttár- és más énekeskönyveinek dallamait. Ezzel kapcsolatban utal a 80. 129. és 141. genfi zsolttárokra, amelyek kétségkívül latin énekek részben átalakított, részben — az utóbbi kettő esetében — csaknem változatlan átvételei. Pidoux hozzátézi: ennél több átvételről van szó és ezek az átvételek nem halvány, véletlen találkozások, vagy alkalmi reminiscenciák, hanem szándékos, integrális transzpozíciók (XVII. l.). Már a strasbourgi 1539-es kiadványban, a Marot-féle 15. zsolttár később elhagyott dallama az „Ad regias Agni dapes” himnuszából való. A „Te lucis ante terminum” himnusz különböző alkalmakra szolgáló különböző gregorián dallamai közül már 1542 (Strasbourg kiadás) óta inspirációs forrásként szerepel a pünkösdi completoriumra rendelt dallam a 104. zsolttárhoz; ugyanannak a himnusznak más dallamai képezik alapját a 17. és a 129. zsolttárnak; a „Kyrie cunctipotens” a 20. „A solis ortu” a 31. „Jesu corona virginum” a 124. zsolttár ihletője. A 114. zsolttár dallamában a Tonus peregrinus hatását sejtethetjük, a 80. zsolttár a „Victimae paschali”, az 55. a „Lauda Sion” szekvencia átalakítása, a 141. pedig a „Conditor alme” alig megváltoztatott variánsa. A középkori liturgikus dallamok adaptációi Bourgeois-nál a leggyakoribbak.

Tehát a gregorián dallamok — leginkább himnuszok vagy szekvenciák — átvétele és átalakítása állandó gyakorlat volt a genfi zsolttárkönyv kidolgozása során. Az ilyen kölcsönzések felismerése és meghatározása még nem tekinthető befejezettnek. Ehhez nem elég a hugenotta dallamok elmélyült ismerete, hanem a tridenti zsinatot közvetlenül megelőző katolikus repertoárban is el kell mélyednünk. Ezeket a vizsgálatokat még nem végezte el szisztematikusan a hugenotta zsolttár történetének kutatómunkája; maga Pidoux is hangsúlyozza, hogy könyvének eredményei csak provizórikus jellegűek, bár részünkről hozzátesszük, hogy nem csupán a probléma új megközelítése tekintetében, hanem mennyiségileg is jelentős előrehaladásról tanúskodnak. Az idevonatkozó tanulság lényege ez: a hugenotta dallamok szerzői és alkalmazói inkább a katolikus vallásos tradícióval vannak kapcsolatban, mint az egykorú világi chanssonal.

Újabb, eddig talán kellőképpen figyelembe sem

vett kategória a dallamok osztályozásában az önálló alkotások lehetősége. Néhány esetben *Pidoux* konkrét dallamok analízise alapján bizonyosra veszi, hogy autonóm alkotásokkal van dolgunk. Ilyenek szerinte a 42., 72. és a 91., de talán még ezeknél is jellemzőbb és jelentékenyebb a 47. zoltár nagylegzetű, páratlan lendületességű dallama. Részünkről ez utóbbi mellett említhetjük a hasonló ritmikus lüktetésű 99. zoltárt is. Az is megfigyelhető, hogy egyes zoltárdallamok zenei vonalvezetése kétségtelenül az adott szöveg prozódiai követelményeihez való tudatos alkalmazkodást mutatja; ezzel kapcsolatban példákat is említ.

Ezek szerint a zoltárdallamok közül néhányat a szó modern értelmében vett kompozíciónak tekinthetünk. Ha pedig így van, akkor a dallamok vizsgálatának eredményéből következik, hogy egyrészt nem állítható, hogy a hugenotta zoltármeleddiak kialakításában részes genfi kántorok közepeszerű zeneszerzői munkát végeztek, sem az, hogy a hugenotta zoltárok népszerű profán dalok puszta travesztiái. Az efféle sommás tételeket ezután sokkal árnyaltabb és alaposabb értékelésnek kell felváltani (I. köt. XIX. l.)

Mint mondtuk, az első kötet a dallamokat, a második a forrásokat, illetve a dallamok keletkezésére vonatkozó ismert dokumentumokat sorolja fel. A 150 véglegesen megmaradt zoltár valamennyi dallamának időrendben, valamennyi forrásban előforduló alakváltozásait a dallamközlés egyes dallamok esetében még idegen szerzők egykorú műveinek *Cantus Firmusaival* is kiegészíti. Az egyes dallamokhoz szükséges bibliográfiai adatokon kívül a gregorián eredetiből származó dallamoknál a latin mintát is közli.

A református zoltárkönyv anyagát alkotó dallamokat az ún. genfi zoltárfüggelék hasonló módszerrel közzétett dallamai követik 201—215. sorszám alatt. Itt egy apró hiányra hívjuk fel a figyelmet: a Tízparancsolat — egyúttal a 140. zoltár — harmadik, 201/c. alatt közölt dallamánál szükséges lett volna megemlékezni a dallam „Wenn wir in höchsten Nöthen seyn” német szövegéről. Ezt sem a dallamnál, sem a kezdősorok betűrendes jegyzékében nem találjuk.

A következő, 216—418. sorszámok alatt egész sor olyan, részint a *Marot—Béza* szövegekhez kapcsolódó, részint egykorú, más szövegekhez készült zoltárénekek dallamait közli, amelyek eddig jórészt kívül maradtak a hugenotta zoltárdallamok kutatási körén. Ilyenek: *Dubosc* és *Guéroult* 1554-i genfi gyűjteménye, „Premier Livre des Pseumes, Cantiques et Chansons spirituelles” (216—226. sz.): *Ph. Jambe-de-Fer* Lyonban 1555-ben kiadott „Mélodies des Cents Pseumes de Jean Poitevin” c. kiadványa (227—350. sz.); *F. Gindron, du Plessis* verseire készített dallamainak 1556-ban publikált gyűjteménye (351—383. sz.); *Maturin Cordier* 1557-ből származó énekeinek anonim dallamai (384—402. sz.); végül *Th. de Béze* (Béza) „Saints Cantiques” címmel 1595-ben publikált énekeinek szintén még nem nevezett szerzőktől való melódiái (403—418. sz.). Ezenkívül kilenc oldalra terjedő hasonmás-kiadványokat találunk a kötetben.

A táblázatos részben találjuk az incipit-ek szelletes rendszerezését, a versszakformák felépítésének és rimszerkezetének táblázatát, a véglegessé vált dallamok publikációjának sorrendjét és a zoltárdallamok, valamint egykorú latin és német megfelelőik betűrendes felsorolását.

A második kötetet ugyanez a világos elrendezés és használhatóság jellemzi. Fő részét az egykorú (1537-től 1598-ig terjedő) dokumentumok időrendbe foglalt felsorolása, illetőleg szövegközlései teszik ki. Ebben a részben jegyzőkönyvekből és levelekből származó idézetek, elvi nyilatkozatok és nyomtatott kiadványok (ágendák, énekeskönyvek) címszövegei és bibliográfiai leírásai váltakoznak. Ezt követi az 1543 és 1570 közötti időben szolgált tizennégy genfi kántor nevének és szolgálati adatainak felsorolása, végül egyes fontosabb kéziratok dokumentumok hasonmásai.

A regiszter-részből kiemeljük a példásan összeállított név- és tárgymutatót, mely az egyes, kivált a személyekre vonatkozó címszók részletezett alcímeiben úgyszólván egy lexikon-cikkkel felérő, tömör, szemléletes és inspiratív áttekintést ad a címben foglalt névről, vagy tárgyról. Az ilyen módszerű összefoglalás a fejlődési folyamat egészét tükrözi és igen alkalmas arra, hogy a tanulmányozót szintetikus látáshoz segítse.

*Pidoux* műve iskolapéldája annak, miképpen lehetséges egy komplex egyház-, zene-, ill. művelődéstörténeti tárgyról minden lényeges mondanivalót a legteljesebben, egyben a legáttekinthetőbben, vagyis úgy közölni, hogy semmi megtakarítható részletezéssel ne nehezítse meg a szerző az egész tárgy és az egész terrén áttekintését.

*Pidoux* művének olvasása, de a későreneszánsz kórusművészetre vonatkozó történeti ismereteink, sőt e művészi stílus legnagyobb mestereire, *Lasusra*, *Palestrinára*, *Le Jeune-re*, *Goudimel-re*, vagy *Sweelinckre* és a tőlük hallott művekre való emlékezésünk újból felveti bennünk a kérdést: mi az igazi oka — és, ha lehet, a remédiuma is — annak, hogy a genfi zoltárok nem tudták megtartani azt az *előkelő helyet*, amelyet mint témaanyag és inspirációs forrás a *későreneszánsz vokális zenéjében elfoglaltak*? Mi az oka annak, hogy ebből a páratlanul erőteljes és eredeti, plasztikusan kifejező zenei anyagból nem fejlődött ki az európai zenének egy hosszú virágzása, máig tartó hatású nagy dialektusa? *R. Terry* (i. m. XII. lap) kegyetlenül megfogalmazott ítélete, amely szerint a genfi zoltároskönyv megdermedt kezdeti állapotában és legfeljebb egy márványszoborhoz — afféle önmagának emelődött síremlékhez — hasonlítható, továbbá, hogy a lutheránus korál hatást gyakorolt az egész világ zenéjére, de a modern zenének nem áll fenn ilyen tartozása a genfi zoltárral szemben: általában sok igazságot tartalmaz, de kár lenne, ha az utolsó állapotot, a végső szót jelenfené a hugenotta zoltárral kapcsolatban. Úgy látszik, három együttesen ható fő okra lehet gondolnunk.

1. A genfi reformáció hatásának területe meglehetősen korán elhatárolódott. Nemzeti egyházai nemcsak Franciaországban, de mindenütt különös mértékben ki voltak téve az ellenreformáció üldözésének; közülük több úgyszólván elvérzett az üldöztetések alatt. A presbyteriánizmusnak nevezett angolszász változat kedvezőbb körülmények között fejlődött, de éneklését tekintve már kezdetől fogva (Anglo—Genevan Psalter, 1556) önálló útra lépett. Zenei tekintetben a könnyebb hajlamú, igen egyszerű képletet igénylő angol ízlés nem tudta vállalni a komplikáltabb ritmusú, igényesebb zenei felépítésű genfi melódiákat.

2. A református templomokban igen sokáig — általában kétszáz évig — nem juthatott szóhoz a hangszeres zene. Más felekezeteknél, kivált a tisz-

ta a-cappella gyakorlat hanyatlásával párhuzamosan, egyre jelentősebb szerepet kapott az orgona. Az orgona hatásának — sokoldalú művészi előnyeivel szemben — a szép gyülekezeti éneklés szempontjából mutatkozó hátrányosságát többek között a korárelőjáték műfajának fejlődésén szemlélhetjük: az ellenszólalomok dús szövedékével szemben a Cantus Firmus ritmikailag egyre laposabbá, egyhangúbbá, kiegyenlítettebbé alakul. Magában a gyülekezeti éneklésben az eleven lüktetésű metrikus dallamot felváltja a vontatott, de legalább is gépies egyformaságú „protestáns korál”, a művészi zenében a „Choralsatz”; a reneszánsz kóruskompozíciókat a hangszeres muzsikával kombinált, virtuóz szólisztikus részekkel megtűzdelt komplex műfajok: a kantátákká, passiókká, oratóriumokká terebélyesedő barokk polifónia.

3. A genfi dallamokból kisarjadt művészi zene elsorvadásának legfőbb oka a *református liturgia zenei igénytelensége*, ezt pedig egyenesen Kálvinra és a református teológia hagyományos elvi alapállására szokás visszavezetni. Túlságosan messzire vezetne, ha most ennek a kérdésnek részleteibe, vagy éppen az *adott történelmi helyzetben érthető és indokolt* hagyományos kálvinista álláspont bírálatába bocsátkoznánk. De bármilyen, a kálvini állásponttól eltérő, vagy azzal ellentétes bibliai, egyházfoglalmi, vagy liturgiai alapról jelentkező nézettel szemben az lenne a mai református teológia feladata, hogy a múltban és a jelenben érvényes szempontok és kérdések újrafelvetésével s a mutatkozó eredmény objektív mérlegelésével válaszoljon a kritikára, vagy ott, ahol szükséges, konkrét formában fogalmazza újra és indokolja meg a református egyház mai elvi és gyakorlati állásfoglalását. A kérdés praktikus jelentőségének érzékeltetésére legyen elég ennyi: Cöthen-i éveiben (1717—1723) Bach János Sebestyén nem komponált vokális egyházi műveket, mert református hercegi udvarban kereste a kenyerét és ott egyházi művek alkotására nem volt sem igény, sem alkalom.

Ezzel szemben nem szabad elfelednünk, hogy Kálvin és Béza Genfjében és a kálvinizmus ifjúkorában, a *Pidoux* művében felsorolt számos kisebb-nagyobb jelentőségű kortárs zeneszerző mellett maga *Goudimel* három különböző technikai

fokon háromféleképpen dolgozta fel az összes zsoltdallamokat, nem szólva olyan nagy mesterek, mint *Lassus*, *Le Jeune*, vagy *Sweelinck* genfi dallamokra épült sok-sok művéről és még azokon is túl a virágzó későreneszánsz kóruskultúra gazdag irodalmáról és pezsgő életéről. Ahol ilyen művészi virágzás volt, ott megfelelő termőtalajnak: zenei műveltségnek és igénynek is kellett lenni. A kultúra iránti közömbösséget az emberi művelődés akármelyik területén, tehát a zenét illetően sem helyes Kálvintól származtatni, vagy éppen az ő számlájára írni.

A szakkérdések tisztázásában mutatkozó eredményeken túl, minden tudományos mű annyit használ, amennyi időszertű ösztönzést lehet belőle meríteni. Mai szemmel nézve, a genfi zsoltdárok nem pusztán múzeális kincsek, hiszen számos külföldi testvéregyházban csakúgy mint hazánkban a gyülekezeti éneklés megújulásának, feltisztulásának magvát alkotják. Történetileg sem csak egy szűk keretek közé szorult és fantáziátlan utódok kezén egyre jobban megsűrűlt, száraz istentiszteleti rend ösztövére énekanyagát látjuk bennük, hiszen éppen ezek a dallamok inspirálták a későreneszánsz zene legjobb mestereit ma is friss szépségű műveik alkotására. Ez a későreneszánsz zene ma világszerte fokozódó érdeklődés tárgya — mintegy önnön reneszánszát kezdi élni — és éppen hazánkban —, hogy csak a legjelentősebbeket említsük — *Kodály* Zoltánnak és *Gárdonyi* Zoltánnak számos, igen előkelő művészi rangot képviselő kórusműve készült genfi zsoltdárok ihletése alapján.

A tudomány és az élet nem lehetnek el egymás nélkül: kölcsönösen hatniok kell egymásra. *Pierre Pidoux*-nak a genfi zsoltdárkonyv négy százados évfordulójára készült könyve azért kitűnő munka, mert az élethez kapcsolódó tudománnyal szolgál és az életet segíti. Az életre nézve összefoglaló tanulságul az az óhaj marad meg bennünk, hogy a zsoltdárok jobb megismerésével, mint mindenütt, nálunk is együtt kell, hogy járjon nem csupán a gyülekezeti éneklés feltisztulása, hanem a zsoltdallamokhoz fűződő régi és mai műalkotások intenzív kultusza is.

Csomasz Tóth Kálmán

*Fekete Gyula: A HŰ ASSZONY MEG A ROSSZ NŐ. Magvető, Budapest 1963.*

Berzeviczy Gergely elmés megállapítását választja könyve mottójául a szerző: „Nem fogok tetszeni minden olvasónak, de nekem sem tetszik minden olvasó.” Valóban olyan dolgokról ír társadalomerkölcsi regényében, amelyek égető, sürgős megoldásra váró kérdései korunknak. „Baj van az erkölcsökkel máma” — ezzel a megjegyzéssel kezdődik a regény és egy budapesti kertés házacská lakóinak életén keresztül ad bepillantást hétköznapijaink erkölcsi életébe. Szereplői húsból-vérből való mai emberek, jól megrajzolt típusok, amilyenekkel utcán, munkahelyen, kórházban, szórakozóhelyen és otthon gyakran találkozunk. „A végét hallottam először ennek a történetnek — mondja könyvről az író — a szerelmi állhatatlanság s az erkölcsi romlottság példájának szánta valaki... Manapság gyakran esik szó morális kér-

désekről, vajdó korban élünk. De az »erkölcsi váltság« csak tünet ebben a kevés szádra fogott történetben is.”

Mértéktartó egyszerűséggel írja le az eseményeket, frázisokat, elcsépelet közhelyeket hiába keresnénk könyvében. Nem tesz hangzatos kijelentéseket, nem akarja az olvasóra kényszeríteni saját meggyőződését, hanem a történetet mondja el úgy, hogy azzal az olvasót készíti véleményalkotásra. A felelősség és szeretet hangján szól a rohanó élet gondjaival birkózó emberekről. A technikai haladás és a társadalmi átalakulás ezernyi örömet, de ugyanakkor igen sok nehézséget is jelent a modern embernek. *Fekete Gyula* az erkölcsi bajok őszinte feltárásával kiutat keres, a család és a jövő nemzedék problémáját az egész társadalom vállára helyezi. A mai lelki-gondozó is komoly segítséget kap e reális műalkotásból.

Csohány János



## „Az egyház a világért”

A fenti gondolat — mondhatni program — foglalkoztatta a francia protestánsok nagygyűlését, amelyet 230 küldöttel a dél-franciaországi Provansz egyik városában Aix-en-Provence-ben rendeztek meg november 1—3. napjain. Ez az ökumenikus összejövetel — a Francia Protestáns Egyházak Szövetségében fogtak össze a református, evangélikus, baptista, methodista felekezetek — több szempontból figyelmet érdemlő és Franciaország határain túl is ökumenikus jelentőséggel bíró esemény volt. Az elhangzott beszámolók és a szervezeti átrendezés kérdései mellett (a legutóbbi időkhöz fennállott szervezeti rendjük 1905-ből való) a francia protestánsok nagygyűlésére kétirányú erőfeszítés nyomta rá a bélyegét: az egység és a szolgálat útjának keresését tűzték ki feladatul. Az egységértelmezésükből sokat tanulhatunk, hiszen a francia protestánsok történelmi múltja, kisebbségi helyzete, évszázados üldözöttsége óvatosságra inti őket a feiületes, lelkendező egységábrándokkal szemben, ami nem ritka eset napjainkban a nagyobb nyugati protestáns egyházak körében. Másrészt a világnak való szolgálni akarás lelkületében foglaltak állást számos nemzetközi időszzerű kérdésben. *Felszólították a francia kormányt, vesse el a saját atomhaderő gondolatát és minden eszközt ragadjon meg, hogy a leszerelési erőfeszítésekhez pozitív hozzájárulást nyújthasson.* Magukévá tették a moszkvai atomcsend egyezményről kiadott nyilatkozatot és nagy örömmel

üdvözölték, hogy valamennyi jelentős nemzetközi egyházi szervezet kedvezően foglalt állást ezzel az egyezményrel kapcsolatban. A tanácskozásokat bezáró üzenetbe az egyházak egységértelmezéséről igen meg szívlelendő gondolatokat foglaltak bele. Többek között szöszerint ezeket tartalmazza az üzenet: „Nem lehet egység az egyházban megújulás nélkül és nincsen megújulás az egyházban az egyháznak a világban való jelenléte nélkül. *Az egyház az élő Krisztussal az emberek között találkozik és neki csak az emberek között szolgálhat. Az emberek között értjük meg a szeretetet, amelyet Jézus Krisztus szeret bennünket. Az embereknek végzett szolgálat által nyerjük ajándékul az egymással való egység és a vele való egység kegyelmét.* Felhívással fordulunk hozzátok, hogy az egyház közösségét mindenhol nyilvánítsátok meg és hozzátok létre ezt a közösséget a minden embernek nyújtott szolgálatban”.

A francia protestáns egyházak nyíltságát és új eszmélődését mutatja az az előadás is, amelyet dr. Georges Casalis párizsi teológiai professzor, a Keresztény Békekonferencia Munkabizottságának tagja a nagygyűlés ökumenikus kérdésekkel foglalkozó csoportja előtt tartott „*A francia protestantizmus kapcsolatai a keleti egyházakkal*” címmel. Mondanivalója sok figyelemreméltó megállapítást tartalmaz, ezért teljes terjedelmében közöljük.

### *A francia protestantizmus kapcsolatai a keleti egyházakkal\**

Hogy „az egyház a világért” éljen, ahhoz tudnia kell, hogy Isten úgy szerette a világot, hogy belépett a világ történetébe és egyszer s mindenkorra hozzákötötte magát sorsához. Mert Jézus Krisztusban az örökkévaló Ige, aki kezdettől fogva teremti az eseményeket és azoknak felfedi értelmét, testté lett és egy valóságos ember személyében időhöz és egy adott helyhez kötötte magát és benne a világ megváltatott és dicsőségre rendeltetett. Ezért nem lehet Istennel találkozni, Őt szolgálni, anélkül, hogy ez ne járna együtt az idők és percek, az összefüggések és valóságok komolyanvételével, amelyeken át Isten országa közeledik felénk. Éppen úgy, amiként nem lehet felfedezni Istent egyszerűen Fiának megfeszített és megdicsőült emberlétén kívül, éppen úgy nem lehet Őt megtalálni az emberi történelmen kívül sem. Ha az egyház „a világért élő egyház” akar lenni, akkor tudnia kell istentiszteletét a ma valóságában élni és ez a ma egyszerre a világ és a világ Urának má-ja; ez azt jelenti, hogy meg kell kockáztatni az evangéliumot úgy olvasni és úgy hirdetni, hogy az elválaszthatatlan legyen a jelenkor jelei olvasása és megértése kísérletétől és a jelenkor felelősségét meg kell osztanunk, veszélyét ki kell

kerülnünk, lehetőségeit meg kell ragadnunk minden emberrel együtt. Hiszen ezeket a jövő pozitív előkészítéseként kínálja a számunkra. Nincs hitvallás, sem hitbeli engedelmség, ha mindezeket a jelenkor felmérésén és parancsoló igényének komolyan vételén kívül keressük.

Messze élünk mi a keleti egyházaktól — mondhatná valaki. Éppen ellenkezőleg: az idők jele, hogy feladjuk magunknak ezt a leckét és, hogy nem tudunk előle kitérni. Két oka van ennek az elodázhatatlan találkozásnak: egyrészt mindenki előtt nyilvánvalóan kisebb lett a világ, leszűkültek a távolságok az emberek között és ugyanakkor a pusztító eszközök hihetetlen megnövekedése az elé a döntő választás elé állít bennünket, hogy vagy együtt élünk, vagy együtt követünk el öngyilkosságot. Miért is ne keressünk a párbeszédet egy olyan világperspektívában, ahol a leszerelés, a békes egymás mellett élés, a világintézmények megerősítése vagy megteremtése — gondoljunk csak a haldokló XXIII. János pápa prófétai üzenetére, a „Pacem in terris” enciklikra — a továbbélés alapfeltétele, hogyan is ne keressünk a párbeszédet azokkal, akik a másik oldalon hordozzák épp úgy, mint mi ezen az oldalon — s vajon mi valóban hordozzuk-e? — a béke gondját és felelősségét és olyan nemzetközi rend kialakítását, amely az igazságra és arra az akaratra épül, hogy

\* A szerző a keleti egyházakon a szocialista országokban élő egyházakat érti. (Ford. megjegyzése.)

mindenkinek tegyük lehetővé az emberi élet méltó élését?

Másrészt, mióta 1961-ben Újdelhiben és 1962-ben Párizsban a Szovjetunióban élő egyházak beléptek az Egyházak Világtanácsába, lehetetlen élni ökumenikus létünket a párbeszéd és a találkozás kísérlete és akarása nélkül. Ha egyetértünk azzal, hogy az ökumenikus mozgalom nem ragadhat meg a legfelsőbb szintnél, hanem gyülekezeteink életéig kell eljutnia, hogyan ne foglalkoztatnának akkor bennünket a keleti egyházakkal fenntartott kapcsolatok. Vagy sajnáljuk-e az ökumenikus élet-hez való csatlakozásuk nagy eseményét és annak a világméretű közösségnek a létrejöttét, amely Keleten épp úgy, mint Nyugaton „egyház a vilá-gért” akar lenni.

Nyilvánvaló, hogy a keleti keresztyénséggel találkoznunk: a miénktől teljesen eltérő körülmények között élő testvérekkel és közösségekkel való találkozást jelent. De vajon nem azt hájtogatjuk-e szüntelen, hogy „a másik emberrel mindig számolnunk kell” és hogy meg kell újra és újra kérdőjeleznünk, hogy vajon mi valóban a vilá-gért vagyunk-e és hogy szeretetviszonyban élünk-e a református, baptista és katolikus testvéreinkkel... és most hozzátesszem: ortodox és keleti testvéreinkkel? Igaz, a találkozás gyakran nehéz, próbáratevő, kiábrándító... De mondhatom-e, hogy csak számunkra?... Mert ez a találkozás velünk az ő szá-mukra ugyanaz! Valóban néha megkérdézzük önmagunkat kölcsönösen, hogy lehetséges-e keresztyének között ilyen vagy olyan magatartás vagy kijelentés? Igaz, a találkozás sohasem jöhet létre feszültségek, véleményösszecsapások, némelykor a szakadás határáig menő krízisek nélkül. Máskor kölcsönösen egymás szemére vetjük, hogy egyoldalúan részrehajlók vagyunk ítéleteinkben, politikai meggyőződésünkben és igehirdetésünkben, de az is kétségtelenül üdvös látvány, ha felfedezzük, hogy a mások szemében mi éppen olyanok vagyunk, mint ők a miénkben. Íme, ide vezet bennünket a keleti testvérekkel való találkozás: önmagunk arcát fedezzük fel a más tükrében és tesszük kérdéssé vélt igazságainkat — nem az evangéliumot, hanem a másik ember úgy vélt jó megértését. Így jutunk el ehhez a döntő eszmélkedéshez: vajon nem a másoknak, aki másként gondolkozik mint mi, nem neki van-e igaza? És nem saját jó lelkiismeretünket és meggyőződésünket kellene-e megkérdőjeleznünk? Ekkor összeomlik hamis biztonságunk, mert ez a párbeszéd mindegyikönket a maga helyére tesz és ez a testvéri tekintet megtanít önmagunkat helyesen látni. Így egyikünk a másik által felfedezi, hogy egyedül Istennek van igazsága mindenkivel szemben, vagy jobban mondva *mindenkiért*. Azok, akik e párbeszéd folyamatában élnek, úgy érzik magukat, mintha mindig mindent elveszítenének és mégis hihetetlenül meggazdagodnának. Ezért szeretnénk, hogy egyházaink teljes szívvel és teljes egészükben részt vegyenek ebben a párbeszédben.

Mindenki tudja, hogy a keleti egyházakkal ápoló kapcsolatok elválaszthatatlanok az adott politikai helyzetűtől és problémáktól. A szocialista országokban, ahol meghatározott filozófiai és politikai ideológia érvényesül, senki sem tarthatja távol magát a közösségi élet áramától. Kétségtelenül nagy kérdés ez számunkra, ha a keresztyénséget, az egyházakat ilyen közvetlen kapcsolatban látjuk a társadalmi, gazdasági, nemzeti és nemzetközi étellel, amiként Keleten élő testvéreink élnek. Az

is igaz, hogy mi a menekülés, az elfordulás, a lemondás keresztyénségét akarjuk élni, mikor ők, a másik oldalon, csak az életben résztvevő és ott elkötelezett keresztyénséget ismerik. Bármilyen legyen döntésük és eligazodásuk, azt mondom, igazuk van — nem ebben vagy abban a gyakorlati döntésben, hanem magatartásuk és cselekvésük alapjaiban. Mert nagyon igaz, hogy „egyháznak lenni a vilá-gért” azt jelenti, hogy a jelen és a jövő gondját vállalnunk kell, karon kell ragadni azt a történelmi helyzetet, amelyben élünk, osztani kell a közösség és az egyetemes ügyek gondját és nemcsak a különlegessel és az egyedivel törődni. Azt jelenti ez, hogy másokkal együtt részt veszünk a politikai felelősségben, és ez az emberlét egyik alapvető mozzanata.

Kétségtelen, hogy egymást kölcsönösen meg kell próbálnunk és testvéri módon meg kell kérdeznünk hűségünk és világos látásunk felől. Keleti testvéreink igen fontos szolgálatot várnak tőlünk. (*Hromádka* dékán mondta legutóbb: „Nem vagyunk sem partizánok, sem fanatikusok, keressük az utat, kérdéseket teszünk fel, habozunk; feleljetek nekünk, mutassatok rá, ha nincs igazunk, segítsetek jobban előre lépni”). Ebben a párbeszédben találkozni igen nagy szolgálat és pedig egy döntő ponton különösképpen, mert ott fedezzük fel mi is, hogy e vonatkozásban keleti testvéreink hasznos módon kérdezhetnek bennünket: úgy gondolom, hogy ha mi alázatosak lennénk, segítenénk abban, hogy igazságban — és nemcsak úgy nagyjából az igazság közelében — hozzuk meg a döntéseket a mai események és a ma élő emberek között, mert Isten arra tanít bennünket, hogy ezeket a döntéseket nem kerülhetjük ki.

A társadalom, ahol keleti testvéreink élnek, gyökeresen szekuláris társadalom. Sok szempontból hűségesebben és valóságosabban mutatja ez a világ arcát — lehet, hogy más politikai színezetben —, de mégis annak a világnak az arcát, ahol holnap mi is élni fogunk; vagy talán már ott is élünk, csak még nem tudjuk. A keleti egyházakkal való kapcsolataink nyitogatják szemünket és ösztönöznek bennünket, vegyük komolyan azokat a feleleteket — az igehirdetés szintjén épp úgy, mint a gyülekezetek életrendjében —, amelyek az egyetemes egyház bizonyoságtétele szempontjából ők adnak e kérdésekre. Említettem már és újra megemlítem, hogy a nagy lecke, melyet ezekkel az egyházakkal kapcsolatban megtanulhatunk, elsősorban a boldog, örömteljes istentisztelet, mely az egyháznak és világban végzett küldetése kiinduló pontja és kifejezése.

Alapvető fontosságú, hogy találkozzunk keleti testvéreinkkel, látogassuk őket és természetesen hívjuk is őket magunkhoz konferenciákra, előadásokra, gyülekezeti alkalmakra a lehető leggyakrabban. Azok, akik már találkoztak gyülekezeteikkel, nem egyhamar felejtik el a fogadtatást és gyülekezeteik ökumenikus lelkületét. S ahol ők voltak látogatóban nálunk, új ökumenikus távlatok nyíltak meg szemünk előtt, az evangélium igazságának új felfedezése és Jézus Krisztus kozmikus királysága vált ismertté előttünk. Hozzáteszem ehhez, hogy általuk gyakran olyan találkozások és eszmecsere alakultak ki nemkeresztyénekkal a leglényegesebb dolgokról, melyeknek fontosságát sem le, sem túl nem becsülhetjük. Ezért az ilyen kapcsolatokkal együttjáró kölcsönös engedmények — amelyek nem nagyobbak, mint amikor mi itt Nyugaton elfogadunk vagy visszautasítunk egy

politikai döntést — nagymértékben előbbre visznek bennünket a közös úton.

E kapcsolatok körülményeit pontosan körül kell határolnunk: ha az Európai Egyházak Konferenciájáról, vagy ökumenikus ifjúsági összejövetelekről, vagy ha a Keresztyén Békekonferencia alkalmairól van szó, a keleti egyházakat hivatalos küldöttségek képviselik, a nyugati egyházakat pedig többnyire izolált „szabad csapatok” vagy egyének. Mindez nagyon nehezen helyrehozható egyensúlybomlást okoz. A párbeszéd hitelessége és jelentősége érdekében jó lenne, ha nemcsak tekintélyes küldöttségeket menesztenénk a különböző alkalmakra, hanem reprezentatív küldöttségeket is. Ez hatásos módja lenne annak, hogy a hozott határozatok egyensúlyát biztosítsuk, sőt, így húzhatnánk még szélesebbre gyülekezeteink ökumenikus érdeklődési körét. Úgy látom, hogy az evangéliumi egyházakból lehetséges lenne összeállítani egy valóban reprezentatív küldöttséget a bizalom és a felelősség kettős jegyében.

Aláhúzom a kétségek eloszlatása végett, hogy *e különböző konferenciák nem akarnak versenytársai lenni az Egyházak Világtanácsának* és pedig két oknál fogva nem: 1. mert sokkal szélesebb lehetőséget biztosítanak (pl. a kínai egyházakkal való kapcsolatok), 2. az egyházak képviselőinek szélesebb körben teszik lehetővé a találkozást és fő gondjuk különösen e területi konferenciák útján *valóságosan elérni a gyülekezeteiket*. Egyébként az Egyházak Világtanácsa maga is elismeri e konferenciák jogosságát, amikor képviselteti magát alkalmakon.

Végül úgy látom, elkerülhetetlen lenne, hogy kapcsolataink a keleti egyházakkal a Francia Protestáns Egyházzövetségben hivatalosan képviselve legyenek, akár külön bizottsággal — és ez rendszeres feladatként beszámolna a Szövetség Tanácsa előtt —, akár egy megbízottal, vagy a Szövetség Tanácsának egy tagja útján.

Dr. Georges Casalis  
Fordította: Tóth Károly

## A Hit és Egyházszervezet montreáli konferenciája

A Hit és Egyházszervezet 1963. július 12-től 26-ig tartotta negyedik világkonferenciáját a kanadai Montreálban. A konferenciát megelőző tanulmányi munkáról, az ott folyt tárgyalásokról és a kommentárokból szeretnék szerény ízelítőt adni az alábbiakban. Nehéz ez a feladat, mert meglehetősen nagy anyagból kell a válogatást elvégezni, és az anyag bizonyára nem jelent „mértékvet” a Hit és Egyházszervezet mozgalom történetében. Sőt a 11 évvel korábban tartott lundi világkonferenciához viszonyítva inkább a pangás, vagy még inkább a hanyatlás jeleit mutatja a konferencia munkája.

A Christian Century című amerikai ökumenikus folyóirat a montreáli konferencia jelentőségét — fontosságai sorrendben — így foglalja össze: 1. A orosz ortodox egyház részvétele; 2. A római katolikus megfigyelők jelenléte; 3. A konferencián megjelent személyiségek; 4. Az olyan témák, mint pl. faji kérdések és atom-bomba stb., amelyek fontosságát e konferenciának is fel kellett mérnie; és végül 5. A konferencia teológiai munkája. Azért jelent visszalépést e konferencia a Hit és Egyházszervezet mozgalom történetében, mert ez az ötödik pont valóban utolsó helyre került — avatott megfigyelők véleménye szerint

### 1. A konferencia légköréről

Olvasóim szíves elnézését kérem azért a talán megbotránkozást keltő könnyedségért, hogy ilyen komoly téma tárgyalását egy modern amerikai író — Tennessee Williams — egyik filmnovellájának a címére való emlékeztetéssel kezdem el. Szükséges ez az emlékeztetés, hogy leírhassek egy szójátékot. S kell ez a szójáték, hogy mindjárt a kezdet kezdetén belekóstolhassunk a „montreáli levegőbe”. A filmnovella címe: „Cat on the hot tin roof” — Macska a forró bádogtetőn. Az egyik montreáli delegátus pedig így jellemezte a konferencia tárgyalásait: „Chats under a hot tin roof” — csevegés forró bádogtető alatt. Nem tudom hogy mennyiben fedi a valóságot ez a jellemzés, mindenesetre lehet benne valami, ha egy

egyház delegátusa elmondta, egy tekintélyes egyházi lap — a British Weekly — tudósítója leírta és a szerkesztő leköszölni érdemesnek tartotta. (A „Christianity Today” című folyóirat pedig mottóul egy verset közöl a montreáli beszámolója előtt, amelynek az a lényege, hogy a montreáli konferencián résztvevő teológusok „teljes kudarcot” vallottak). Az minden bizonnyal megfelel a valóságnak, hogy bádog tető alatt folyt a tanácskozás, július közepén, a forró kanadai nyárban, a montreáli McGill egyetem téli sportcsarnokában, egy hegy közepén. Itt tartották a konferencia teljes üléseit. Az öt bizottság és ezek albizottságai a hegy lábánál levő egyetemi épületekben ülészttek, az étkezések pedig a hegy csúcsán levő ebédlőben történtek. Autóbuszok szállították a delegátusokat naponta többször hegyre fel és hegyről le. Naponta a szavak milliói hangzottak el a 270 hivatalos delegátus és több mint 200 egyéb résztvevő ajkán. Az Egyházak Világtanácsa 201 tagegyházából 129 egyház képviseltette magát; 21 európai, 11 ázsiai, 8 afrikai, 4 latin-amerikai, 4 ausztráliai és 2 észak-amerikai országból jöttek ezek a képviselők. Az ortodox egyházak részéről ötvenegyen voltak jelen, ebből 36 hivatalos delegátus. A Szovjetunióból tizenöten vettek részt. A vatikáni egységitikárság öt hivatalos megfigyelőt küldött és még tizenöt meghívott vendég is jelen volt a római katolikus egyház részéről. Nagy szerepet vállalt magára a montreáli római érsek is, aki a konferenciáért való imádkozásra hívta fel híveit és az egyik rendezvényen fel is szólalt. Elmondhatjuk tehát, hogy a protestánsok és az anglikánok mellett a kereszténység ortodox és római ága is jelentősen képviselve volt a konferencián. A költségek 63 000 dollárt emésztettek fel, pedig sokan saját költségükön vettek részt a munkában.

### 2. A konferencia rendezvényeiről

A lundi világkonferencia óta eltelt években négy teológiai bizottság tanulmányokat készített a „Krisztus és az egyház”, „A hagyományok”,

„Az istentisztelet” és „Az institucionalizmus” témákról. A konferencia istentisztelettel kezdődött, majd a megnyitó előadást Roger Mehl strassbourgi professzor, ismert francia teológus tartotta. Másnap Oliver Tomkins bristoli anglikán püspök a konferencia feladatairól és céljairól szólt, majd Albert Outler texasi metodista professzor az ökumenikus párbeszédéről tartott előadást. A konferencia keretében három nyilvános rendezvényre került sor. Ezekben a katolicitás témáról Borovoj protojerej és Welch professzor szóltak. „Az egyház az Újtestamentumban” témával foglalkozott Käsemann tübingeni professzor és Brown páter. „A Hit és Egyházszerkezet ma” — jegyében vizsgálták a mozgalom helyzetét és jövő kilátásait. A montreali egyetem (amely római jellegű intézmény) területén felekezeti rendezvény is volt, ezen 1400-an vettek részt. A Kanadai Egyesült Egyház meghívta a delegátusokat úrvacsorai istentiszteletre. A konferencia az anglikán katedrálisban tartott istentisztelettel fejeződött be.

Dr. Roger Mehl, több ökumenikus témájú könyv szerzője megnyitó beszédében kifejtette, hogy „a politikai irányzatok, az ideológiai ellentétek és a nemzetek közötti szakadékok ellenére a világ fejlődésének iránya az egység”. Az egyház helyzetével kapcsolatban pedig elmondta, hogy az elmúlt századok teológusai azt gondolták, hogy az egyház elérte az igazi univerzalizmust, de „a tény az, hogy az egyház csak szűk határok között él az úgynevezett civilizált világban — s ez bizony csak a Nyugat civilizációja!” — Az egyháznak fel kell ismernie, hogy csak egy kis nyáj és „fel kell fedeznie felelősségét az egységes, világméretű evangélizációért”. Az ortodox egyházak részvétele miatt az Egyházak Világtanácsát nem lehet többé protestáns szervezetnek tekinteni — mondotta Mehl, és véleménye szerint „a speciális ortodox részvétel az ökumenikus munkában a pneumatológia területén van, amit a reformáció egyházai nem vizsgáltak kellő alaposággal”. Egy mélyrehatóbb tanulmányozás eredménye az lehetne, hogy „az Egyházak Világtanácsa tagegyházai elismerik ugyanazt a keresztséget és egy nevezőre jutnak a hagyományok szerepét illetően”. A hagyományok ortodox koncepciója új fényt vet erre a protestáns és római részről teljesen ellentétesen felfogott területre. A római egyházzal való viszonytalap kapcsolatban megállapította, hogy „új iránya nagyon kedvező, a gyakorlati együttműködésre sok lehetőség van, de még mindig sok kritikus terület akadályozza a közös szolgálatokat”. Ezek között elsőként a vegyes házasságok kérdését említette; a továbbiakban részletesen ismertette az egymástól elválasztó tényezőket.

Oliver Tomkins püspök az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházszerkezet Bizottsága volt titkára, a konferencia elnöke a tanulmányozandó feladatokról szólt részletesen. Hálásan emlékezett vissza a keresztyén egység gondolatának 50 éves történetére, annak növekedését csodálatosnak nevezte. Kiemelten szólt a római egyházzal való viszonyról: „Mindig volt valami nemreális a keresztyén egységről való párbeszédben, amikor a legnagyobb keresztyén közösség nem volt partner ebben”. Az Egyházak Világtanácsa tagegyházainak keresni kell az új utakat a római teológusokkal való együttműködésre a Hit és Egyházszerkezet területén. XXIII. János pápa szavaiban a római katolikus egyház szavát halljuk — mondotta — új hangsúllyal. Tudjuk, hogy vannak olyan dogmatikai különbségek, amelyek elválasztanak. De

a római egyház eljegyezte magát egy eleven párbeszéd folytatására velünk, és erre nincs példa a múltban. Végül arról szólt Tomkins püspök, hogy Istennek nem az egység az egyetlen igénye, hiszen Ő igényli a missziót, a megújulást, az igazságot, a szentséget is. Ha az egységet igazán keressük, Isten többi igényével is találkozunk kell.

Albert Outler professzor az ökumenikus párbeszédéről szóló referátumában megállapította, hogy a hivatalos teológusok körében nagy előrehaladás tapasztalható, de az ökumenikus találkozás és párbeszéd még nem a tömeg, a gyülekezetek ügye. „Meg kell találni azt a lehetőséget, hogy a gyülekezetek ügyévé legyen az egyház egysége.” Akkor szerezne örömet a Hit és Egyházszerkezet negyedik világgyűlése, ha ilyen szolgálatra lelkesítené azokat az egyházakat, amelyek delegátusokat küldtek Montrealba. Figyelmeztetett arra is, hogy „az ökumenikus párbeszéd ökumenikus lelkület nélkül ideológiai ping-pong mérkőzésévé fajulhat”.

A konferencia nyilvános rendezvényein elhangzott megnyilatkozásokból a következőket szeretném kiemelni:

William Stringfellow fiatal New York-i ügyvéd, az Egyházak Világtanácsa Hit és Egyházszerkezet Bizottságának tagja szerint a mozgalom akadémikus, elit ökumenikus monológot folytat, amit alig hall meg a világ. Igaz, a „Time” magazin riportot közöl a konferenciáról, de ez még nem jelenti azt, hogy az emberek szívesen fogadják, vagy komolyan veszik a Hit és Egyházszerkezet mozgalmat. Példának hozta fel a faji kérdés vajúadását az Egyesült Államokban, s megkérdezte, hogy „a teológusok, az egyházi vezetők mit csinálnak ebben az agóniában?” — Megállapította, hogy „üres frázisok, teológiai banalitások és pietista szövegek hangzanak csupán az egyházak részéről”. Megoldásként a keresztség komolyan vételét ajánlotta, hiszen a keresztség minden ember megbékélésének a sákramentuma.

Visser't Hooft főtitkár szerint egy nagy ellentmondás felismerésére nyílt meg a szemünk: 1. az Irás szerint az egyház feladata, hogy manifesztálja a világban: Isten megbékéltette az embert Önmagával és egymással; 2. az emberek, akik ugyanabban a Jézus Krisztusban hisznek, egymástól elszakadva élnek.

Vaugham jamaikai püspök az intercommunióval kapcsolatban mondotta: „Hogyan találhatnánk meg együtt az utat az oltárhoz, amikor nem élünk békességben felebarátainkkal a templomon kívül?”

Visser't Hooft a sajtókonferencián többek között elmondta, hogy az egyház teológiai és szociális felelősségét nem lehet elválasztani. „A római egyház és az Egyházak Világtanácsa együtt haladhat a szociális és nemzetközi felelősség kérdésében. Azokon a területeken, ahol megvan az egyetértés, miért ne tehetnénk közös bizonyágtételt?” — kérdezte.

Paul Emile Léger montreali római érsek is felszólt a felekezeti rendezvényen és a konferenciát a keresztyének közös imádságaira adott feleletnek mondta. Az imádságon kívül a közös eucharistiára van szükségünk, mert testében tesz egyggyé az Úr mindnyájunkat.

Gregory Baum torontói páter, a római egyház egyik hivatalos megfigyelője szerint a római katolikus egyház számára igen értékes lett a többi keresztyénekkel való párbeszéd, és véleménye sze-

rint egyetlen egyház sem engedheti meg magának, hogy e párbeszéd nélkül éljen. E párbeszéd haszna a római egyházban többek között az, hogy megszabadulhatnak a többi egyházak felőli előítéletektől és megtanulhatják, hogy szeretettel gondolkodjanak és beszéljenek más hagyományok egyházi felől. Azt is kifejtette, hogy nem dogmatikai akadályok miatt nem lép be a római egyház az Egyházak Világtanácsába, hanem pásztori és praktikus okok miatt.

Még hosszan sorolhatnám az ilyen és ehhez hasonló idézeteket. Izéltől és jellemzésül talán ennyi is elegendő.

### 3. A bizottságok munkájáról

A konferencia tulajdonképpen munkája az öt bizottságban és azok albizottságaiban történt. Az öt bizottság a következő témákkal foglalkozott: 1. Az egyház Isten tervében. 2. Írás, hagyomány és hagyományok. 3. Krisztus megváltó munkája és egyháza tiszte. 4. Istentisztelet és Krisztus egyházának egy volta. 5. „Mindnyájan, minden helyen”: az egyé válás folyamata (faji és felekezeti kérdések).

A bizottsági munkáról is érdemes néhány jellemző vonást megemlíteni. Egy amerikai lelkész pl. azt panaszolta, hogy fiatal gyülekezeti tagok nem értik a 16. századi bibliai és istentiszteleti nyelvet. Egy ortodox delegátus csipősen megjegyezte: a liturgia sohasem volt ismeretes az irástudatlanok nyelvében. Talán jó lenne, ha az Ön fiataljai visszamennének az iskolába megtanulni Jakab király bibliájának a nyelvét. Sokan panaszolhatják, hogy nem értik a liturgia idegen vagy régies nyelvét és azt mondják, hogy nem értik mit jelent: „sanctus, sanctus, sanctus...” — pedig amit valóban nem értenek, az a „szent, szent szent...” értelme. Szóval itt nem nyelvi kérdésről van szó. — Az ortodoxok következő megjegyzését is sok lap idézi: „Az ilyen fogalmak, mint menny és pokol — valóságok az egyház számára, a tudományos világnézet ellenére is, és annak ellenére is, hogy a szputnyikok nem ütköztek angyalokba...”

A római egyház megfigyelői is bekapcsolódtak a bizottsági munkába. Pl. a római egyház tanításaival kapcsolatos fogalmazványokat a jelenlevő megfigyelőket meghallgatva készítették el.

A bizottságok sokat foglalkoztak a katolicitás értelmével, a hagyomány és az istentisztelet kérdéseivel. A „Christian Science Monitor” azt a kritikai megjegyzést teszi, hogy a bizottságok túl könnyen átsiklottak a faji kérdéseken, bár forradalmi szavakat hallhattak — különösen Afrikából — az olyan régi tradíciókkal szemben, mint az apostolica successio és az exclusiv communio.

Az öt bizottság jelentést készített a maga munkájáról, ezeket a teljes ülésnek nem volt ideje behatóan tárgyalni és így további tanulmányozásra bocsátotta a tagegyházak rendelkezésére. E jelentésekből rövid szemelvényeket ismertetek:

Az első bizottság jelentése — az egyház Isten tervében — az egyház és az egyházak viszonyával kapcsolatban megállapítja, hogy minden gyülekezet, amely az ige hirdetésére és az eucharistia celebrálására összejön, az egész egyetemes egyház manifesztációja. De azt nem tudják jelenleg egyértelműen elmondani, hogy mit jelent az eucharistia celebrálása. A bizottság további tanulmányozásra ajánlja a „Krisztus urasága a világ fellett” témát, mert egységre jutottak abban, hogy

Isten kegyelme és hatalma megtalálható az egyházon kívüli emberekben és a nem emberi teremtmények között is, de abban már nem jutottak egy nevezőre, hogy ezek az események Krisztus munkáinak nevezhetők-e, vagy sem.

A második bizottság jelentése — Írás és hagyományok — négy kérdést intéz az egyházakhoz: 1. Az ökumenikus szolgálat eredményei hogyan tükröződnek az egyház nevelő szolgálatában? — 2. Hogyan fogadják az egyháztagok egyházuk testvéri kapcsolatait más egyházakkal? — 3. Hogyan írják, beszélnek egy egyházon belül a többi egyházakról? Önmagukra ismerhetnek-e ezek az egyházak ezekből? — 4. Mennyi időt fordítanak közös hitünk tanítására és mennyit arra, hogy mik a különbségek? — A jelentés javasolja a lelkészeknek a bibliai eredeti nyelvek fokozott tanulmányozását, hogy könnyebb legyen a közös nyelv kialakítása az ökumenikus párbeszédben.

A harmadik bizottság jelentése — Krisztus megváltó munkája és egyháza tiszte — azt kérdezi, hogyan lehet a gyorsan változó szituációban a szolgálat lehetőségeit úgy keresni, hogy a szolgálat hagyományos formái megmaradjanak. Javasolt tanulmányi témák a bizottság jelentésében: Krisztus és a szolgálat, — laikusok szolgálata, — az evangélizáció, — a nők ordinálásának kérdései, — egyházi jogi, szociológiai és pszichológiai tényezők a szolgálatban.

A negyedik bizottság jelentése — Istentisztelet és Krisztus egyházának egy volta — beszámol arról a vitáról, amit az ökumenikus alkalmak közös úrvacsoráinak kérdéséről folytattak, majd megállapítja, hogy az ökumenikus mozgalom sok áldása közül az egyik a keresztyén istentisztelet újrafelfedezése, s ennek jele a liturgiai mozgalmak növekedése „szinte minden” keresztyén felekezetben. A liturgia és az igehirdetés reformálásra szorul, hogy érthetőbb legyen a modern embernek. Az ökumenikus mozgalom vezetői általában nagyobb reménységgel tekintenek arra, hogy elérik az egységet a közös istentisztelet kérdésében, mintsem a teológia területén.

Az ötödik bizottság jelentése — faji és felekezeti kérdésekkel foglalkozva — megállapítja, hogy faji előítéletek és megkülönböztetés az emberi méltóság megtagadása és az egyház missziójának akadálya. A felekezetek kérdésével kapcsolatban a bizottság arra a következtetésre jutott, hogy a felekezetek csak eszközi jellegűek („ideiglenesek és bűnnel terhelték”), nem úgy, mint a gyülekezetek, amelyek nélkülözhetetlenek az egyház életében. A jelenlegi ökumenikus helyzet minden gyülekezetre azt az elkötelezést rója, hogy buzgón imádkozzék azért a napért, amikor „minden keresztyén minden helyen össze tud majd jönni közös istentiszteletre és az Úr asztalához.”

### 4. A konferencia üzenete

A konferencián kemény viták során újrafogalmazott üzenetet intézett az egyházakhoz. Az üzenet a többi között megállapítja: „Az egész világ Úra olyan világot formál, amely nem tudja megtagadni, hogy egy világ — kivéve, ha önmagát pusztítja el. Ebben a világban mi, keresztyének vonzatunk és hajtunk együtté. Ez az, amit ökumenikus valóságnak nevezünk... Mégis nehezen ismerjük fel, hogy Isten mit akar velünk megosztani és mit feladatni, és mire hív, hogy vállalkozunk...”

...A Hit és Egyházzervezetben a feladatok

ma sokkal komplikáltabbak, mint bármikor voltak. Sokkal több egyház vesz részt a párbeszédben. Napirendünk igen meggazdagodott, így, feladatainknak csak szegélyeit tudtuk érinteni.

...Konferenciánkon nagyon sok vitánk volt egymással ahhoz, sem hogy egy jelentésben egy értelemben számolhatnánk be arról. Így átadjuk öt bizottságunk jelentését az egyházaknak tanulmányozásra abban a tudatban, hogy ezek nagyon változatos tapasztalatokat tükröznek ahhoz, hogy nyomtatásban megfelelően vissza lehetne őket adni...

...Próbáljátok olyan mélyen megérteni más egyházak történetét, mint a sajátotokét. ... Ismerjétek fel, hogy Krisztus az egész egyházat hívja az ő teljes szolgálatába. Amikor Istent imádjátok, tanuljatok a többi felekezetektől a tekintetben, hogy mit jelent az igazi istentisztelet a maga mélységében és szélességében; jelenléte tükröződjön az emlékezésben, a közösségben és reménységben és magasztaltassék teremtése dicsőségében és vajúdásában. Nem állítjuk, hogy mi itt ezekkel a kérdésekkel elég radikálisan foglalkoztunk és készek vagyunk Veletek együtt újból kérdezni. Nem merjük állítani, hogy igaz lelkiismeretességgel foglalkoztunk volna ilyen élő kérdésekkel, mint a nukleáris leszerelés, a faji konfliktusok, a tudományos technológia és a társadalmi változások. A teológiai vitáknak megvan az az ármányos tendenciája, hogy önmagukba zárkóznak. De ma már látjuk az alkalmakat, melyeket tegnap még csak a hit tudott felfogni. Még nagy út van előttünk. Öbenne hiszünk, Aki hív minket, Aki hű és meg is fogja cselekedni (1 Thess 5:24)."

##### 5. A konferencia visszhangjából

A résztvevők sajtónyilatkozatai arra engednek következtetni, hogy többségük szerint a Hit és Egyházszervezet negyedik világkonferenciája — sajnos — nem sikerült. A „British Weekly” zárótudósításának ezt a címet adta: „A Hit és Egyházszervezet konferencia kudarca”. A „Christianity Today” c. amerikai folyóirat összegezésének ez a címe: „Montreali jamboree: teológiai holtpont”. Az újonnan választott elnök, dr. Paul Minear yalei professzor sajnálattal állapította meg záróbeszédében: „A többi Hit és Egyházszervezet konferenciával szemben a montreali nem sikerült, mert, 1. a keresztyénség minden nagyobb ága képviselve volt és mégis ragaszkodtunk ahhoz, hogy inkább a különbségek és ellentétek, és nem az egység kérdéseivel foglalkozzunk, 2. magunkkal hoztunk bizonyos előítéleteket és ötleteket a konferencia eredményét illetően — s a Szentlélek szétszórta ezeket az ügyeskedéseket...”

A „Lutherische Monatshefte” szerint még néhány napi közös bibliatanulmányozás és beszélgetés konszernzusra tudta volna juttatni a konferenciát. Félő volt, hogy a nyílt együttesben valaki olyat mond, amit saját felekezete sem vállal. Túl nagy volt az anyag, sok mellékkérdéssel, ezért nem lehetett ilyen rövid idő alatt többre jutni, de mégis sok régi iskolás ellentétet áthidaltak.

Wenger páter, francia lapszerkesztő véleménye szerint „az ortodox részvétel gyakran fékezte a bizottságok munkáját és ez arra készíteti a protestánsokat, hogy újra megvizsgálják téziseiket.” Egyebekben ő eredményesnek ítéli a konferenciát és a II. Vatikáni Zsinattal hozza párhuzamba. Mindkettő egy kettős hűségre érkezett el: hűség Krisztushoz, aki az Íráson át beszél hozzánk, és

hűség a világhoz, amelyhez Krisztus küld minket és amelyik szól hozzánk a mindennapi élet eseményei által.

A londoni „Times” szerint a kudarc oka az, hogy 500 embernek kevés volt a két hét és sok új ember volt jelen, aki eddig nem vett részt az ökumenikus munkában.

A „British Weekly” hiányolja, hogy kevés volt az asszony, kevés a színes bőrű képviselő, sem a tudósok, sem az egyszerű emberek — az utca embere — nem hallathatták hangjukat a konferencián.

Hosszan lehetne sorolni szellemes, csipős, vagy egyenesen bántó nyilatkozatokat. Nem érdemes. Annyit szomorúan megállapíthatunk, hogy a mozgalmat inkább zsákutca felé vitte a montreali konferencia. Az anyag és a visszhang a következő szempontokra hívják fel figyelmünket:

1. Az ortodox egyházak friss és aktív részvétele, valamint a római megfigyelők jelenléte új irányt szab az ökumenikus párbeszédnek. Valóban számolni kell az ortodox teológia erejével. Saját tételeink újra átgondolása a pneumatológiával való fokozott foglalkozás gazdagodására lehet saját egyházi életünknek és az ökumenikus mozgalomnak. A római egyház közeledése is öröndetes, de nagy vigyázatra van szükségünk. Ugyanaz az egyház szól ma is új hangsúllyal, ugyanaz az egyház cselekszik új formák között, amelynek magartását a tridenti és az I. Vatikáni Zsinat döntései, a pápai csatlakozhatatlanság dogmája és Mária társmegváltói tanítása határozza meg.

2. Többször felmerült a konferencia tárgyalásaiban, hogy a teremtés és megváltás, teremtés és új teremtés, természet és kegyelem viszonyáról a jövőben több szó essék. A teremtés és az egység kérdései még valóban eléggé tisztázatlanok az ökumenikus párbeszédben. Milyen viszony és milyen kölcsönhatás van a között az egység között, amit Isten az egy teremtésben adott, és a között az egység között, amit Isten az egy Megváltóban újra egybeszerkesztett? S ez a kérdés elvezet egészen addig, hogy milyen viszony és kölcsönhatás van a teremtett — és a bűn által megromlott — természet és a kegyelemben megújuló természet között? Szükséges, hogy a maga mélységében vizsgáljuk a számunkra ismerős tételt: Isten egy vérből teremtette az emberiséget — és egy vér által váltotta meg...

3. A Biblia és a hagyományok kérdésében egy olyan veszélyes kompromisszum kísértése jelentkezett, amire fel kell figyelnünk: az evangélium — hagyomány, tehát a hagyomány — az evangélium. Ez azt jelentené, hogy a „sola scriptura” — „sola traditio”-vá lehet. Sokkal összetettebb ez a kérdés, minthogy ilyen egyszerűen, ilyen hamis megoldást lehetne elfogadnunk. Inkább maradjon meg az ellentétes felfogás ebben a kérdésben. minthogy az egységért — egy látszat-egységért — az evangélium igazságát feladjuk.

4. Öröndetes, hogy egyes ökumenikus alkalmakon van lehetőség együttes istentiszteletre, sőt bizonyos mértékben a közös úrvacsorázásra is. De a liturgiai mozgalmak nem jelenthetik az egyház vajúdo kérdéseinek a megoldását. Ez menekvés a feladatok elől.

5. Valóban öröndetes az a folyamat, ami többfelé sok felekezet egyesülésében jelentkezik. Ez főként a missziói területeken eleven, ahol a missziói egyesületek és misszionáló egyházak nemcsak Krisztust, hanem saját ellentéteiket is átadták a fiatal egyházaknak. A nagykorúsodó fiatal

egyházak ilyen borzalmas teherrel indulnak. Ámde a szervezeti egység nem megoldás; inkább a szolgálati egység előtérbe helyezését látjuk fontosnak.

6. Veszélyesnek tartjuk azt a törekvést, hogy az ökumenikus mozgalmon belül nem lévén egységes írásmagyarázati elv, most a bultmanni existencializmust kívánják főként német egyházi emberek az ökumenikus mozgalom vezetőivel elfogadtatni, akik nem is nagyon látszanak ellenállni ennek a kísértésnek. Ezt a törekvést a római egyház is támogatni látszik. Kötelességünk — éppen az ökumenikus mozgalomért hordozott felelősségünkben — erre a veszélyes kalandra felhívni a figyelmet.

7. A montreáli konferencia legnagyobb hiánya,

hogy teológiai munkája nem volt szolgálat-érdekű. Az egyház számára Istentől feladott kérdések helyett, inkább más kérdések vizsgálatával foglalkoztak, vagy a felismert kérdésekre nem tudtak, vagy nem mertek bátor, bibliai választ adni.

Mégsem egészen reménytelen a Hit és Egyház-szervezet mozgalom jövője, mert a konferencián és az után a felelős vezetők, a legkomolyabban dolgozó teológusok igen alázatosan ismerték el a két hét kudarcát. Az alázat pedig a teológia indulata és magatartása. Ez reményt ad, hogy ez a mozgalom mostani holtpontjáról elszakadhat, a zsákutcából visszafordulhat. Hisszük, hogy a hű Isten ezt cselekszi. Mi is ilyen indulattal folytassuk a Montrealban feladott kérdések további tanulmányozását.

Nagy Tibor

## A római katolikus világmisszió

A német evangélikus egyház tekintélyes orgánumban, a Lutherische Monatshefte hasábjain a közelmúltban<sup>1</sup> érdekes és alapos ismertetés jelent meg Hugo Schnell hannoveri egyházi főtanácsos tollából a római katolikus világmisszió mai helyzetéről és problémáiról. Amint a lap szerkesztője megjegyzi, a Schnell cikkében felvetett kérdések és tények a protestáns teológiai tájékozódás számára azért sokat mondóak most a II. Vatikáni Zsinat idején, mert a misszió kérdése különösen is „neuralgikus” pontja Róma és a nemrómai egyházak viszonyának.<sup>2</sup> Próbáljunk meg azért egy kissé tájékozódni Schnell dolgozata alapján ebben a kérdésben.

1. Az első kérdés, amire Schnell cikkéből választ kapunk, *melyek a missziói munka alaptételei a római katolikus egyházban?*

a) Az első alaptétel szerzőnk megfogalmazása szerint így hangzik: *A misszió az egyház műve!* Hivatkozik Congar atya definíciójára, mely szerint az egyháznak a maga lényegéből folyóan van missziói megbízatása. Ez azt jelenti, hogy a misszió az egyházban nem luxus, nem egy fajtája az ún. hobbyknak. XII. Pius azt tanította, hogy az egyház missziói karaktere az egyház katolicitásából következik. Sőt, XXIII. Jánossal szólva „a misszió feladata a maga egész nagyságában és szépségében a római pápa legelső gondja”.

b) A második alaptétel az elsőből következően azt mondja ki, hogy *a missziói munkát a római katolikus egyházban központilag kell irányítani!* Ami azt illeti, erre a tételre elég későn ébredtek aránylag reá, mert csak 1622. jún. 22-én született meg az ún. Congregatio de Propaganda Fidei XV. Gergely pápa „Inscrutabili divinae” c. bullája nyomán. A Propaganda élén egy bíboros-prefektus áll, akit nemcsak a ruhája miatt neveznek „Vörös Pápnak”, hanem messzire terjedő teljhatalma miatt is. A Propaganda feladatai a következők: a missziók irányítása, a személyek és vezetők megválasztása és kinevezése, a missziói mezők felosztása, a missziói zsinatok határozatainak megerősítése, illetve elvetése, döntés minden egyházi kérdésben, kivéve a dogmatikai, rituális és bizonyos házassági problémákat, végül hatalommal és dispenczióval rendelkezés mindenre vonatkozólag, ami a misszióval kapcsolatos. A missziói munka megvalósítói a különböző rendek. Ezek-

nek jórésze közvetlenül is a Propaganda irányítása alá tartozik, mint amilyenek pl. a Fehér Atyák, Afrikai missziótársaság, Párizsi külföldi missziói társaság, Szent József társaság stb. De a többiek is, mint pl. a jezsuiták, franciskánusok, kapucinusok, dominikánusok, benedekrendiek, szalézianusok stb. szoros kapcsolatban állanak a Propagandával. A missziói munka a Propaganda legutolsó statisztikája szerint 744 missziói területen folyik. Csak Afrikában és Ázsiában ez idő szerint kerekén 16 000 katolikus rendi misszionárius működik.

c) A harmadik alaptétel azt mondja ki, hogy *a központi kormányzást a missziói munka gyülekezeti begyökerezettségének kell kiegészítenie.* Ennek érdekében létesültek az ún. pápai missziói művek, mint amilyenek pl. a „Hit terjesztésének munkája”, a „Szent gyermekség munkája”, „Szent Péter apostol munkája”, a „Papi missziói szövetség”. Ez utóbbi most kb. 250 000 tagot számlál. Mindezek mellett állanak a különböző nemzeti Segélyegyletek.

d) Végül a negyedik tétel azt szögezi le, hogy *az egyháztagoktól megkívánt együttműködésnek a kegyességben kell gyökereznie.* Ez azt jelenti, hogy minden katolikusban elevenen kell tartani a missziói tudatot. Erre a célra havonta imaösszejöveteleket kell rendezni. S „tudatosítani kell az egyháztagokban azt, hogy az egyes keresztény ember imádságai nélkül az egyház missziói erőfeszítései hiábavalóknak bizonyulnak, részben a feladat emberfelettsége, részben az istenellenes erők működése következtében”.

Protestáns szemmel nézve erre a szervezethez, önkéntelenül is felvetődik a kérdés, ki uralkodik a római egyházban, Szentlélek vagy organizáció? Evangéliumi alapokon a missziói munka szervezésének alapproblémáját úgy lehetne megfogalmazni, hogyan lehet áthatni az egyház egészét a misszió lelkével anélkül, hogy az organizáció túl lenne hangsúlyozva?

2. A második kérdőjel, amit Schnell felvet és megválaszol, *melyek a római katolikus missziói stratégia súlypontjai?* Kiderül ez öt különböző missziói enciklikából,<sup>4</sup> amelyek feltűnő módon megegyeznek három alapvető célkitűzésben:

a) *A bennszülött klérus kiépítése, „természete-*

sen" bennszülött hierarchiával. A XVI. és XVII. században Ázsia és Afrika már kapott bennszülött püspököket. A tridenti zsinat azonban megakadályozta a fejlődést ebbe az irányba. Újra csak az első világháború befejezése után, 1918. nov. 30-án elevenedett meg a dolog, amikor is XV. Benedek pápa „Maximum illud” kezdetű iratával lehetővé tette a bennszülött lelkészképzést. Ennek a folyamatnak azután erősebb impulzust adott XI. Pius, majd XII. Pius, aki 1944-ben a pápai missziói munka vezetői előtt azt a kijelentést tette, hogy „a nagy cél, amelyért fáradozni kell az, hogy az új országokban, ahol elterjedt a katolicizmus, az egyház a különböző missziói társaságok segítségével nélkül éljen tovább”. A missziói munka célja nem a saját pozíciót erősíteni, hanem „az egész világból szent országot, megszentelt földet teremteni”. A bennszülött papok száma 1918 és 1957 között megsokszorozódott. Csak 1960-ban 6 afrikai, 2 madagaszkári és 1 japán papot szentelt XXIII. János Rómában missziós püspökké. 1961-ben a missziói mezőkön 12 új kerület, két új apostoli vikariátus keletkezett, ezenkívül pedig 6 apostoli prefektúra emelkedett a „kerület” (Diocesis) rangjára. Miután pedig 1945 karácsonyán a pápa ezt mondta: „Szeretném a Szent Kollégiumban az egész Univerzumot képviselve látni”, kardinális rangra emelték rövidesen *Rugambwat*, az első afrikai néger bíbornokot.

b) *A laikus elem mozgósítása.* Róma felismerte, hogy a bennszülött laikusok a római egyház jövődjére szempontjából nem kevésbé döntő tényezők, mint a bennszülött papok. Nos, a laikus elem kézbe fogása érdekében alapítják iskoláikat a missziói mezőkön. A missziói területek katolikus iskolái tanulóinak a száma 1900 és 1955 között megtízszereződött. Schnell elképesztő adatokkal illusztrálja ezt a tételt.<sup>5</sup> Különösen is szembetűnő az emelkedés Afrikában, ahol a második világháborúig a létező iskolák számának 90 százaléka missziói iskola volt. Mindezek mögött pedig az a cél húzódik meg, amit a legutolsó missziói enciklika úgy fogalmaz meg, hogy „a missziói területen élő egyháztagnak életében energikusan kell odahatni, hogy azok az emberek, akik népük életében vezető pozíciót töltenek be, ne csak dicséretre méltóan tegyék ezt, hanem úgy is, hogy igaz keresztény életükkel az egyháznak is tisztességet szerezzenek.” Hogy ez a törekvés milyen sikerrel jár, egyetlen adattal is illusztrálható a Schnell által felsorolt adatok közül. Az 1957-es párizsi National Assemblyn a 25 nyugat-afrikai képviselő közül 15 volt katolikus.

c) *A missziói munka és a fejlődéssegítés (Entwicklungshilfe) összekapcsolása.* A római katolikus egyház a nagy világszervezetektől, mint amilyen pl. az UNESCO, WHO, FAO, a maga missziójával való együttműködést óhajt. 1952-ben XII. Pius a katolikusokat a Nemzetközi Szervezetekkel való együttműködésre szólította fel. Azzal indokolta, hogy ezek a helyek találkozási pontok, ahol a jóakarató emberek a maguk javait egymással kicserélhetik és ugyanakkor össze is foghatnak a népek közötti testvériség és béke megvalósítására. Mint mondotta: „A keresztény ember az az ember, aki amíg egészen benne áll a világban, addig ugyanolyan mértékben Isten munkatársa”. Majd így folytatta: „Hogy az egész emberiség egyetlen nagy egységet képez, ez egy lényeges keresztény gondolat és a világ igazi egységét csak akkor lehet elérni, ha minden keresztény ember emlékezik arra, hogy egy Isten teremtett mindeneket és hogy

van egy nagy egyetemes élettörvény, a felebaráti szeretet”. Így azután nem csodálkozunk azon a példán, amivel fenti tételét Schnell szemlélteti, hogy t. i. az UNESCO jelenlegi igazgatója, *Veronese*, vezető katolikus férfiú és a Laikus Apostolok Nemzetközi Kongregációja Állandó Bizottságának a főtitkára. Mindezt cserébe Róma hathatós anyagi támogatást igényel az állami szervektől is. *Jelenleg a legtöbb anyagi segítséget Róma a Német Szövetségi Köztársaságtól kapja.* Ezek után egészen természetes, ha a missziói területeken a missziói munka és a fejlődéssegély összefonódva jelenik meg. Ez az összefonódás három okra vezethető vissza. Az egyik az, hogy a katolikus teológia szerint is az igehirdetés és diakónia egységben van, amiből azt következtetik, hogy az ún. szociális funkciók az egyház ősfunkciói közé tartoznak. A fejlődéssegélyt nem mint módszert, hanem mint a missziói munka lényeges alkotórészét kell értékelni. A másik ok, ami ezt az összefonódást indokolja az, hogy a katolikus egyház rendkívüli szociális erőfeszítéseket tesz a missziói területeken, ahol mintegy 35 000 pap, 120 000 testvér, 80 000 nővér él. A betegekről 1003 kórházban és 2841 segélyhelyen történik gondoskodás. A harmadik szempont azután az, hogy nem is annyira egyes embereken való konkrét segítés itt a cél, hanem egy-egy terület struktúrájának a megjavítása. Ennek a munkának az érdekében a keresztény országokban nemcsak szakembereket képeznek, hanem anyagi eszközöket is készletben tartanak. 1958-ban pl. a német katolikus püspökök mozgalmat indítottak „Püspöki mozgalom a világban az éhség és betegség ellen” címen. Az évi gyűjtés eredménye meghaladta a 10 millió dollárt. Ami azonban az egészben érdekes, az az, hogy a missziói munkának és a szociális segítésnek ezt az összefonódását a katolikus egyházon belül sem nézik mindenütt jó szemmel. Schnell idézi a katolikus T. *Ohm* szavait: „A probléma a misszióban nincs megoldva az éhség és egyéb szükségek legyőzésével, ezzel csak kezdődik!”

3. Mindezek után *milyen teológiai problémák adódnak a katolikus misszióban?* Schnell szerint két fontos probléma jelentkezik itt: a) az akkomodáció problémája, és b) az ökumenikus aspektus kérdése a missziói munkában. Lássuk közelebbről!

Mit jelent az akkomodáció? Nem egyszerűen annyit, milyen legyen a kereszténység a missziói területeken a maga külső formáiban? Nem annyit, hogy az egyház a missziói területeken megtartsa-e európai szokásait, nyelvét, építészetét, vagy pedig mindebben utánozza az ottani szokásokat? Az akkomodáció problémájában sokkal inkább arról a *teológiai* kérdőjelről van szó, amit Küng német katolikus professzor így fogalmazott meg: „Feltétlenül hozzá kötozve kell-e lenni a keresztény teológiának az aristotelizmushoz? Nem lehetne-e kifejtteni azt pl. a vedenta-filozófia, vagy a banta-filozófia segítségével? Mennyiben tartozik hozzá a keresztény hit lényegéhez a hellén ruha, amelyben mi a kijelentést kaptuk; a hitnek az a kiformalódása, ahogyan az a római kultúrvilágban történt és egyáltalán az egyház latin-sága?” Küng a priori nem tartja a legkevésbé sem kizártnak az akkomodáció lehetőségét. Azt véli ugyanis, hogy a természetben *fundamentális integritás* van, amelyik végsőfokon mégiscsak összeköti a keresztényeket a nemkeresztényekkel. Itt tehát a régi nagy elvről, az anima naturaliter christiana gondolatáról van szó. Ebből ered az-



után az az érdekes és sajátos szemlélet, mely szerint a katolikus misszióteológia a misszió „objektumát”, tehát a misszionálandó embert nem pogány, hanem *vallásos emberként* kezeli s a kereszténységen kívüli vallásokat is bizonyos értelemben pozitíven értékeli. Nincs kizárva a dogmatikai lehetősége annak, hogy a római katolikus egyházban a kereszténységen kívüli vallások embereit, mint „anonimus keresztényeket” tartásák nyilván, akik Isten kegyelmét és igazságát a maguk vallásán belül tapasztalták meg. A katolikus teológia az akkomodáció szempontjából különösen is nagy jelentőséget tulajdonít az *inkarnáció* csodájának! Schnell ezen a ponton egy *Feckes* nevű teológust idéz: „Minden ember, a pogányok is hozzátartoznak az emberiség fájához. Az inkarnáció által ők is hivatalosak az istenembségre. Ők is hozzátartoznak az Úr misztikus testéhez, ha másképpen is, mint mi, akik hiszünk és meg vagyunk keresztelve.” Ám még az inkarnációnál is nagyobb segítséget nyújt az akkomodációhoz a *mariológia*. XIII. Leo pápa exegézise óta a katolikus teológia a Jn 19,27-et (Imhol a te anyád) úgy magyarázza, hogy Jézus itt az egész emberi nemzetséget rábízta Mária anyai szeretetére. Ez a Máriára mutató az egész emberiség felé, minden egyes ember felé külön-külön is, de együttesen is szól. Ennek a gondolatnak nagy szerepe van a misszióban éppen az akkomodáció szempontjából. Olyannyira, hogy szinte azt lehetne mondani, az újabb mariológiai fejlődésnek kifejezetten missziológiai háttere van. A mariológia ugyanis olyan ősi vallásos képzeteket ápol, amelyek tovább élnek a kollektív tudatalattiban. A mariológia ezeket az ősi képzeteket tölti meg keresztény tartalommal. Róma legnagyobb reménye az akkomodáció szempontjából — Mária! Protestáns szemmel nézve, Róma minden sikere ellenére is azt kell mondanunk, hogy a túlzásba vitt központi organizálás, az élet minden területét szabályozó jog, a dogmák történelmi kiformalódásának a súlya, csaknem legyőzhetetlen akadályokat gördítenek az „akkomodáció” elé.

Hogyan érvényesül az ökumenikus aspektus? A Rajnai Missziói Társaság egyik nem régi wupertáli ülésén tiltakozott a sumátrai és niasi területek katolikus elnevezése ellen. Mint mondták, teljesen jogtalan a katolikus egyház részéről „Új missziói mezőkről és meg nem hódított területekről” beszélni ott, ahol a legnagyobb evangéliumi-missziói egyházak élnek. Igazolja ezt az a katolikus missziói jelentés is, amelyik ezt mondja az egyik missziói területről: „A protestánsok 60 éve dolgoznak itt, a katolikusok 1959 óta”. Sajnos, meg kell mondani nyíltan és őszintén, hogy Róma sehol sem türelmetlenebb a többi keresztény egy-

házzal szemben — nem beszélve a vegyesházasságokról —, mint éppen a misszióban. Ezért követeli a fentebb már idézett katolikus teológus, *Küng*, hogy „több ökumenikus érzületet kell belenevelni a hívőkbe és hogy a gyakorlati feladatok megoldásában együtt kell munkálkodni a többi keresztény felekezettel.” Fájdalom, a valóság ettől nagyon távol van. A római katolikus egyház *kizárólagossági igénye* a misszió számára roppant nehéz teher. Ezért mondja ismét csak *Küng* „Teológiai újratájékozódás a világmisszióban” c. tanulmányában: „A keresztény misszió sikere a szétszakadt keresztény konfessziók újraegyesülésének eredményétől függ.” Schnell jogosan fűzi hozzá ehhez azt a reflexiót, hogyha Róma ezt a bizonyos újraegyesülést csak mint *viisszatérést* tudja elképzelni, akkor *Küng* reménye illuzórikus. Róma magatartása azért nagyon megfontolandó, mert senki sem tudja magát kivonni, még Róma sem a *kicsivé lett világban* az ökumenikus együttműködés szükségessége alól. A magunk részéről hadd adjunk hangot ama szerény, de rendíthetetlen meggyőződésünknek, hogy Rómában csak akkor győzne az ökumenikus aspektus, ha megvalósulna az akkomodáció — Róma és az ige között.

Boross Géza

#### JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Lutherische Monatshefte, Heft 12. Dezember 1962. S. 547 ff. — <sup>2</sup> A szerkesztő megjegyzése: „Diese Arbeit... beschäftigt sich mit einem besonders neuralgischen Punkt des Verhältnisses zwischen Rom und den nicht-römischen Kirchen und hat insofern auch besondere Bedeutung im Blick auf das Vatikanische Konzil.”

<sup>3</sup> A XII. Piustól való idézet így szól: „Der missionarische Geist und der katholische Geist ist ein und derselbe. Katholischsein ist ein Wesensmerkmal der Kirche. Daher kann kein Christ der Kirche wahrhaft ergeben sein, ohne gleichzeitig aus tiefstem Herzen zu wünschen, dass die Kirche an allen Orten Wurzeln fasse und gedeihe.”

<sup>4</sup> Az öt missziói enciklika a következő: a) Apostolisches Schreiben, „Maximum illud” des Papstes Benedikt XV. vom 30. November 1918. b) Enzyklika „Rerum ecclesiae” des Papstes Pius XI. vom 28. Februar 1926. c) Enzyklika des Papstes Pius XII. „Summi pontificatus” vom 20. Oktober 1939. d) Missionsenzyklika desselben Papstes „Evangelii praecones” vom 2. Juni 1951. e) schliesslich die umfassende Missionsenzyklika „Princeps pastorum” des gegenwärtigen Papstes vom 28. November 1959.

<sup>5</sup> Tanulók adatai:

	Afrika	Ázsia	Óceánia
1900	148 000	334 000	130 000
1923	650 505	916 928	107 257
1950	2 108 000	1 182 000	503 000
1955	3 430 438	1 395 890	807 237

## Két magyar filmről

## Párbeszéd

Micsoda húsz év van mögöttünk! Igazán történelmi idők... A faszizmussal kezdődött, mérhetetlen szenvedéssel, szégyennel. A felszabadulás következett ezután és egy új kezdés, teli bizakodással, romantikával, lelkesedéssel. A lendület később... — de ezt a mondatot nem is olyan egyszerű befejezni. A legutóbbi években sok-sok párbeszéd foglalkozott azzal a kérdéssel, hogyan folytatódik ez a mondat. Mert akkor, egy ideig úgy mondtuk, hogy „a lendület később mind magasabbra csapott, egyre egységesebb lett, soha nem látott csodákat produkált, bekövetkezett az aranykor”, mondtuk, de nem egészen így éreztük. Aztán jött egy idő, amikor a megkezdett mondat legyintéssel, méginkább ökölsuhintással folytatódott és amikor az előző időszak nyilvánvaló eredményeit is letagadták, amit meg nem lehetett letagadni, igyekeztek lerombolni. E két véget is bizonyítja, hogy a kevéssel felszabadulásunk után kezdődött esztendőkre, az 1950—1956 évekre mennyire ráillik az „ellentmondásos” jelző. Ebben az időszakban restelni és jóvátenni való tévedések álltak valóban történelmien nagy eredmények mellett, nyilvánvalóan megszületett egy új korszak, amelynek első éveire azonban sok ember számára árnyék vetődött, leggyakrabban épp azok számára, akik előbb magukat sem kímélve küzdöttek ennek az új korszaknak az eljövételéért.

Minek szaporítsam a szót? Mindnyájan ismerjük ezt a két évtizedet, mindnyájan átértük fájdalmait és örömeit, s az utóbbi, a közvetlenül mögöttünk levő esztendőkből egyre többen, egyre nyíltabban és őszintébben, egyre igazabban beszélünk róluk. Most olyan esztendőkhöz érkezünk el, amikor hazánkban nyílt és világos párbeszéd folyik a népben, a nép vezetői között arról, mi helyes és mi helyesbíteni való a múltunkban, milyen tanulságok birtokában s hogyan kell legalkalmasabban építenünk a jövőt. Olyan párbeszéd ez manapság minálunk, amelybe valóban szinte az egész ország bekapcsolódott már (aki még nem, az most igazán magára vessen hallgatásáért).

S ebben a párbeszédben megszólaltak az írók, a művészek is. A művész is olyan ember, mint a többi, csak érzékenyebb; így hát, ha ugyanazt élte is át, mint mindenki, érzékenyebben reagált, talán hibái is nagyobbak voltak, mint az átlagemberé, de tisztánlátása is. A művészet mostanában becsületesen és tiszta szándékkal kapcsolódott be az országos nagy párbeszédbe, hogy a maga eszközeivel, a maga módján hozzájáruljon az előrehaladáshoz. Az irodalmi életben, elsősorban a fiatal elbeszélők műveiben már hosszabb ideje megfigyelhető ez az érlelődő folyamat. A színpadon is találkozottunk már néhány jelentősebb művel, amelyek ugyancsak tisztázásra törekedtek, tanulságokat kerestek. Kevésbé mondhatjuk el ugyan-

ezt filmművészetünkről. Néhány régebbi eredmény (*Éjféltor, Tegnep*) után mostanában legfeljebb burkolt, erőtlén célzásokat fedezhettünk fel, még inkább: véltünk felfedezni egy-egy filmben.

A húsz év legfontosabb kérdéseivel való tisztességes, tisztázó szándékú szembenézésre a magyar filmművészetben most először került sor. Az országos párbeszédbe végre bekapcsolódott a magyar filmművészet is, habár — s ezt már előljáróban említsük meg — egyelőre inkább az országos párbeszéd összefoglalására vállalkozott Herskó János *Párbeszéd* című filmjével.

Herskó érzékeny, elgondolkodó művész. Első filmjét buzgó lelkesedéssel csinálta, megbukott vele rögtön, s maga is tudta, joggal: sematikus film volt ez, ma már napirendre tért felette. De utána évekig nem csinált filmet, várt, töprengett, gondolkozott. Aztán: *Gelléri-novellákból* összeállította a *Vasvirágot*. Emlékeznek rá? Szép lírai film volt, emlékezetes. Ő maga vizsgafeladatnak nevezi ezt a filmjét, afféle erőpróbának: hozzáláthat-e újra a filmezéshez. Megállta a próbát, a *Vasvirág* szép sikert hozott idehaza, megértő fogadtatásra talált külföldön. Két évre rá egy vigjátékkal jelent meg a közönség előtt; *Két emelet boldogság* volt a címe. Új ízt, új hangot hozott, a magyar filmművészetben ez volt az első „komoly” vigjáték. Sok aktuális témát megpendített akkor ebben a filmben, de még mindig csak a tollát próbálgatta.

Már akkor forgatta magában a *Párbeszéd* ötletét. Évekkel ezelőtt már epizódokat mesélt belőle (mert, érdekes, ő sosem titkolja a gondolatait s nem is féltékeny rájuk, ha az újságíró felfigyel egy-egy mondasára, rögtön hozzát teszi: Írd meg nyugodtan). A *Párbeszédet* ő maga írta, s ezzel mindjárt az is kiderült, hogy Herskó az úgynevezett *szervezői film* híve, akárcsak a mai filmművészet nagyjai, élükön *Antonionival* és *Fellinivel*, akiknek hatása érződik is a *Párbeszéd*ben.

A *Párbeszéd* a mögöttünk levő húsz történelmi esztendő elemző, tisztázó krónikája. Ez érdeme és egyben hibája is. A *Párbeszéd* valóban összefoglaló mű, egy történelmi korszak realista rajza. A felszabadulással kezdődik a film, olyan képpel, amely a legjellemzőbben utal vissza a megelőző évekre s amely a felszabadulás lényegét tárja fel. Egy koncentrációs tábor szögesdrótkerítését tapasztalják le a felszabadító harcokcsik. Innét indul el az egyik főszereplő élete, Judité.

A másikkal, Lászlóval, az új élet első időszakában találkozik. Egy pártirodán. Férj-feleség lesz belőlük; jóban-rosszban együtt maradnak.

Együtt? Hiszen épp erről folyik a párbeszéd köztük. Kis idő múlva Lászlót koholt vád alapján bebörtönzik. Ettől kezdve — ha szabad ilyen nagy szavakat használni — a történelem szele ide-oda hajtja őket. Gondolatok és problémák között vergődnek, becsületes utat keresnek, ám nem mindig sikerül. Az asszonyt a film szerelmeken át vezet vissza férjéhez, ezek a szerelmek részben jelké-

pese; mintegy divatos gondolatvilágokat jelképeznek, ha tetszik: az asszonyban dúló belső viharokat. Sztálinvárost építi; a költő, aki beleszeret, sematikus verset ír érzelmeiről és az építkezésről (de azért a gyár és a város valóban épül, sőt az emberek egy részében is végbemegy a változás, szocialista emberré formálódásuk). A férj hazajön: idegenek egymásnak és mégis összetartoznak. De vajon mi lesz a keserűséggel, amely — bár másképp — mindkettőjüket emésztí? A költő ad hangot ennek is. 1956. S az asszonyban az ötvenhatos tankok a negyvenötös tankok emlékéét ébresztik: ez az a pont, ahol nem tud többé a költővel együtt haladni. De a férjjel sem: hozzá tartozik és mégis idegenek egymásnak. Judit gondolatait most egy okos, tartózkodó (sőt, itthon-tartózkodó), kicsit spleenes értelmiségi testesíti meg. De a férj, aki fegyvert fog az eredmények védelmében, a férj is belső problémákkal küzd. A fő döntés nem okozott nehézséget, de mennyi részletdöntés maradt még a hétköznapiakra! S ezek a mélyebbek. Menekülnek hát egymástól, hogy egymásra találjanak.

És eljött végre az idő, amikor hőseink mindent őszintén megvitathatnak egymással, amikor újra végiggondolhatják életüket, amikor kibeszélhetik magukat, hogy minden terhes örökségtől megszabaduljon belső életük és a továbbiakban a tanulságokat felhasználva, jobban és igazabban élhessenek. Beszélgetnek hát egymással, párbeszéd kezdődik közöttük. Ez a párbeszéd a *Párbeszéd*.

De ahogyan egy dialógus alatt számos gondolat megfordul a beszélgetők fejében — mert a szó csak a hang sebességére képes, a gondolat talán a fénynél is gyorsabb —, a *Párbeszéd*ben is sokkal több van, mint amit fentebb elmondtunk, elmondhattunk. A képek, a színészi játék számos *asszociációt ébreszt*, akkordok rezonálnak minden megütött hangra (már csak azért is, mert a néző a látott-hallottakat a sajátmaga által átélt dolgokkal hozza párhuzamba), bizonyosságul annak, hogy Hersko János *Párbeszéde* valóban milyen gazdag gondolatokban.

Vissza kell azonban térnem még arra az elhárított mondatra, hogy a *Párbeszéd* nagy lélegzetvétele nemcsak előny és erény, hanem hátrány és hiba is. Való igaz, hogy a film a mögöttünk levő húsz év lehető teljes feldolgozásával szolgál, sokrétűen reagál minden eseményre, egyetlen részletét sem vádolhatjuk egyoldalúsággal. De emiatt kicsit fárasztóvá is válik a történet, a kétrészes film három óráját hosszúnak érezzük. Alig hihető hogy mindezek az események minden házaspár (vagy akár egy-egy házaspár) életében ennyire sürített jelentkezők volna, (ami ugyan végre is nem feltétlenül hiba, lehet ez drámai sűrítés is). Egyfajta mesterkéeltség, mindent-akarás gyanúja támad a nézőben — ám tegyük hozzá mindjárt azt is: az utóbbi időben magyar filmeknél ezt sosem kellett kifogásolnunk, legfeljebb az ellenkezőjét, a semmit-akarást — s hogy most a *Párbeszéd*et éppen így bírálhatjuk, a túlzott teljességre törekvéséért, egyben *örvendetes* dolog is és burkolt dicséret.

„Míg elhallgatám, megavultak csontjaim a napestig való hallgatásban” — mondta egykor a zsol-táros. A párbeszéd, a problémák kimondása feloldoz: a *Párbeszéd*, amely közéletünk fellélegző őszinte párbeszédén ihletődött, ilyesfajta feloldását adja valóban történelmi húsz esztendőnknek a filmművészet nyelvén, a filmművészet módján.

A tanulságokból okulva kezd nyilvánvalóan tartalmasabb életet a film fiatal emberpárja; a film által is felismerésre és megszívélésre kínált tanulságokkal gazdagabban folytathajuk mi is igazabban, alkalmasabban, amit elkezdünk

### Nappali sötétség

Hosszú szünet után ismét *Fábri* filmet láthatunk. Talán ő az egyetlen magyar filmrendező, akit a közönség legszélesebb rétegei is ismernek, akinek filmjeit számon tartják és akinek neve is vonzerő. Érthető: a *Körhinta*, a *Hannibál tanár úr*, a *Két féldió a pokolban* magasan hazai átlagtermésünk fölé nyúló csúcs, nemzetközi sikerek birtokosa. Hiányzott hát *Fábri Zoltán* filmje a tavalyi magyar filmtermésből és öröm, rangot adó tőbblet, hogy végre ismét *Fábri* filmet láthatunk.

A könyv, amelyből a film készült, már régebben megjelent. *Palotai Boris* írta, a címe: *A madarak elhallgattak*. Hőse egy író, akiben napjainkban feleled egy régi emlék. 1944, Balaton. A magányosan dolgozó, az 1944-es „nappali sötétség” elől a balatoni verőfényre és a munkába menekülő író véletlenül megismer egy lányt. „A lány fél; ő lassacskán megszereti. Csak jóval később tudja meg, hogy a lány azért fél, mert zsidó; megszökött a gettó-házból, névtelenül, papírtalanul bújkál. Az író, hogy segítsen rajta, ellopja számára az első házasságából származó lánya iratait (a két lány egykorú). De nem tudta, hogy a saját lánya ellenálló; biztonságban hitt szerelmesét épp így tartóztatják le s ő — vállalja a „bűnt”, vállalja a halált. A történet szerint a felszabadulást a másik lány sem éri meg (a helyettes halál árán életben maradó, s a jószándékú tévedéssel egyik szerettét megmentő, másikat halálba küldő ember másfajta, gyötrelmes életet jelentő válsága új, izgató lélektani téma lehetne), a történet így a fasizmus gyilkos tombolására vet minden felelősséget azért, hogy akkoriban a világra nappali sötétség borult.

A téma *Fábri* feldolgozásában tovább mélyült. A szép lírájú regény tartalma megmaradt s egyben-másban gazdagodott. Tartalmi változás az, hogy egy illegális ellenálló megmentésének a regényben inkább csak motiváció szerepét betöltő vonása főhelyre került, kerettörténété vált. Ez egyúttal alkalmat adott *Fábrinak* arra, hogy a filmet *deheroizáló* tendenciával is felruhazza; a hősök is emberek voltak és gyakran akaratlanul, sőt olykor akaratuk ellenére vittek végbe hősi tetteket — vallja „mellesleg” *Fábri*.

S gazdagodott a film azáltal is, hogy *Fábri* mesterien alkalmazza a modern filmművészet *hangulati-asszociatív* módszereit, rezonáns filmet készített. Voltaképpen ebben a filmben szakított végleg *Fábri* expresszionizmusra emlékeztető, szenvedélyes, túlfűtött stílusjegyeivel s választott magának új, egyszerűbb, meditatívabb, bensőségesebb stílust. E tekintetben nagy lépést tett előre; a *Nappali sötétség* stílus tisztasága, töprengő, tépelődő, vívódó stílusa egyébként sokban emlékeztet a lengyel filmművészet kiváló alkotásaira, a *Hamu és gyémántra*, az *Éjszakai vonatra*, a *Kés a vízben-re*.

A film főszereplője, aki akaratlanul segít mások, és akaratlanul kergeti bajba azt, akit épp menteni akar, aki saját lányáról sem tudja, hogy *harcol* a nappali sötétség ellen; ez a félrehúzódo ember példája, megtestesítője lehet annak a ma-

gatartásnak, amelyben akkoriban igen sokan láták a számukra legalkalmasabb, egyedül járható utat. De Fábri Zoltán kitűnő filmje éppen arról győz meg, hogy ez a magatartás helytelen: gyilkos vagyok-e vagy csak gyáva? — kérdezi a film főhőse, s kérdése szavakban válasz nélkül marad.

A film egészének felelete pedig az, hogy ezt a kérdést így kell módosítani: gyilkos vagyok-e vagy gyáva is — mert történelmi időkben nem lehet gyáván félrehúzódni. Ahogyan Babits mondta: Vétkesek közt cinkos, aki néma.

Zay László

## Hungarian Domestic Embroidery

Bp. 1963. Corvina Kiadó, 61 lap, 48 kép

Még ha nem volnának is magyar református egyház-művészeti vonatkozásai V. Ember Mária közelmúltban megjelent könyvének, akkor sem lenne érdektelen művét ismertetni. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a magyar úrihímzés egyik speciális és csodálatos remekműveket produkáló ágát az úrasztali terítők alkotják, akkor még nagyobb érdeklődéssel nyitjuk ki ezt az angol és német nyelven megjelent ízléses könyvecskét. A Corvina Kiadónak az volt az elsődleges célja, hogy a külföld előtt tegye ismertté a magyar iparművészet régi hímzésekben megmutatkozó örökségét alkotásait. V. Ember Mária munkájának első részében röviden vázolja a magyar hímzés történetét, amelynek gyökerei a kora-középkorra nyúlnak vissza. A királyi és főúri udvarokban készültek a női és férfi díszruhák, terítők és takarók hímzései. Az egyházi célt szolgáló ruhákat túlnyomórészt apácakolostorokban hímezték különösen gazdag, színes selyem és arany-ezüst virágos díszítéssel.

Az udvarházakban, kolostorokban végzett és nem iparszerűen űzött hímzőmunka mellett a 15. századtól kezdve kialakult a hivatásos hímzőmesterek csoportja, akik később céhbe tömörültek, segédeket tartottak, különböző mintakönyvek alapján dolgoztak. Érdekes, hogy a céhbéli hímzőmesterek szinte kivétel nélkül férfiak voltak. Tanulóveik alatt, mint vándorlegények, több európai országot bejárva, megismerkedtek a külföldi hímzsmintákkal, technikákkal és ezeket felhasználták itthoni munkájukban.

Természetesen a foglalkozásszerűen végzett hímzőmesterség nem szüntette meg és nem pótolhatta a fejedelmi és főúri udvarokban állandó gyakorlattá vált hímzőmunkát. Nemes asszonyaink továbbra is készítették otthonaikban családtagjaik, s a hozzájuk nevelőbe adott leányokkal együtt a hímzett kelengyét. Nemcsak megtanulták a különböző öltéstechnikákat, hanem önálló mintákat rajzoltak, ezeket lemásolás végett továbbadták.

Különös jelentősége van a magyar úrihímzés történetében a 150 éves török hódoltságnak. Bár már ezt megelőzőleg is volt kapcsolata a magyarságnak a kereskedelem és a háborúk révén a keleti országokkal, elsősorban Törökországgal, hiszen a török kereskedők hímzőfonalait, textilanyagait nemcsak Erdélyben árulták, hanem egészen Budáig elvitték azokat. A hódoltság alatt ez a kapcsolat még intenzívebbé vált. Hímző asszonyaink és leányaik különös érdeklődéssel fordultak az exotikusnak tűnő török hímzések felé. Egyszerre kedvelté váltak azok a motívumok, színek és díszítések, amelyek ezeken a textiliákon pompáztak. Megtanulták a török hímzések öltéstechnikáját. Egy-egy gazdagabb főúr azt is megengedhette magának, hogy udvarában török hímzőasszonyok — „buiák”-nak nevezték őket — dolgozzanak, akikről aztán átvették, másolgatták a mintákat. A török ízlésű hímzések divatja magyar közvetítéssel terjedt el nyugat felé. A Bécsben élő magyar főúri családoknál nagy keletje volt azoknak a „módi” tanuló leányoknak, akik a török varrasmóddhoz is értettek. A keleti ornamentika jellegzetes díszítésmintái az idők folyamán teljesen magyarrá váltak. A szegfű, a tulipán, a gránátalmás minták új elrendezésben és ízlésben jelentek meg és éltek tovább az egyes textiliákon.

Hasonlóképpen átalakította a magyar ízlés az olasz reneszánsz díszítőművészet mustrakincséből átvett

mintákat, amelyek szintén nagy hatással voltak hímzőmesterségünkre. Ezeknek nyomai minden egyes női vagy férfi ruhadarabon, kendőn, terítőn, ingvállon, lepedőn, szuperláteron és párnavégen megtalálhatók. De nem múltak el nyomtalanul az úrihímzés történetében a nemzetközi stílusáramlatok hatásai sem. A barokk és rokokó jellegzetes művészeti formái egyaránt felfedezhetők a 17—18. századból való hímzésekben. Az európai stílusáramlat mellett az úrihímzés megtalálta az utat a nép felé. Az úrihímzés sokféle ismert motívumait elnyagolt formában, provinciális megfogalmazásban hímezték a parasztasszonyok, lányok a durva vászonalapra. Ezek az úri és népi hímzések határán álló és azok között átmenetet képező hímzések átmentették a hímzőművészet nemzeti hagyományait a népművészet számára.

V. Ember Mária könyvében számunkra az a rész áll különösen közel a szívünkhöz, amelyben a magyarországi református gyülekezetek úrasztali terítőiről ír. Ezekről azt állapítja meg, hogy a magyar úrihímzés legérdekesebb példái. Bizonyítja ezt az is, hogy a dolgozatában megjelent 48 művészi illusztrációból 14 úrasztali terítőt ábrázol. A terítők anyaga patyolat, selyem vagy vászon. Egy részük világi használatból került kegyes ajándékképpen az úrasztalára. Sok közülük eredetileg jegykendő volt. Az Abaúj megyei zsujtai református egyházközség egyik úrasztali terítőjébe hímzett szövegből pontosan értesülünk arról, hogy 1718. június 25-én jegykendőnek kapta Pelbárth Gáspár a menyasszonyától, és 1721. november 21-én adta a zsujtai eklézsiának. Megjegyezzük, hogy ez a terítő az Egyházkerületi Múzeumban található Sárospatakon. A terítők legnagyobb része azonban kifejezetten egyházi célra készült. Ezekbe rendszerint behímmezte az ajándékozó a nevét, az ajándékozás dátumát és azt is, hogy melyik eklézsiának adja. Néha hosszú bíbjelű idézetet varrtak a terítő középrészébe. Az úrasztali kendők négy sarka van a leggazdagabban díszítve. Átlósan elhelyezett virágtó, ívelő virágbokor, csigába kunkorodó inda a leggyakoribb díszítmény. Nagyobb kendők oldalainak közepén a sarok díszítménye ismétlődik, vagy annak kisebb, leegyszerűsített változata helyezkedik el. Némelyiknek a közepén koszorúban jelenik meg az Agnus Dei, a pelikán, a kehely vagy csillag rajza. Az egyik — a Nemzeti Múzeum tulajdonát képező — terítőn Ádám és Éva alakja látható az almafa alatt.

Az úrasztali terítők hímzése arany, ezüst, krémszín, vörös, világoskék vagy tengerszín, arannyal-ezüsttel gazdagítva. A sok színű selyemmel hímzettek is arany és ezüst fonál teszi csillogóbbá. A száda anyagra hímzett terítők rendszerint török eredetűek. Ilyen is sok található református gyülekezeteink tulajdonában.

A Tiszáninneni Református Egyházkerület Sárospatakon működő múzeumának gazdag úrasztali terítő gyűjteményéből a már említett zsujtai terítőn kívül V. Ember Mária a Lorántfy Zsuzsanna és udvarhölgye, Putnoki Klára által 1650-ben és 1658-ban hímzett terítőt ismerteti. Mindkettőnek a fényképe is megjelent az illusztrációk között. Az egyházközségek tulajdonában levő úrasztali terítők tehát nemzeti értékek, iparművészetünk becses emlékei. Ezért minden lelkipásztornak kötelessége, hogy ezeket a terítőket fokozott mértékben óvja és gondozza.

A szerző a magyar úrihímzés történetének összefoglalásán túl részletesen ismerteti a különböző öltéstechnikákat, köztük a „point de Hongrie” elnevezésű, tipikusan magyar öltésmódot, ezt a halszállás pásztákból álló, zegzug mintás, egész felületet borító selyem, vagy gyapjúhímzést, amelyet vagy önállóan, árnyalt színváltozatokban, illetve virágos hímzésű terítők alapjaként alkalmaztak. Ez az öltéstechnika a 17. század második felétől olasz és francia földön nagyon népszerű volt. A könyv beszámol a magyar úrihímzés ornamentikájáról és motívum-gazdagságáról.

V. Ember Mária művének átnézése, tanulmányozása után önkéntelenül felvetődik bennünk a kérdés: miért

nem jelennek meg a Corvina Kiadó által külföld számára készült munkák magyarul is? Amennyire helyes és szép, hogy népünk iparművészetét, közelebről a magyar hímzés örökszép alkotásait határainkon túl ismerjék, legalább annyira kell és szükséges, hogy mi magunk is tájékozottak legyünk felőlük. Sokat láthatunk ugyan belőlük múzeumok termeiben, vitrinjeiben. De nyilván vannak, akik többet szeretnének tudni a magyar úrihímzés kialakulásáról, történetéről. Reméljük, hogy V. Ember Mária gazdagon illusztrált, szépen megírt könyvét magyar nyelven is kezébe veheti majd az érdeklődő hazai olvasóközönség.

Takács Béla

J. B. Pritchard: DIE ARCHEOLOGIE UND DAS ALTE TESTAMENT. Rheinische Verlags-Anstalt, Wiesbaden. Eredeti címe: Archeology and the Old Testament. Princeton University Press.

A könyv megbízhatóságáért szerzőjének neve kezkesedik: Pritchard az összeállítója annak a két hatalmas kötetnek, mely alapvető jelentőségű az ószövetségi tudományok területén munkálkodóknak (*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* és *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*). Ezt a könyvet az érdeklődő, de nem szakképzett olvasónak szánta, hogy az itt nyújtott ismeretanyag segítségével lehetővé tegye számukra vaskosabb kötetek tanulmányozását. Azt mondja el benne, hogy „az utolsó évszázad régészeti munkája nyomán mennyiben módosult, szélesedett ki vagy igazolódtott a Bibliában megírt történet.”

Leghasznosabb vonása a könyvnek, hogy magukat a leleteket szólatatja meg, bőven idézve fönntemlített két nagy gyűjteményéből — mégpedig nemcsak a szöveg-, hanem a képgyűjteményéből is: 76 ábra díszíti művét, többnyire szép fényképfelvételek és néhány rajz. Világos, alapfokú magyarázatot ad hozzájuk. Végig megtartja művének szigorúan történeti jellegét, a biblia-teológiai értékelésbe nem bocsátkozik bele. Mindössze azt hangoztatja összefoglalásul — mint a bibliai-régészeti kutatások tanulságát —, hogy a Biblia ezer szállal kapcsolódik korához, mégis egészen más. Írói korok történelmében élve, annak nyelvét, kifejezésmódját használva, mítikus elképzeléseit is-

merve, sőt saját rendszerükbe részben beépítve, valami egészen mást akartak elmondani.

Könyvünk egyik célja tehát annak bemutatása, hogyan vált nyilvánvalóvá a kutatások folyamán, hogy a bibliai történet a történelemnek a része. De van egy másik célja is: „A beszámoló jelentős része azokat a férfiakat illeti, akik a fölfedezéseket tették és a szövegeket kibetűzték. Megkíséreltem néhány adat segítségével bizonyos mértékig kielégíteni az általános érdeklődést a tekintetben, hogy kik voltak a régészek, hogyan lettek azzá, ki támogatta őket, hogyan éltek és dolgoztak az ásásoknál és milyen magasra rúgtak a kutatások és ásások költségei.”

Végül a könyv tartalmának áttekintése: Először a palesztinai ásások történetéről és eredményeiről szól. A második az ókori Palesztina térképének előállítását ismerteti. Ehhez már nemcsak az országban belüli kutatások szolgáltatott adatokat, hanem hozzájárultak pl. egyiptomi leletek is (a fáraók hadjáratairól szóló följegyzések vagy átokszövegek sok város nevét őrizték meg). A következő fejezet köre már tágul: A Palesztinával szomszédos területek kutatásáról, főleg a kanaánita vallásról számol be. A negyedik és ötödik fejezet már egész Mezopotámiáig tekint: az előbbi az innen nyert történelmi, a másik pedig szellemtörténeti adatokra mutat rá (Mítosz a régi Közelkeleten). A hatodik fejezet köre a legtágabb: Mezopotámia, Egyiptom és Kisázsia szolgáltatja az adatokat ahhoz, hogy megismerjük a bibliai törvény- és bölcsességirodalom kortörténeti összefüggéseit.

Czanik Péter

## RÁTH-VÉGH ISTVÁN: AZ EMBERI BUTASÁG

— Gondolat, Budapest 1962. —

Napjainkban az ismeretek rendkívüli mértékben megnöttek. Sokmindent érdemes tudni, s nagy erőfeszítést kíván, ha valamennyire is átfogó műveltségre akarunk szert tenni. Ezért lett csábító jelszóvá a „tanuljunk könnyen, gyorsan”. A népszerű, azaz könnyű stílusú, gördülékenyen, lehetőleg élvezetesen megírt ismeretterjesztő munkák korát éljük. Ráth-Vég István működését ezzel lehetne jellemezni: „*Tanuljunk könnyen, gyorsan — kulturtörténetet*”.

Nem adathalmazokat önt elénk. Rendkívül széles kulturtörténeti műveltsége segítségével minden időkö visszasságát, az emberiség eltévelyedéseit gyűjtötte össze. Görbe tükröt tart az emberiség elé? Nem a tükrrel van baj, hanem az emberiséggel. Dehát akkor negatív, tagadja az emberiség igazi nagy teljesítményeit, a fényes elmék ragyogó világosságát, s kedvét leli a visszataszító dolgok összebogarászásában? Nem: *Jellegzetes* eltévelyedéseket gyűjtött halomba, s ezzel csak a *kép teljességéhez járul hozzá*. Ahhoz, hogy a haladás igazi erejét megérthessük, tudni kell azt, milyen sűrű maradiság-bozótton kellett

keresztültörnie magát. Nagy elmék tündöklése csak nő a sötét háttér előtt. Vagy egyházi téren: A reformáció erejét akkor látjuk igazán, ha tudjuk, mennyi babonával, ostobasággal, vakhittel volt rakva a középkor, milyen erőszakos, kegyetlen az akkori egyház.

Szellemes, élvezetes stílusa könnyűvé teszi ezt a tanulást. Közben pedig kedvünk támad másképp is megismerni a tárgyalt korokat. A karikatúra *elvezet az igazi képhez*, mialatt kellemes élményt nyújt.

Ráth-Vég István összegyűjtött műveinek első kötete *Az emberi butaság*. Három régi kötetének (Az emberi butaság kulturtörténete, Új butaságok az emberiség kulturtörténetéből, Vége az emberi butaságnak) tematikai szempontok szerinti egyesítése ez. Az összegyűjtött művek teljes sorozatában bizonyára lesz néhány ismétlődés, mert újabb műveiben a szerző helyenként felhasználta korábbi kötetek anyagát.

A rang körüli visszasságokat sorakoztatja fel a könyv első része, a pénz körüli túlekedéssel folytatódik, majd „irodalmi kacattár” következik, aztán a tudomány eltévelyedései, együtt a babonával, utolsó harmada a különörről és társairól szól.

Czanik Péter

## „Cristianismo y Sociedad” — dél-amerikai protestáns folyóirat

Új teológiai folyóirat első száma érkezett el hozzánk. Megjelenési helye, célkitűzése és tartalmi mondanivalója egyaránt felkelti érdeklődésünket. A Montevideóban (Uruguay) kiadott spanyol és portugál nyelven négyhavonként megjelenő *Keresztység és Társadalom* első dokumentuma a dél-amerikai protestáns egyházak teológiai és szociális ébredésének. Néhány éve működik már Dél-Amerikában protestáns egyházak képviselőiből alakult közösség „Egyház és társadalom” néven. E bizottság elnevezése már program: a keresztyén egyházak helyét keresi a dél-amerikai társadalmi változásokban és ily módon szeretne felkészülni és másokat is felkészíteni a küszöbön álló gazdasági és szociális forradalomra.

A folyóirat megjelentetésével munkájukat hatásosabbá és mélyebbé akarják tenni. A felelős szerkesztő (Julio de Santa Ana) programadó bevezető sorai idézik az 1961 júliusában Peru fővárosában, Limában tartott „Keresztység és társadalom” bizottság konzultációjának megállapításait. Hangsúlyozza a konferencia eredményeinek értékelése közben, hogy senki sem mehet el észrevétel nélkül a tény mellett: „A dél-amerikai népek részesedni akarnak országaik gazdag természeti kincseiben, valamint a modern technika és gazdasági fejlődés eredményeiben. Rádőbbsenek ezek a népek arra a valóságra is, hogy a javakban bővülködő élet nem lehet csak kevesek kiváltsága. Az emberről és a társadalomról alkotott olyan látomás ejtette foglyul őket, amelyet a nővekvő remények forradalmának lehet nevezni”. Az evangéliumi keresztységnek fel kell készülnie Dél-Amerikában, hogy jobban megértse és helyesebben értelmezze az új életnek ezeket a reményeit, változásait és követeléseit. Ezeket a kontinensen már milliók látják, bár e követelések meglehetősen elkésve érkeztek el hozzájuk.

Szilárd teológiai háttér kialakításán fáradoznak és ezen állva ítélik meg a társadalmi folyamatokat. E teológiai bázist keresve a felelős szerkesztő elmondja, hogy „Isten Krisztusban adott kijelentésének központi ténye az inkarnáció, Isten emeberré létele. Isten testetöltése nem véletlen, hanem lényeges tény, amelyben a keresztyén hit megtalálja cselekedeteinek irányítóját. Isten testtelésében a követelmény fejeződik ki, hogy a világot és mindazt, ami a világban történik, komolyan kell venni”.

A folyóirat szerkesztői azt a célkitűzést szeretnék megvalósítani, hogy tanulmányaikkal elsősorban a társadalmi fejlődés nagy kérdéseire irányítsák az olvasók figyelmét és ezekben a kérdésekeben segítség a helyes álláspont kialakítását. Igen figyelemre méltó megállapítást tesznek a társadalmi változások értelmezését illetően: „Ezek a változások olyan, eseményforgatók kíséretében következtek be, amelyek a változás ellenzőinek és a forradalmi erőknél az összecsapásból erednek. A rohamos társadalmi változások fokozatosan kikerülnek a hagyományos társadalom intézményeinek ellenőrzése alól. A hagyományos politikai élettel azonosított intézmények és értékek gyorsan előregednek. Az átalakulásnak ez a folyamata nemcsak a régi gazdasági, politikai és szociális elképzelések felülvizsgálatát követeli meg, hanem olyan rugalmas lelkületet is igényel, mely az új társadalom kialakításához hozzájárulhat”.

Az első szám cikkeiből érezhető, hogy keresztyén alázattal és józansággal akarják szemlélni és felmérni

az egyházak helyzetét e forradalmi változások közepe. Egyik munkatársuk így nyilatkozik erről: „Nagy fájdalommal és lelkiismeretfurdalással kell felismerni, hogy a keresztyének számára különösképpen nehéz kérdéseket vet fel ez az átalakulás. A keresztység intézményes arcúlatát a hagyományos társadalmi formák alakították eddig. Szervezeteink, intézményeink, a társadalmi élethez fűződő kapcsolataink ennek a régi társadalomnak felelnek meg, a jelenlegi válság azonban kérdéssé teszi ezeket a viszonyokat. A XX. század dél-amerikai társadalma semmiképpen sem tekinthető keresztyén társadalomnak. A társadalmi átalakulás vezető erői nem a bibliai formulával kezdik munkájukat, hogy »így szólt Jahve«, hanem viszonyuk a keresztyén egyházhoz polemikus, illetve kritikai. Ezért és sok egyéb oknál fogva is a dél-amerikai forradalmi folyamat különösképpen nehéz kérdéseket és leckeiket ad fel a keresztyének számára. A *Keresztység és Társadalom* című folyóirat megjelentetése ebből a fájdalmas tapasztalatból született” — írják.

Az első szám négy főrovatban közöl tanulmányokat. Az első a „Teológiai eszmélkedés” címet viseli. A braziliai Centenario református teológiai szeminarium rektorának (Joaquim Beato) tollából hozza az egyház társadalmi akciójának teológiai háttéréről írt rövid tanulmányát. A második rovat célja Latin-Amerikáról nyújtani különböző információkat. Cikkei közül különös figyelmet érdemel egy demográfiai és szociológiai leírás a dél-amerikai viszonyokról. A nemzetközi rovat cikkei között szerepel egy Hromádka professzortól vett hosszabb idézet és Rafael Cepeda kubai teológusnak „Az egyház a társadalomban” címmel legutóbb megjelent tanulmánya. A folyóirat gazdag bibliográfiával zárul, tartalmaz apróbb híreket is különböző dél-amerikai országok egyházairól.

Ízelítőül néhány adatot vegyünk át Julio Sebanesnek, az argentinai La Plata Egyetem professzorának a dél-amerikai szociális helyzetről írt megdöbbsentő dolgozatából (Aspectos Demografico-sociales en America Latina). Megállapítja, hogy a latin-amerikai helyzet kiváltképpen forradalmi tüneteket mutat. A hagyományos társadalmi struktúrák alapjukban inogtak meg. E mély változást leginkább a demográfiai adatok mutatják, mivel Dél-Amerika a színhelye annak a folyamatnak, amelyet a „népesség robbanásá”-nak neveznek. 1951-ben Dél-Amerika összlakossága 166 millió volt. 1955-re, négy év múlva, 183 millióra ugrott. A népesség rohamos növekedésével együtt nő egy másik, különösképpen súlyos dél-amerikai probléma: a munkanélküliség. Dél-Amerika bizonyos területein a munkanélküliség állandó jelenséggé vált. Vannak latin-amerikai országok, pl. Puerto Rico, ahol a mezőgazdasági munkások 40%-a és az ipari munkások 14%-a állandó munkanélküli. A harmadik éeetó probléma Sebanes tanulmánya szerint az analfabétizmus. Dél-Amerika jelenlegi lakosságának száma 200 millióra tehető s ebből alig több, mint negyedrészt tud írni-olvasni. Ha ehhez még tudjuk azt is, hogy a hivatalos statisztikai adatok félrevezetőek, mert igen nagy területeken általános a fél-analfabétizmus, akkor még szomorúbb a kép. Sok esetben az írás-olvasás minimumát ismerik és gyakorolják csupán azok, akiket a statisztika írni-olvasni tudó emberekként tart nyilván. Ragadjunk ki néhány példát. Guatemalában a lakosság 29, Haiti szigetén 10, Hon-

durasban 35, Nicaraguában 38, Bolíviában 32, Venezuelában 25 százaléka tud írni-olvasni. A legmagasabb Argentínában, Chilében (86, 80) és Uruguayban (85) az írni-olvasni tudók százaléka. Az analabétizmusból következik a népesség kulturális életének teljes hiánya. Sebanes tanulmánya igen nagy súlyt helyez ezeknek a statisztikai adatoknak a közlésére, mivel „a nevelési probléma szorosan kapcsolódik a társadalmi és gazdasági tényezőkhöz”. Legtöbb esetben az uralmon levő kormányok — mondja — azért nem nyújthatnak nagyobb összegeket a népművelés számára, mert a hadseregek fenntartása hallatlanul nagy kiadásokat okoz. Végül megemlíti, hogy ezek a különben is szegényes statisztikai adatok már azért sem adhatnak elég hű képet a valóságos körülményekről, mert náluk óriási különbséget választja el minden tekintetben a városi lakosságot a vidéki, sokkal súlyosabb körülmények között élő népességtől.

Ezek a részletek is arról győznek meg bennünket, hogy nagy szükségünk van a dél-amerikai egyházi, teológiai és társadalmi helyzet alaposabb ismeretére. Eddig nagyon keveset tudtunk erről a távoli kontinensről, mely egyre nagyobb és döntőbb szerepet játszik a világ sorsának alakulásában. Dél-Amerika ébredő kontinens. Az ott élő keresztyén egyházak helyes döntése és bizonyágtétele nagymértékben erősítheti vagy gyöngítheti a keresztyén egyházak hitelképességét. Nagy érdeklődéssel és tanulmánygyáással várjuk a folyóirat további számait.

Tóth Károly

*Szemelvények a „CHRISTIANISME SOCIAL” c. folyóirat 1963. évi számaiból*

Immár 71. évfolyamába lépett a francia protestantizmusnak egyik legértelmesebb, a francia nyelven olvasó külföldiek között is nagyon elterjedt, széles körökben nagy érdeklődést keltő folyóirata. Jelenleg kéthavonként jelennek meg összevont számai átlag 120—150 oldalon. Közleményei azért tarthatnak különös érdeklődésre számot, mert bennük a mai francia protestantizmus élő lelkiismerete szólal meg, amely komoly felelősséget érez nemcsak a francia nép, hanem az egész emberiség sorsdöntő kérdéseiben és a maga módján küzd az időszerű problémák Isten akarata szerinti megoldásáért. A szerkesztőség és munkatársi gárdája elsősorban azokat a kérdéseket kíséri élénk figyelemmel, amelyek az emberi társadalom fejlődésével, általában a haladás ügyével, az emberi kultúra jelenségeivel és a nemzetközi élet eseményeivel kapcsolatosak, s mindezeket a kérdéseket igyekeznek az Ige fényének világosságába helyezni.

Az alábbiakban a folyóirat f. évi számaiból néhány olyan cikket és közleményt ismertetünk, amelyek jellemzik egész szolgálatának irányát és tevékenységét.

*Felhívás a nukleáris fegyverkezés tárgyában*

A „Szociális Keresztyénség Mozgalma” f. évi május 10—12. napjain országos kongresszust tartott Dijon-ban. A kongresszus résztvevői egyhangú határozattal felhívást intéztek a francia protestáns keresztyénekhez, amely különösképpen a nukleáris fegyverkezés veszedelemre és az ebből fakadó súlyos problémákra hívja fel a figyelmet.

E felhívás mindenekelőtt elégtétellel állapítja meg, hogy az utóbbi időben komoly egyházi testületek hoztak figyelemreméltó határozatokat ebben a kérdésben. Különösen kiemeli a Franciaországi Református Egyház Országos Zsinatának megállapításait „a francia atomütőerő” ellen.

A Mozgalom sürgős felhívást intéz az egyházak minden tagjához: ne elégedjenek meg azzal, hogy egyszerűen tudomásul veszik az egyházi testületek határozatait, hanem igyekezzenek megérteni e határozatok súlyos indokait és önmagukra nézve is vonják le a határozatok összes következményeit...

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az atomfegyve-

rek létezése teljesen megváltoztatta a politikai élet arculatát, s a történelemnek egy egészen új korszakát nyitja meg. Az emberiség kollektív öngyilkosságának lehetőségére immár a megvalósulás határához jutott. Számot kell vetni azzal a gondolattal, hogy egy atomháborús konfliktus — bármennyi lenne is a háborút túlélők száma — csak töredékét hagyja meg az emberiségnek, s ennek is borzalmas sorsa lenne hosszú nemzedékek életén keresztül. Ilyen körülmények között — a nukleáris fegyverek kérdésében — nem lehet mindent ráhagyni a stratégákra és a politikusokra. Minden ember felelős azért, hogy mi történik e borzalmas játék keretében az atomhatalmak országaiban. Az egyházak pedig különösen súlyos felelősséget hordoznak Isten előtt — ha nem tesznek meg mindent annak érdekében, hogy megakadályozzák e szakadék felé való rohanást. Sok egyház már megértette ezt a felelősséget, s örvendezünk azon — mondják a dijoni kongresszus résztvevői —, hogy a franciaországi protestáns egyházak is kezdenek előjönni hosszadalmas hallgatásuk állapotából...

... Hisszük, hogy egy hatalmas méretű kollektív erőfeszítés — mondja tovább a felhívás — bizonyosan meg tudja állítani a dolgok folyását, ha azt olyan emberek irányítják, akik világméretű kötelezettségük teljes tudatában vállalják feladataik teljesítését. Isten hívja a keresztyéneket, hogy találják meg helyüket ebben a harcban, amely az emberiség életéért folyik, s látva a világhelyzet sűrűségét, igyekezzenek tevékenységükkel a legjobb eredményeket elérni. A keresztyén embereknek ez a tevékenysége különböző formákban történhetik. Mégis, a francia protestánsok számára az alábbi négy szempont figyelembevételét ajánlja a felhívás:

1. A gyülekezetek és más egyházi alakulatok tagjai között — amennyire csak lehetséges — tudatossá kell tenni a zsinatok és más egyházi testületek határozatait, és megállapításait, amik e kérdéssel kapcsolatosak.

2. Vállalni kell az informálás és lelkesítés szolgálatát, s támogatni kell a legalkalmasabb módon azokat az országos, vagy helyi jellegű mozgalmakat, amelyeknek célja, hogy a franciák tudatára ébredjenek az atomkorszak valóságának, s felsorakozzanak a fegyverkezés minden formája ellen.

3. Új formákat kell találni — ahol ez szükségesnek és lehetségesnek mutatkozik — a közvélemény befolyásolására és irányítására, még akkor is, ha ez személyes kockázatokkal jár. Sokat lehet tanulni ezen a téren az Angliában folytatott atomfegyver-ellenes kampányok tapasztalataiból.

4. Franciaországban ennek a harcnak szükségképpen a francia atomütőerő létrehozása ellen folytatott ellenzéki küzdelemmé kell válnia. A jó világpolgárnak meg kell látnia azt a feladatot is, hogy Franciaországban helyre kell állítani a „baloldali” politika egységét, ami sok keresztyén ember aktív részvétele nélkül meg nem valósítható.

(Christianisme Social,  
1963. No. 7—8. 533.)

*Julian Grimau kivégzése*

E szomorú eseményhez a folyóirat a következő kommentárt fűzi:

„A spanyol kommunista harcos kivégzése az egész világon mély felháborodást keltett. Társadalmi szervezetek, kiváló személyiségek próbálták közbenjárni az ítélet után, hogy kegyelmet eszközöljenek ki az egykori spanyol köztársasági funkcionárius részére. Franco — a maga gyors elhatározásával — bizonyára azt akarta kifejezni, hogy nem törődik semmiféle külső nyomással.

Az a tény, hogy halálra ítéltettek egy embert olyan tettei miatt, amiket 26 évvel ezelőtt, a polgárháború idején követett el — mutatja, hogy mit jelent a „bocsánat” fogalma a francoista Spanyolországban.

A vád gyengeségét az is bizonyítja, hogy a törvényszéknek új fogalmat kellett kitalálnia, amikor ún. „folyamatos katonai lázadás” büntette miatt ítélt el egy

polgári funkcionáriust. Hogy pedig Franco büntetlenül hajthatja végre bosszúját, ez bizonyosága az amerikai, angol és francia kormányok gyávaságának és cinkosságának, mert hiszen az ő támogatásuk nélkül Franco már régen Hitler és Mussolini sorsára jutott volna!”  
(Christianisme Social, 1963. No. 5—6. 364. lapsz.)

### „XXIII. János pápa két nagy enciklikája”

12 oldalas komoly cikket írt a folyóirat szerkesztője, Étienne Trocmé a „Mater et Magistra” (1961. május 15.) és a „Pacem in Terris” (1963. április 11.) tanításairól Vizsgálódásait az is időszzerűvé teszi a protestantizmus számára, hogy az Egyházak Világtanácsa 1966-ban tartandó nagygyűlésének főtémája: „Egyház és társadalom”; a tagegyházak pedig már most hozzáfogtak a fő-téma részletkérdéseinek kidolgozásához és a hozzászólások elkészítéséhez. A cikk írója ebből a szempontból figyeli a pápai enciklikák tanítását, s megállapítja, hogy az Egyházak Világtanácsa tanulhat belőle és nem vehet semmit a római egyház szemére, mert a világtanács szociális tárgyú megnyilatkozásai, valamint a nemzetközi ügyekben történt állásfoglalásait még határozottabban „nyugati” szellemet tükröznek, mint a pápai enciklikák.

A továbbiakban a cikk írója örömet fejez ki, hogy — különösen a „Pacem in Terris” kezdetű enciklikában — a mai ember törekvései iránt határozottan pozitív irányú állásfoglalás mutatkozik az eddigi hagyományos bizalmatlanság helyett. A pápai megnyilatkozás az egész emberiség jövőjére teljes optimizmussal tekint, s megállapítja a haladás kétségtelen jeleit. Az enciklika hangja és tartalma pedig megkönnyíti a katolikus és nem katolikus emberek együttműködését a társadalmi élet munkamezején.

(Christianisme Social, 1963. No. 7—8. 429. lapsz.)

### Imádság az éhezőkért

Az Egyházak Világtanácsa a tagegyházak figyelmébe ajánl egy imádságot a világ éhezõ és nélkülözésekkel küzdõ, szenvedõ millióiért... Ezt az imádságot Niemöller Márton, a világszerte jól ismert német egyházi vezető ember, a budapesti református Teológiai Akadémia díszdoktora fogalmazta.

„A te szerelmes Fiaid — mondja a szöveg — szánakozott a sokaságon és enni adott nekik, Te pedig azt ígérted, hogy megáldod azokat, akik gondot viselnek a te kicsinyeidre... Most azért hallgasd meg a mi imádságunkat, amellyel Hozzád fordulunk e napon a világ minden éhezõjéért!

Megemlékezünk arról, hogy mi magunk is és velünk együtt minden ember, csak a te kegyelmed által élhetünk és abból a kenyérből nyerhetünk táplálékot, amit Te adsz nekünk naponként s amelyért a mi Urunk Jézus Krisztus tanított minket imádkozni. Bűnbánattal valljuk meg, hogy ámbár mi a te jóságodban és kegyelmedben részesülünk, mégis igen gyakran elfeledkezünk az éhezõ és szükséget szenvedõ sokaságról.

Könyörgünk tehát Hozzád: a te szerelmed ébressze fel bennünk a viszontszeretet lángját, hogy éhezõ felebarátunkban felismerhessünk Téged, magadat, aki várod tőlünk hitünknek kézzelfogható bizonyosságait. Taníts minket arra, hogy még a bővölkedésben is szegényeknek érezzük magunkat Nélküled és csak úgy élhessük földi életünket, amellyel Néked tartozunk, hogy a te rendelkezésedre bocsátjuk földi javainkat embertestvéreink megsegítése céljából.”

(Christianisme Social, 1963. No. 3—4. 236. lapszám.)

Dr. Nagy Sándor Béla

### Theodor Bovet:

EHEKUNDE. Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung. Ein Grundriss für Ärzte, Seelsorger, Eheberater und denkende Eheleute. II. Spezieller Teil. Verlag Paul Haupt, Bern, (1962.) 364 l.

Theodor Bovet Ehekunde c. művének 1. kötetét, amely 1961-ben jelent meg, folyóiratunk ez évi 3—4. számában ismertettük „Könyv a házasságról” címmel. Ez az első kötet, amelynek a célja a házasságról szóló új tudományok, a gamológia alapjainak a lerakása, az általános részt foglalja magában. A múlt évben jelent meg Bovet művének újabb kötete, a speciális rész, amelyben a szerző az első kötetben kifejtett alapokon most már a részletproblémákat mutatja fel a házassággal és a családi élettel kapcsolatban.

Szerző művét tulajdonképpen csak a házasság tudománya részletes tervének tekinti. Célja az, hogy minden olyan problémát, ami a házassággal és a családi élettel kapcsolatban felvethető és helyet kap az Ehekunde speciális részében, besoroljon a többi problémák összefüggésébe. Így aztán a problémák olyan széles skálája tárul fel a könyvben, amit Bovet a kötetben nem is tud részletesen kidolgozni. Arra törekszik csupán, hogy ne maradjon ki semmi olyan probléma, ami a házasság és a család kérdésével kapcsolatban lényeges. A szerző tisztában van azzal, hogy a házasság széles problémakörét, annak biológiai, teológiai, pszichológiai, gazdasági, kultúrtörténeti, jogi stb. problémáit sok szakember együttműködésével lehet csak teljes részletességgel feldolgozni.

Így alakul ki az Ehekunde problémaköre. Az első problémakör „A házasság idői alakja”, amelyben szó van a szerelemről, mint a házasságot megelőző döntésről, a párválasztásról, az eljegyzésről, a házasságról, a házasság gyermekkoráról, az érett házasságról, a házasság kríziséről, a házasság végéről. A befejező fejezet a házasságra való nevelés kérdéseivel foglalkozik.

A második problémakör a házasságot alkotó „pár”, a házaspár kérdéseivel foglalkozik. Itt jut szóhoz a szerelmi közösség kérdése úgy, mint a férfi és az asszony testi, lelki és szellemi szeretete egymás iránt. Szó van ebben a fejezetben a hitközösségről is. Ebben a fejezetben fejti ki a szerző azt a felfogását, amely szóhoz jutott már az első kötetben is, hogy a férfi és a nő a házasságban pólusként a fej és szív szervezeti szerepét tölti be. Ugyancsak ebben a fejezetben foglalkozik a szerző részletesen a nemi közösség problémáival, valamint az ezzel kapcsolatos aberrációk kérdésével, hogy azután a harmadik fejezetben a nemi élet genetikájával, a megtermékenyítés, a terhesség, a szülés, és végül a terméketlenség, illetőleg a születésszabályozás kérdéseit vesse fel.

A negyedik fejezetben a gyermeknek a családban való életével, a gyermeknek a szülőkhöz, testvérekhez és a nagyszülőkhöz való viszonyával, a gyermek fejlődésének a különböző korszakaival és területeivel foglalkozik a mű.

Az ötödik fejezet a család gazdasági életével kapcsolatos kérdéseket veti fel: a lakás, a táplálkozás, a család hétköznapi és ünnepnapjai, a családi gazdálkodás, a hivatás és munka, a szabadidő felhasználása kérdéseit. Ebben a fejezetben vetődnek fel a családjogi kérdések is, valamint a házassági elválás problémája.

A hatodik fejezet a házasság és család problémájával összefüggő szociológiai kérdésekkel foglalkozik és vázlatosan ismerteti a házasság és a család történetét, fenomenológiáját, a család és a gazdasági élet összefüggéseit, a családpolitika problémáit.

A befejező hetedik fejezet a házassági tanácsadás kérdéseit dolgozza fel vázlatosan.

A művet a házasságra és családra vonatkozó gazdag irodalom felsorolása, név és tárgyregiszter egészíti ki nagyon hasznosan.

Theodor Bovet e művének az ad komoly jelentőséget, hogy kirajzolódik benne az az egész problémakör, amely a házasságról szóló önálló tudományág, a gamológia tárgykörébe tartozik, egyben pedig az is világossá válik az olvasó előtt, hogy valóban a szaktudományok és a szaktudósok egész sorának a segítségére van ahhoz szükség, hogy az Ehekunde eme speciális részében többé-kevésbé csak vázlatosan kidolgozott, vagy éppen csak megemlíttet részproblémák teljes és rendszeres kifejtésre kerüljenek.

Theodor Bovet munkáját és annak célkitűzését rend-



kívül tiszteletreméltóvá teszi az a buzgóság és meggyőződés, amellyel — ha már kissé egyoldalúan is — hangsúlyozza a házasság és család emberformáló, társadalom és történelem alakító jelentőségét, mikor műve befejező soraiiban ezt írja: „A világéke megoltalmazása, a népek, fajok és ideológiák közötti igaz testvériség helyreállítása, a mi élő Urunknak minden vallásos kullisszákon túl való hirdetése érdekében nincs fontosabb tennivaló, mint a házasság gondozása és elmélyítése.”

Jánossy Imre

Rónay György: ESTI GYORS. Regény. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1963. 348 l. 25 Ft.

Rónay Györgyöt nemrégiben köszönthette irodalmi életünk 50. születésnapja alkalmából. (Lásd: Tótfalussy István megemlékezését a „Vigilia” novemberi füzetében; Thurzó Gábor köszöntőjét az „Élet és Irodalom” 41. számában!) Ennek az 50. évnek azonban maga az író állított igazán maradandó emléket *Esti gyors* című regényével.

E nagyszerű, lélektani műveltséggel írt regény gyökerei a nagy orosz klasszikusokig nyúlnak. A „bűn és bűnhődés” a témája. A regény kerettörténete a közvetlen tegnapi, az Eichmann-ügy idején játszódik. E világhíres pör kapcsán mélyül el a nyugdíjas gyógyszerész, Kerekes Kálmán, lelkében az önvád, s az így elhatalmasodó neurozisz a 75 éves férfi öngyilkosságával végződik. Ebben a keretben beszél el az író e mardosó önvád eredetét. Kerekes, a hol itt, hol ott helyettesítgető patikus, 1944-ben újsághirdetésre egy vidéki városkában átveszi az öreg és beteges tulajdonos, Szilágyi Ödön kezéből gyógyszer-tárá vezetését. Történetesen a városka rendőrfőnöke éppen egy hajdani osztálytársa, az annak idején lenézett és „hülye Péter”-nek titulált Hohl. Akarva-akaratlan ennek az üresfejű, nagyhangú és gátlástalan nyilasnagyságnak legszűkebb társaságát alkotja a színtelen, gyenge jellemű Kerekes. Együtt eszik a nagy vacsorákat a kiürült „Bendegúz”-ban, amikor a nagy embertelenségben mindenki visszahúzódva él. Egy ilyen alkalommal kottyantja el Kerekes a főkapitány hírek utáni kérdezősködésére, szuggesztív szimatolására. A saját eltitkolásra szánt fölfedezését: házigazdái valójában zsidók, mert egyik fiókjukban régi vonalzózt talált „Silbermann Ödön V. oszt. tan.” felirattal. Feleltelenség, kényelmesség és gyáva-ság e meggondolatlan kotyogás eredője. Visszaszívni hiába is szeretné: az öreg házaspárt csakhamar — más ellenállókkkal együtt — kivégezteti a Duna-parton az utolsó napjait élő rendszer őrzőjének képviselője. 1945-ben Kerekesnek sikerül ugyan a Nemzeti Bizottság igazolását megszereznie; lelkiismerete ítélszéke előtt azonban nem kap felmentést.

A regény megrázó fejezetei a belső feloldozást kereső ember gyöttrődését írják le. Kerekes — a regény vége felé — egy pappal is összeakad. Kezdünk reménykedni: talán most majd kiemenekedik a lelki konfliktusból. Ám az öreg, nyugdíjas pap, aki keserű öngúnnyal a „pudvás papok penészdeje”, a papotthon lakójának mondja magát, húzódozva fogadja a békétlen ember kitárulkozni akarását. „En már nem fungálok” — mondja. Végül is, amikor mégiscsak meg kell ismerje a patikus feldúlt lelkivilágát, megpróbálja a lelki görcs feloldását: „Isten megbocsát neked; most rajtad a sor: hogy te is bocsáss meg magadnak!” Ez a felelet és tanács azonban a személyes hit nélkül élő patikus lelkében nem talál visszhangra. Szinte a Júdás tragédiáját látjuk ismétlődni, aki az árulás után szintén megbánta bűnét, de nem tudta, hogy hol terem rá bűnbocsánat. Így menekül Kerekes is a bűn és vád földre nyomó terhe alól az öngyilkosságba.

Egyébként, Rónay, akit a mai magyarországi neokatolikus irodalom képviselőjeként tartanak számon („Kis magyar irodalomtörténet”, Gondolat, 1962. 261. l.), nem iktat írásába bibliai idézeteket, vagy

valláserkölcsei tanulságokat, akárcsak a modern külföldi katolikus regényírók, mint pl. az angol *Graham Greene*, a francia *Mauriac*, vagy a nyugatnémet *Böll* Henrik. Helyénvaló is, hogy nem kegyes mázzal bevont alakokat látunk, hanem az őszintén és híven ábrázolt életet. Így derül ki igazán a bűn tartalma és az ember kegyelemre szorultsága. Így tárja elénk Kerekes tragédiája is — ha nem is a dogmatika és kérégma szókészletével — a tényt, hogy az ember nem képes az önmegváltásra. Ugyanakkor regénye illusztráció a Jakab leveléhez, amely a nyelv bűneiről szól, s arról, hogy minden ember legyen „késedelmes a szólásra”. A könyv mottója lehetne a Salamon Igéje is: „Aki megtartóztatja beszédét, az tudós ember, és aki higgadt lelke, az értelmes férfiú. Még a bolond is, mikor hallgat, bölcsnek ítéltetik” (Pb 17:27—28).

A kiváló írónak megköszönjük a nagyszerű lélekrájzot, és az 50. születésnap alkalmából a sok regény, verseskötet, rangos műfordítás és mélyen szántó esszé után mi is további gazdag termést kívánunk!

Szénási Sándor

Ludwig Wächter:

KÖZÖSSÉG ÉS EGYÉN A ZSIDÓSÁGBAN  
*Gemeinschaft und Einzelner im Judentum..* —  
Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1961. 36 l.

Az egyén és közösség bibliai kérdésének elég kicsi a magyar irodalma. Még a század elején jelent meg *Deák János*: „A valláserkölcsei individualizmus kifejlődése az ÓT-ban” c. tanulmánya (Eperjes, 1909.). Érvényes reá is a Wächter előszavának megállapítása: „Az előttünk járó kutató nemzedék az emberiség szellem-történetét a szocializmusból, ill. kollektívizmusból az individualizmus felé való haladásban látta kijelölve.” E könyvön kívül csak általános művek érintik a kérdést: *Bibliai Lexikonunk*, *Varga Zsigmond* *Általános Vallástörténete*, *Tóth Lajos* „Az Ószövetség vallása” c. kézikönyve. Sok érdekes vonatkozást találunk *Pákozdy L. M.* *deuteroészaiási tanulmányaiban* is.

Ezért vettem örömmel kézbe Wächter tanulmányát, amely az „*Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft*” c. sorozat 16. füzeteként jelent meg — *Meyer Rudolf* professzor 50. születésnapjára. (A szerző kéziratának lezárása után jelent meg egyébként egy vele rokon mű: *Scharbert J.*: „Az áldásban és átokban megmutatózó szolidaritás az ÓT-ban és annak környező világában”, Bonn, 1958.) Wächter nem dolgozza fel a kínálózó hatalmas biblica-teológia anyagot, csak a problémát vázolja: hogyan változott az egyénnek a közösséghez való viszonya az ÓT-ban és a rabbinus irodalomban. Dolgozatának különösen érdekes részei, ahol az ÓT talaján kivirágzó rabbinus irodalomból sorakoztatja fel az érdekes — és szá-munkra ismeretlen — példákat, hogy bemutassa: „Abban az időben, amikor a görög világ telve volt individuális üdvreménnyel, a rabbinus zsidóságban még szilárd, kollektívumhoz erős közösségi érzésben megnyilvánuló kötöttség uralkodott.”

Műve első felében az egyénnek a közösséghez való kötöttségét tárgyalja. Beszámol a nemzedéken, a családon, a foglalkozási ágon és a korosztályn belül megmutatózó közösségi érzésről. Különösen újszerű, hogy a korosztályhoz való kötöttség előfeltételeit vizsgálva az akkori *asztrológiát* is bevonja kutatási körébe. A sorscsillagok elképzelését látja az ilyen tételek mögött, mint pl. a babiloni Talmud tanítása: Aki vele egykorú beteget meglátogat, betegsége hatvanadrészét leveszi róla; vagy: Két ember, aki egymástól függetlenül ugyanazt mondja, ugyanazon csillag gyermekei. — Különösen alapos a kisebb életetegységekről szóló fejezet, amelyben a ház, a nagycsalád, a nemzetség bibliai példáit vonultatja fel, majd új közösségi forma, a város, kialakulásáról beszél.

A néphez való kötöttség magyarázatát az egy Isten tiszteletében leli meg. „A népen belül a közösség első-sorban vallási megalapozottságú, s ezáltal lényegesen

különbözik a család és a nemzetség keretében jelentkező közösségtől, amely a vérségi köteléken nyugszik." Az egy Istenbe vetett hit tartotta meg őket vallásukban és nemzeti mivoltukban. Általános gyakorlat volt az ókori Keleten a deportálás, de más népek — köztük az északi országgréz deportáltjai is! — a győztes nép kultikus és társadalmi közösségeibe olvadtak be és ezáltal elvesztették nemzeti létüket is. Miért? — teszi föl a kérdést a szerző. A régi keleti istenek helyhez voltak kötve. S miután az antik ember nem létezhet valamilyen kultikus kapcsolat nélkül, a deportáltak hamarosan kénytelenek voltak új hazájuk helyi isteneinek tiszteletében részt venni, s ezzel föladták saját hitüket és nemzetiségüket. A másfél évszázaddal előbb deportált északiak számára is Jáhve csupán a régi kánaánita ba'alim helyébe lépő tartományi isten volt, akit a kánaánitáktól átvett helyi szentélyekben tiszteltek, mint a mező és az állatok termékenységének Ajándékozóját. Másfél századdal később — hála a Deuteronomium, a próféták, elsősorban Ezékiel, hatásának — más volt a helyzet, s ez a Jáhve-hit az exilium változott körülményei közt is tovább élhetett.

Amíg a könyvecske első fele egyén és közösség egymáshoz való viszonyát tárgyalta, addig a második fele az egyén és közösség Istenhez való viszonyáról szól. Először az egyéni kegyesség kialakulását rajzolja, főként a Zsoltárok, Jób és a Prédikátor alapján. A legkínzóbb probléma itt a halál, amelynek sorompóját a későbbi szentiratokban áttöri a feltámadás gondolata. Az egyéni üdvösség reménye azonban nem szorította ki a közösség jólétének reményét és munkálását. Ennek magyarázatát Wächter abban találja, hogy még az exiliumban sem hevert Izrael állandóan a földön, hanem egy idő múlva vissza tudott szerezni bizonyos önálló létet. A makkabeus harcok és a nagy fölkelések csak megedzették a közösség összefogását.

A közösség jólétének e világi reménye főleg a Messiás alakja köré fonódott. A megváltás ily konkrét értelmezésének tulajdonítható, hogy *Aqiba rabbi* — a Num 24:17 alapján — *Bar Kochbát*, a zsidó fölkelés vezérét, Messiásként üdvözölte. A fölkelés leverése után a hittudósok igyekeztek megállapítani a Messiás érkezését siettető előfeltételeket. Igen tiszteletreméltó és komoly üzenetek voltak ezek. Egy pár példa: *Eliezer b. Hyrkanos* rabbi szentenciája: „Ha az izraeliták bűnbánatot tartanak, megváltanak. Ha azonban nem, akkor nem váltatnak meg.” *Jehuda b. El'ai* mondása: „Nagy dolog a jótékonyosság, mert az hozza meg a megváltást.” Kortársa, *Simeon b. Jochai* szerint a megváltás azonnal eljönne, ha az izraeliták csak két szombatot előfrás szerint ünnepelelnék meg. Meg kell állapítanunk, hogy — az adott körülmények között — e követelmények igen magas etikai magatartást hirdettek meg.

Mivel az ókori rabbik világáról eléggé hiányos képünk van, hadd álljon itt az az — objektíve költői szépségű, szubjektíve mélyszegésen átél hitről tanúskodó — jelenet, amelyet az I. századunk híres rabbijáról, *Jochanan b. Zakkai*-ról jegyeztek föl. Tanítványai sírva találták őt súlyos betegségében. Kérdésükre azt, válaszul, hogy akkor is sírnia kellene, ha egy földi király elé vezetnék, akinek haragja nem volna örök harag, bilincsei nem volnának örök bilincsek, ölése nem volna örökre szóló megölés, és akit szavakkal kiengesztelhetne és pénzzel megvesztegethetne. „És most minden királyok Királya, a Szent elé vezetnek, dicsőség Öneki, Aki mindörökké él és fennmarad. Ha Ő haragszik rám, az Ő haragja örök harag, és ha megbilincsel engem, bilincse örök bilincs, és ha megöl, ölése örökre szóló ölés. És szavakkal Ő ki nem engesztelhető és pénzzel meg nem vesztegethető. És ráadásul két út áll előttem: az egyik Gan Eden-be s a másik Gehinnom-ba vezet és én nem tudom, melyiken fognak engem vezetni — és még ne is sírjak?” Aki nem fölényes, ugyanazt a zokogást hallja ki, amely a nagy keresztényen kortárs lírájában jajong: „Ó, én nyomorult ember!” Átélemben önszetörtségben és őszinteségben pedig megszűnyit mindnyájunkat.

A dolgozat befejező részében Wächter megállapítja, hogy a rabbinus zsidóságban sohasem szűntek meg

egyfelől az egész nép üdvében reménykedni, másfelől az egyéni üdvösségre törekedni. A nép jólétének munkálását nem küszöbölte ki az egyén üdvösségének a reménye, és az egyén reményességét nem nyomta el a közösségi gondolat. E tény a szerző azzal magyarázza, hogy a zsidó életérzésben mindkét üdvreménynek szilárd támasza volt. Egyenesen az a helyzet alakult ki, hogy az egyéni kegyesség — az embertársaktól való elzárkózás, az önnön tisztaságának és szentségének féltése helyett — a közösség jólétét munkálta, amikor a nép szegény tagjairól szociális módon gondoskodott. Ennek nincs párja az ókor népeinél — állapítja meg Wächter —, úgyhogy előfordult, hogy elszegényedett pogányok átléptek a zsidóságba, hogy szegény izraelitákként ellátást kapjanak. Az irgalmasság, *Rab*, a híres babiloni iskolafő szerint, egyenesen ismertetőjegye a zsidónak: „Aki irgalmas az emberekhez, az biztosan Ábrahám atyánk utódai közé tartozik. És aki nem irgalmas az emberekhez biztosan nem tartozik Ábrahám atyánk utódai közé.” Joggal mondja a szerző: „Még az érdem gondolatával való keveredése ellenére sem tagadhatjuk meg elismerésünket a zsidó jótékonyágtól, mert nagyvonalúan, az összes földi javak feláldozásáig is képes volt elmenni.” Sőt, még az érdem gondolatának legyőzésére is mutatkoztak próbálkozások. Wächter *Eleazar* rabbit idézi, aki a szeretetet állította a jótékonyosság középpontjába: „Az adakozás csak a benne rejlő szeretet mértékében nyer jutalmat, mert írva van: »Amikor alamizsnát vettek, a szeretet mértéke szerint fogtok aratni!«” Továbbá: „Aki jótékonyágot gyakorol és jogot, az olyan, mint aki az egész világot Isten szeretetével tölti be; mert írva van: »Aki szereti a jótékonyágot és a jogot, az az Úr szeretetével tölti be a földet!«”

Wächter tanulmánya egyfelől megsejteti velünk, hogy milyen érdekes, izgalmas és hasznos utazást tehetünk még a teológia kissé járatlan tájain is; másfelől pedig megerősít hitünkben, amely birtokolja mind a jelenvaló, mind a jövő életnek ígértét (I. Tim 4:8).

Szénási Sándor

DAVID RUBINOWICZ NAPLÓJA — A „Modern Könyvtár” 41. kötete. Európa Könyvkiadó, Budapest, év n. 164. l. A függelékben *Janicki* és *Viernik* riportsorozata: „Nem hallgatással folytatódik.” Fordította: Sebők Éva.

Tizenöt évig kallódott a lengyelországi kis zsidófiú naplója, de aztán rögvést elindult a siker útján: a magyar fordítás már a tizenegyedik tolmácsolása a műnek. Pedig sem a kisfiú, sem az öt nyomorúságos kis iskolásfüzet, narancssárga fedőlappal, nem vágyott és nem gondolt a Parnasszusra. Az igénytelen, egyszerű, szűkszavú írást a mártírhalál pecsétje teszi dokumentummá, vádirattá, és emeli klasszikussá. 1940. március 21-én kezdi vezetni naplóját a kis Dávid, 12 éves korában. Az utolsó följegyzés 1942. június 1-ről való. Az utolsó füzet befejező lapjai hiányoznak. Valószínű, hogy a fiúcska még pár hónapig vezette naplóját, mert csak 1942. szeptemberében hangzott fel a bodzentyni piactéren a trombitaszó, amely indulót fújt a városkában összezsúfolt zsidóknak végzetes újtjukra. A kapkodás idegölő zűrzavarában azután Dávid vagy ott felejtette naplóját, vagy könnyes csókkal elbúcsúzott e legbizalmasabb barátjától, mert jobbnak látta, ha nem viszi magával. Valószínűleg a viszontlátás reményében búcsúzott tőle, mert a 14 éves fiú teli volt *életszeretettel, Istenbe vetett hittel és lelki emelkedettséggel*, s ezek őt a jószág győzelmeről biztosították a gonoszság fölött.

1. Megkapó e 14 éves áldozat *életszeretete*. A lengyel Krajno falucskában nőtt fel, ahol szüleinek tejsaroka volt. Kis élete, amelyet oly hamar megsemmisített a hitleri gonoszság, apró örömök mézétől volt édes: „Ma biciklizni tanultam.” „Már tudok egyedül felszállni.” „Ma életemben először elmentem az öcsémmel az erdőre gombát szedni.” „Elmúlt az influenza, s a napok teli vannak jókedvvel és napsugárral.” „A fiúk áfonyá-

ért mentek az erdőbe, minket is hívtak. Nagyon jó dolgot áfonyát szedni!”

Az iskolában megmaradtak a kis Dávid bizonyítványai. Kiváló tanuló volt. A riporterek megkeresték azt a tanítónőt, aki akkoriban a természetrajzi kirándulásokat vezette: „Ismertem a házat, melyben lakott. Elég kicsi faház volt. Emlékszem a centrifugára és a hozzá tartozó edényre, melybe a tejet öntötték.” Elmondta, hogy amikor a Schulamt rendeletére a zsidó gyerekeket haza kellett küldeni az iskolából, ő is sírva fakadt. Az iskolatársai közül tanító, orvos, nyelvész is lett. Mi lehetett volna belőle? — kérdezzük mi is. Talán nemzedékünk egy nagyszerű írója, aki a szépség és igazság páztorbotjával telergette volna gondolatainkat.

2. A kisfiú másik jellemzője *Istenbe vetett bizalma*. Wolczyk Helena asszony, a bodzentyni rádió bemondónője, a napló felfedezője vallja a riportereknek: „Mélyen meggátolt, hogy ez a gyermek gyakran Istenéhez fordul. Számomra ez megrázó élmény volt. És tudom, hogy azok számára is, akik felolvasásomat hallották.” A deportálás híre nagyon megrázta a fiút: „Ahogy elgondoltam, hogy el kell innen mennünk, hát csak kifordultam az udvarra, és úgy elkezdtem sírni, hogy több mint félórát csak álltam és zokogtam.” Egy másik följegyzésében így vall: „Már Isten kegyelmére bíztuk magunkat, felkészültünk mindenre és lehajtott fejjel fogadtunk mindent.” Többször felsóhajt: „Csak Isten adná, hogy a háború mihamarabb véget érne!”

Az első nagy próbatétel apja elhurcolása volt. 1942. május 6-át „borzalmas nap” felirattal látja el. „Elvitték apánkat, elvitték mindenünket, amink volt, csak most kezdem igazán vágyódást érezni apuka után. Az öcsém visszajött még egy meleg sapkáért — de már nem adhatta oda... A teherautó már a másik piac téren volt. Mikor a közelemben voltak hangosan felzokogtam, azt kiabáltam: „Apuka!... apukám, hol vagy, csak még láthassalak. És ekkor megláttam őt, ki-sírt szemmel állt az utolsó kocsi-ban, néztem utána, míg el nem tűnt a kanyarban, és csak akkor törtem ki gőrcsős sírásban, és megéreztem, mennyire szeretem őt, és ő is engem, és csak akkor éreztem meg, hogy az, amit május 1-én írtam, hogy ő engem nem szeret, az tiszta hazugság.” Milyen szomorúak lettek a péntek esték: „Máskor mindig apukával megyünk az imaházba, jó vagy rossz volt a sorunk, de együtt voltunk apukával, míg most... Mikor ima után hazamentem... vár a terített asztal, ünnep este van, de ha apuka helyére pillantok és látom, hogy nem ül ott, olyan kínos érzés fog el, majd széttépi szívemet a bánat.” Egy másik, péntekről keltezett följegyzés: „Mikor az imaházban voltam, olyan vágyódás fogott el apuka után. Láttam, ahogy más gyerekek az apjuk mellett állnak, és amit nem tudnak az imában, azt apjuk megmutatja, de nekem ki mutatja meg... Csak a jó Isten, Ő irányíthatja jóra a lelkemet, hogy a helyes úton járjak.”

Az ember szíve megrándul: milyen túlterhelést kellett még kibírnia ennek a hitnek, amelyről a napló már nem beszél? Az a reménységünk, hogy győzelmes hit maradt az embertelenség poklában is.

3. Erre utal az a *lelki emelkedettség*, amely a naplóban meg-megcsillan. A próbák egyre fokozódnak, de sehol sem találunk följegyezve átkot, bosszúvágyat, gyűlöletet. Pedig miket kellett kiállnia! A napló elején még arról az ijedelemről van szó, hogy rókát láttak az erdőben. 1941. március 24-én még azt írja, hogy milyen jó volt nézni a német hadsereget, „erre mifelénk nagyon ritkán jár katonaság.” Gyanútlan gerlice a fenevad torkában! De aztán az iskolából való kizárás után jöttek az egyre gyakoribb házkutatások; a kényszermunka válfajai: hol kőműves mellé rendelik, hol a községháza fogdáját súrolja, hol a napestig való hólapátolás: „sírunk a hidegtől.” „Látja a hol fenyegető, hol gúnyolódó plakátokat, és csak felsóhajt: „Bár adná Isten, hogy ez a meggyalászás minél előbb véget érne!” 1941. végén így summáz: „Egyetlen nap sem múlik el valami rossz hír nélkül.” Megrendítette, hogy az egyik falubeli fiút a németek szánjukhoz kötötték, s amikor a futásban kimerült, agyonlőtték. 1942. március 12-én költöztetik össze a környék zsidóságát Bodzentynbe. Jönnek az

élelmezési nehézségek, amikor úgy mérik le a krumpolit, mint háború előtt a narancsot. Jön apja elhurcolása. Jönnek az egyre sűrűsödő hajtóvadászatok. Apuka „írja, hogy aggódik értem, nehogy elkapjanak engem is, és hogy jól viselkedjem”. Hol a lengyel szomszédasszonytól rejtőzik, hol egy lengyel fiúnál tölti a napot. A június 1-i napló örömről számol be: a beteg apát visszaengedték családjához. Ez a kései napfény ragyog a napló utolsó oldalán (mert 1942. nyarának följegyzéseit valaki kitéphette, a borzalmas végről pedig nem írtak krónikát.) A riporterek fölkeresték a forgalmi tisztet is, aki már akkor is Suchedniów állomásán teljesített szolgálatot, amikor a Rubinowicz-családot be-vagonírozták. Persze csak általános emlékei vannak arról, hogyan hajították a gyerekeket a felnőttek tetejébe, ha már a vagonban nem volt hely; hogyan nyomták lábbal befelé az embereket, hogy rájuk tudják húzni az ajtókat; hogyan könyörögtek vízért a vagonablakon kinéző zsidók. — Egy ilyen vagonban vész el a nemes lelkű fiú végképpen a szemünk elől. Múltán írja a könyv utószavában *Jarochowska Mária*: „Talán éppen azért, mert a kis Dávid nem kívánt megtorlást, nem álmódott bosszúról, sőt, nem is vádolt senkit — éppen ezért lett naplója a Rubinowiczékhoz hasonló emberek millióit meggyilkoló rendszer egyik legékezősőbb és legrámaibb vádirata.”

Nekünk pedig ez az iskolából — és az életből — kizárt szelíd fiú tanítómesterünkkel válik, és szigorú leckeként adja elénk: el ne fáradjunk dolgozni és küzdeni olyan világért, ahol a gyermekek a szépség és tudás csodakertjében növekednek, s ahol az embertelenség olyan régi és rossz emlék lesz, mint sok más középkori járvány.

Szénási Sándor

Arthur Rich:

GLAUBE IN POLITISCHER ENTSCHEIDUNG

Beiträge zur Ethik des Politischen. Zwingli Verlag, Zürich — Stuttgart, (1962.) 208 l.

Arthur Rich, a zürichi teológiai fakultás rendszeres teológiai professzora ebben a gyűjteményes kötetben tette közzé az 1958. és 1961. között megjelent tanulmányait. Ezek a tanulmányok egytől egyig a keresztyén hitből fakadó szociális, illetve politikai felelősség kérdésével foglalkoznak. Fő témájuk a ma élő keresztyén nemzedék leglényegesebb kérdése, egyúttal a keresztyén etika alapkérdése is: milyen viszonyulásban kell lennie a keresztyén embernek és a keresztyén gyülekezetnek az őt körülvevő világgal. Ez az alapkérdés természetesen a részletkérdések egész sorát veti fel, s ezek közül nagyon sok sorra kerül, sőt a legitim bibliai megoldáshoz is eljut az Arthur Rich által e gyűjteményes kötetben közölt tanulmányokban.

Az első tanulmány „*Glaube und Unglaube*” címen az utóbbi évszázadokban egyre erősödő tendenciával jelentkező szekuláris gondolkodás, a modern „hitelenség” problémáit veszi teológus módon vizsgálat alá, miközben nagyon határozottan különböztet hit és álhit, hitelenség és álhitelenség között.

Egy másik tanulmányban a *népegyház válságáról* ír és a keresztyén hitnek a világhoz való viszonya kérdését vizsgálja. Olyan kérdés ez is, amely szinte a „levegőben lóg” mai egyházi helyzetünkben, s amelyhez a szerző bátor szívvel és szakítva a hagyomány megkö-töző erejével nyúl hozzá.

A harmadik tanulmány az *ifjú Marx emberértelmezését* és az ebből fakadó forradalmi gondolatot vizsgálja a teológus szemszögéből nézve.

Szerző bátor szívvel nyúl hozzá a társadalom mai problémáinak a teológia nézőpontjából való megvizsgálásához is. „*Technik — Industrialismus — Mensch*” címmel ilyen mai kérdéssel: a technika fejlődésével, az industrializmus kialakulásával kapcsolatban felvetődő kérdésekkel foglalkozik a mű negyedik tanulmánya. Különösen lényeges szempontja, hogy az ember érdekeit szem előtt tartva veti fel a keresztyéniség felelősségét a technika fejlődésével kapcsolatban.

A társadalom intézményesedésének a kérdését mint

teológiai problémát veti fel az ötödik tanulmány „Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als theologisches Problem” címmel.

Az utóbbi években a nyugati teológiai irodalomban különösen vitatott kérdést, az állam és a politika kérdését, illetve ezzel kapcsolatban a keresztyén ember és a keresztyén egyház engedelmisségének a kérdését dolgozza fel a hatodik tanulmányban „Die Verantwortung des Christen für Staat und Politik” címen. — Ugyanezt a gondolatsort folytatja a hetedik tanulmányban „Kirche und Demokratie” címmel.

A kötetben közölt utolsó, nyolcadik tanulmány a keresztyén embernek a világhoz való viszonya alapkérdéséből kiindulva veszi vizsgálat alá azt a Nyugat-Európában felvetődött kérdést, amit „integráció” címen ismerünk. A tanulmány címe: „Theologische Erwägungen zum Integrationsproblem”.

Összefoglaló értékelésként azt mondhatjuk, hogy Arthur Rich könyve bátran veti fel és tárgyalja korunk lényeges kérdéseit és keresi azokra a mai világban benne élő teológus, keresztyén ember és keresztyén egyház felelős válaszait. Természetesen: Arthur Rich a világ nyugati felében élő teológus, s így választát sok kérdésben — a helyes teológiai kiindulópont ellenére is — színezi és befolyásolja helyzete. Sok-sok helyen áttör azonban ezen a megkötöttségen az emberért, az emberiségért, a társadalom jövőjéért érzett keresztyén felelősség tiszta hangja. Mindenekfelett érdeme a szerzőnek, hogy a kötetben felvetett kérdések vizsgálatánál bátran szakít a keresztyén etika hagyományos módszereivel, problémafelvetésével és ezen a vonalon is új hangot üt meg és új csapatát vag.

Jánosy Imre

Heinrich Böll:

#### ÍRORSZÁGI NAPLÓ

— A „Modern Könyvtár” 63. kötete. Európa Könyvkiadó, Budapest, év n. (1963) 148 l. Fordította: Doromy Károly.

A neves nyugatnémet szerzőnek ez már a negyedik kötete magyarul. Már az első háromból a haladás, a humánus és a háborúgyűlölet apostolának ismerhettük meg e magát meggyőződéses katolikusnak nevező író. 1917-ben született Kölnben egy asztalosmester nyolcadik gyermekeként. Nyolc esztendőn át katonáskodott, két évig munkaszolgálatosként, hat évig pedig mint a Wehrmacht gyalogosa. Érthető, ha minden művén átütő háborúellenessége. (Az *Ádám hol voltál?* jórésze Magyarországon játszódik le; a visszavonuló hitlerista csapatok útját rajzolja. A *Magukra maradtak* gyermekszereplőkkel ábrázolja az „új középkort”. A *Biliárd fél tizkor* pedig „kísérlet a fasizmus mikróbai fölfedezésére.”) „Az Isten országa igazság” — mondja Pál apostol (R. 13:17), és mintha ez lenne Böll Henrik ars poeticája is: írországi naplójában egyetlen vezérelve, hogy az igazsághoz ragaszkodjék, méghogyha szép és szent illúziókat oszlat is el. Méltán mondja róla az egyik magyar katolikus recenzio: ez a riportsorozat „felhőborító” leleplezés lesz a „Szentek Szigetéről” a szokványos gondolkodású vallásos ember számára. Böll Henrik igazmondó tükrében három ismeretlen kép villan föl előttünk Írországról:

1. A szentek unokáiban többnyire csak *külső máz a vallásosság*. A minden évben hazalátogató leány a „szülők kedvéért” elmegy a templomba, de saját bevallása szerint nem hisz Istenben. Itt van a világon a legnagyobb papi utánpótlás, de arról is lehetne beszélni: hány könnyűvérű lányt szállít Londonba a Szentek Szigete. A templompadokon kis zománctáblák kériki: imádkozzál X. Y. lelkiüdvéért, viszont még gyilkosság is születik vallási kielégületlenségből: az egyik plébánost azért gyilkolta meg a híve, mert nem akarta feloldozni őt a szentgyónás után. Még a mozielőadás is csak akkor kezdődik ír földön, ha a helyi pap már megérkezett; viszont egyházművészetben már nem teng túl a kulturális igény: a templomi szobor minél tarkább, annál jobb; minél giccsebb, annál megfele-

lőbb. Természetesen Böll nem gúnyból jegyzi föl sok éles megfigyelését, hanem, mint a jó orvos, lelkiismerete szavára törekszik pontos és hű diagnózisra. Örömmel jegyzi föl a pozitív vonásokat is: itt van a világon a legkevesebb öngyilkos; bátran fogadják a gyermekelárást, földi bajoknál rettenetesebbnek érzik a menny elvesztését. Az egész Írországra érvényes a szerzőnek Limerick városról rajzolt látomása: alszik, és ezernyi rózsafüzér és ezernyi átok közepette úszik a sötét sör áradatában. A dicséret és gáncs prófétai szintű előtáráásával Böll naplója a Jelenések leveleinek hangulatát juttatja eszünkbe.

2. Egyre feltűnik a naplóban a *szociális bajok* sötét háttere. A megélhetési gondok miatt hatalmas arányú az ír kivándorlás. Az „ateista lány” is arról beszél pap útítársának: „36 unokája van a nagyanyámnak, de csak 20 él ír földön.” Száz éve Írországnak hétmillió lakosa volt, akárcsak az akkori Lengyelországnak. Ma négy-millió lakosa van, szemben a lengyel húszmillióval, pedig Lengyelországot nem kímélték nagy szomszédai. Ez egyet jelent a kivándorlók mérhetetlen áradatával. Évente több mint negyvenezer fiatal hagyja el az országot. „Ó, ezek a búcsúzárok az ír pályaudvarokon, az autóbussz megállóknál a látványok közepén, amikor esőcseppek vegyülnek a könnyek közé, és szél fúj az Atlanti-óceán felől!”

Egy jellemző pillanatkép a szociális ínségre: a kifőzdében a vendéglősné ráront a 20 pfennigés krumplit fogyasztó fiúra, mert túl sok ecetet mert rácsöpögtetni: „Aljas csirkefogó, tönkre akarsz tenni?” (*Swift 1729-ből* való szatírája jut Böll eszébe: az ír kormányzat 120 000 szegény ír újszülöttet ajánljon föl a gazdag angoloknak — *eledelül*.) És most a szegény emberek mesébeillő bőkezűségével a részeg óriás a „nagyagszot asszonynak” tíz shillinget nyújt át, és figyelmezteti, hogy mostmár siethet az esti ájtatosságra. Böll meghatottan jegyzi föl: „Tíz shilling hat csöpp ecetért! Aki éli a költészetet, ahelyett, hogy művelné. tízezer %-os kamatot fizet.” — Amikor pedig a kísérője remeg egy kocsmában a toprongyos emberek között, Böll kertelés nélkül megmondja neki: „Sokkal inkább az előkelő bárok veszélytelennek látszó vendégei között kellene reszketnünk!” Nem csoda, ha Nyugaton sokan nem akarnak kérni Böll keresztyéniségéből és valóságábrázolásából!

3. Meglepő az írek *politikai tájékozatlansága*. Bár Európa egyetlen népe, amely soha nem vezetett hódító háborút, noha őt magát többször is meghódították (talán ezért olyan rokonszenves Böllnek), mégis virul a Hitler-szimpatia és más téves nézet. A „Politikai foghúzás ambuláns betegeknek” c. fejezetben arról panaszkodik: „Lassacskán elmegy a kedvem attól, hogy esténként a bárba menjek: mindig fogakat kell húznom, és mindig ugyanazokat, elegendem van már belőle.” És amikor beszél nekik a sok millió zsidó és gyermek teteméről, könnyen megkapja: „Angol propaganda.” Egyetlen világlátású emberrel találkozott: Németországban volt hadifogoly az illető. Elmesélte a Böll gyermekeinek, amit azok „soha nem fognak elfelejteni és nem is szabad elfelejteniük”: hogyan temette el a stuthofi koncentrációs táborban a kicsi cigánygyerekeket. Joggal mondja Böllről a napló utószava: „Akár egy lelkes népnevelő, minden alkalmat megragad a felvilágosításra.” Példa mindnyájunknak a helyes és bátor magatartásra. (Kritikai magatartására jellemző, hogy az „Ét és Irodalom” c. hetilap „Heinrich Böll összeütközése a katolikus püspökökkel” címen közölt riportot, ezévi 46. számában.)

Főlemlíthetjük Böll szemléletes *stílusát*. Az apácák nagyra nőtt házi szárnyasok. Este a kerékpárosok olyanok, mint a denevérek, a kivilágított drótszamarakon. A salétrom roncsol szét mindent, mint a rezignáció. Az ír tea színe az orosz ikonok sötét tónusa, amelyen arany csillog át, míg a kontinensen a megsárgult postautalványhoz hasonlít.

A könyv becsukása után bennünk is elevenen él Böll egyik kérdése: „Ki számolná meg az imádságokat, ki az átkokat, és kinek a birtokában van az a Geiger-mérő, amellyel regisztrálni lehetne a reménységet,

amely... — nem is csak egy löversenyre, mint az idézett helyen, hanem általában: az írek jobb jövőjére „összpontosul”?

Szénási Sándor

Hans Herlin:

MIT TETTÉL KÁIN? — Zrínyi Katonai Könyvkiadó, 1963.

A szerző nyugatnémet újságíró, műve nem teológiai szakkönyv, sajnos nem is tudományos fantasztikus regény, szereplői nem költött személyek, cselekménye tényekkel igazolt borzalmas valóság. Egy haditudósító szakavatottságával, nagyon tömören, a történeti hűséghez feltétlenül ragaszkodva, korabeli dokumentumok és szemtanúk visszaemlékezései alapján írja le a Hirosima és Nagaszaki elleni atomtámadást, előzményeivel és következményeivel együtt.

A könyv főszereplője Claude Robert *Eatherly*, az amerikai légierők 26 éves, mosolygós arcú őrnagya. 22 éves korában önként jelentkezett a repülőkhöz, a japánok elleni harcban, majd a szövetségesek afrikai partraszállásánál tüntette ki magát. Az amerikai légierők legjobb pilótái között volt. Ez lett a veszte. 1944. szeptemberében a fiatal őrnagyot egy különleges egységhez vezényelték. Éppúgy, mint társai, ő sem tudta, hogy a készülő atombomba ledobását gyakoroltatták velük majdnem egy esztendeig. A bombát nem ő dobta le, csupán a felderítő gépet vezette mindkét célváros felett a támadás reggelén. Mégis kínzó büntudat maradossza lelkiismeretét. Azóta lefagyott arcáról a kedves mosoly. Öngyilkossági kísérletek, többszöri ideggyógyászati kezelés következett életében, de azt a két napot a sokk-kezelés sem tudja kitörölni emlékezetéből. Bűnhődni akar minden áron, azt akarja, hogy az igazságszolgáltatás ítélje el, ezért betörési kísérleteket hajtott végre. Orvosa megmentette a börtöntől, a bíróság kimondta az ítéletet: elmebetegsége miatt nem felel téteért, ártatlan. *Eatherly* azonban egyre azt mormogta: „nem, nem, nem”. 1959. óta a wacoi katonai ideggyógyintézet lakója. Szabadon mozoghat a kerítésen belül. „baseballozhat és dolgozik az intézet kertészetében”. De „senki sem beszélhet vele. Csak bátyja, az orvosa és a lelkipásztora.” Felesége elváltan él három gyermekükkel.

A cselekmény középpontjában a bomba áll. Minden körülötte forog, minden érte történik. Embereket mutat be a szerző, akik készítik, célba juttatják. *Eatherly* csak egy a sok közül, néha oldalakon keresztül nem találkozunk vele. Külön értéke a könyvnek, hogy a támadás résztvevőit megszólaltatja tizenöt évvel a történetek után, nyilatkoznak Hirosimáról és Nagaszakiról. Vannak köztük, akik sajnálják, és vannak, akik készek lennének újra ledobni a bombát.

Vádirat és figyelemztetés Herlin környve. Elmondja az első nukleáris támadás történetét és a nukleáris háború fenyegető veszedelmét tárja a világ közvéleménye elé. „Ha nem gondolkodunk, valamennyiünkre a káosz és a pusztulás vár” — mondja a Nagaszaki elleni támadás egyik résztvevője. Gondolatokat ébresztő alkotás a „Mit tettél Káin?”.

Tizennyolc évvel az első atombomba ledobása után, akkor tudunk igazán hálások lenni Istennek és az általa csökközül felhasznált embereknek az október 10-én hatályba lépett atomcsend egyezményért, ha e műből megismerjük a kaini tettet. Mi, református keresztyének, valljuk a római katolikus laikus testvérré lett Leonard Cheshire, egykori repülő századossal: „Nem elég, ha csak prédikálunk a háború ellen.”

Csohány János

Ludék Brož:

#### TALÁLKOZÁS AFRIKÁVAL

A prágai Comenius Teológiai Fakultás és a Keresztyén Békekonferencia Nemzetközi Titkársága által negyedévenként közösen kiadott *Communio Viatorum* című folyóirat 1963 évi első számából érdemes kiemelni *Ludék Brož* szerkesztő fenti cím alatt megjelent tanulmányát. Ez a tanulmány nemcsak a tárgya állandó

aktualitásánál fogva tarthat számot érdeklődésre, hanem az afrikai egyházak problémáinak mélyreható elemzésénél fogva is, amely a vonatkozó irodalom alapos ismeretén kívül a szerző saját afrikai tapasztalataira is támaszkodik. Korunkban az afrikai népek sorsa és problémái állandóan a nemzetközi közvélemény érdeklődésének a homlokterében állnak. Ami Afrikában történik — előrehaladás, évszázados mulasztások felszámolása, vagy a gyarmati uralomnak terror és elnyomás árán való fenntartására tett további kísérletek — mélyen összefügg a világ békéje biztosításának a kérdésével. Nem véletlen, hogy a Keresztyén Békekonferencia külön tanulmányi bizottságban foglalkozik az új államok, így elsősorban a nemrég függetlenné vált afrikai államok problémáival. Ebben a tanulmányi munkában, de egyáltalán az afrikai egyházak életének a megismerésében is nagy segítséget jelent ez a tanulmány.

Brož szerkesztő bevezetőül utal arra, hogy aki igazán meg akarja érteni az afrikai kulturális, vallási, gazdasági és politikai viszonyokat, annak világosan látnia kell, hogy nem lehet európai analógiák alapján közelíteni a kérdésekhez. Afrika nem tekinthető kulturális és vallási egységnek. Tévesek és veszélyesek az általánosító szemléletek. Afrika eddig csak földrajzi szempontból képezett egységet. Ennek a kontinensnek a szellemi arculatát nem formálták egységes vallási és szellemi erők, amint az Európa esetében történt. A társadalmi képlet tekintetében is óriási a különbség Afrika és Európa között. Az afrikai népek társadalmi élete inkább a család, a törzs, a falu és bizonyos mértékig a város közösségében folyik, sem mint állami közösségben. Ezt azonban semmiesetre sem szabad politikai elmaradottságnak tekinteni. Ameddig ezek a közösségek erőszakos külső behatások következtében fel nem bomlanak, viszonylag boldog életet biztosítanak a bennük élő embereknek. A csoportok és törzsi közösségek a századok folyamán magasfokú kultúra létrehozására is képesek voltak. Igaz, hogy ezekről a kultúrákról Európában egészen 20—30 évvel ezelőttig még a történészek sem sokat tudtak.

Afrikának jelenleg körülbelül 250 millió lakosa van. Ebből ma már 200 millió politikailag többé-kevésbé független államban él. „Csak” 50 millió lakos él olyan területen, amely valamely európai ország gyarmata. Hetven évvel ezelőtt az arány éppen ennek a fordítottja volt: az akkor 210 millió lakosból 160 millió élt gyarmati függőségben. Az afrikai lakosság kb. 80%-a ma is frásztudatlan. Vallási szempontból 33% mohamedán, 18% keresztyén, a lakosság többi része különböző ősi afrikai vallások követője.

Aki az Afrikában ma folyamatban levő átalakulás lényegét meg akarja érteni, annak elsősorban nem a sokszor csak hozzávetőleges statisztikai adatokra kell figyelnie, hanem arra a küzdelemre, amelyet az afrikai népek folytatnak a szabadságukért és függetlenségükért. Ennek a küzdelemnek a gyökerei odáig nyúlnak vissza, amikor a fehér ember megjelent ezen a kontinensen és az ott élő népeket leigázva megkezdte a természeti kincsek kiaknázását. Nagy lendületet adott ennek a küzdelemnek ebben a században a Nagy Októberi Szocialista Forradalom példája és a második világháborúban a fasizmus feletti győzelem. Az algériaiak pl. meg voltak győződve arról, hogy a fasizmus veresége a kolonializmus végét jelenti.

Sok nehézséget jelent az afrikai népeknek problémáik megoldása során az, hogy hiányzik a népi és nemzeti összetartozás tudata. Nincs összefogó és egységesítő ideológia. Ghánában a *Nkrumah* személye körül próbáltak egy ilyen egységesítő ideológiát kialakítani. Az ilyen erőfeszítéseket az egész afrikai szellemi és lélektani összefüggésben kell látni és fontosnak elítélés helyett próbálni megérteni. Őrizkednünk kell attól, hogy ezekben a törekvésekben elítélendő nacionalizmust lássunk, európai értelemben véve. A fehérrel szembeni ellenséges magatartás, amely sok helyen megtalálható, nem a feketék elvakult fajgyűlöletéből fakad, hanem a fehér népek kolonializmusára adott természetes felelet.

Külön fejezetben foglalkozik a cikkíró a kolonializmus és neokolonializmus kérdésével. Hangsúlyozza, hogy az, amit neokolonializmusnak nevezünk, nem a kolonializmus feléledését jelenti, a maga durva módszereivel, ideológiájával és kormányzási rendszerével. A neokolonializmus a humanista célok és a különböző gazdasági segítségek köpenyébe burkolózva jelentkezik. Első látásra sokszor nehéz felismerni, éppen ezért sokkal veszélyesebb a kolonializmusnál, mert az csak a testet tette szolgává, a neokolonializmus azonban az afrikai népek lelkét fenyegeti. Bár még vannak gyarmati uralom alatt álló területek Afrikában, mégis nyilvánvaló, hogy a kolonializmus ideje lejárt, teljes felszámolása csupán idő kérdése. Ezt ma nemcsak a kormányok látják világosan, hanem a nagy nemzetközi trösztök, bankok és kereskedelmi társaságok is. Ezért hozták létre a fejletlen, vagy kevésbé fejlett országok gazdasági függőségének az új formáját. Az imperialista hatalmak feláldozzák a régi típusú szolgálkat, de ugyanakkor tőkeberuházásokkal, kölcsönökkel és hitelekkel sokszorta nagyobb profítot biztosítanak maguknak, mint amilyenről a régi típusú kolonialisták valaha is álmodhattak.

A főbb politikai és társadalmi problémák vázolósa után Brož szerkesztő néhány fejezetben az afrikai kereszténység problémáival foglalkozik. A kereszténynek számát illetően csak hozzávetőleges statisztikai adatokra vagyunk utalva. Ezek szerint mintegy 40 millió keresztény él Afrikában. Ebből 6 millió a fehér fajhoz tartozik. Ami a különböző egyházak szervezetét illeti, a politikai szituációnak itt sokkal nagyobb befolyása volt az egyházszervezetekre, mint Európában. Nagy különbségek vannak az egyházszervezetben attól függően, hogy a szóbanforgó terület francia, angol vagy spanyol és portugál gyarmati uralom alatt állt-e.

Történelmileg nézve, a kereszténység már az első századokban eljutott Afrikának a római birodalomhoz tartozó területeire. A kialakult keresztény gyülekezeteket azonban a következő századok során elpusztította az idők vihara, csak a kopt és ethiopiai egyházak maradtak meg. A nagyobb arányú misziói munka csak a 19. században ért el Afrikába, a különböző európai misziói társaságok tevékenysége eredményeképpen. A 19. századi misziói munkát a pietista ébredési mozgalom hatása alatt álló misszionáriusok végezték. Feladatuk azt tűzték maguk elé, hogy elvigyék az evangéliumot az afrikai pogányokhoz, vagy: ahogy ők maguk gyakran megfogalmazták: hogy „lelkeket mentsenek”. Keveset, vagy egyáltalán semmit sem tudtak azokról az emberekről, akikhez mentek. Kísérletet sem tettek azok gondolatvilágának és társadalmi életének a megértésére. A lélekmentés munkája mellett azonban csakhamar lényeges nevelési és egészségügyi munkát is kezdtek végezni. A kereszténynek voltak azok, akik először iskolát létesítettek Afrikában. Nemcsak az alsófokú iskolák, hanem az első kollégiumok és egyetemek is az ő munkájuk nyomán jöttek létre. Az állam csak a második világháború után kezdett intenzívebben foglalkozni iskolák szervezésével, de még ma is a legtöbb afrikai országban nélkülözhetetlen az egyházi iskolák munkája. Úttörő munkát végzett a miszió az egészségügyi területén is, elkezdve a kisebb orvosi álmásoknál, egészen a modern felszerelésű nagy kórházakig. Ezt a szolgálatot a misziói munkások sokszor saját egészségük veszélyeztetésével végezték. A himlő, a kolera, a sárgaláz és sok más afrikai betegség közülük is számtalan áldozatot követelt. Sok misszionárius az életét áldozta azokért, akiknek az evangéliumot ment hirdetni. Sokukról el lehet mondani, hogy tévedéseik és fogyatékságaik ellenére élő hitű és mély szeretettől fűtött emberek voltak.

Azonban a fentiek megállapítása nem jelenti, hogy nem látjuk a 19. századi misziói módszer egészében vett fogyatékos voltát. Bármilyen úttörő munkát végzett is a keresztény miszió a nevelés, az egészségügy terén, az evangélium szelleme nem járta át az élet minden területét, nem vált iránymotatóvá és programadóvá. Nem szolgál az evangélium ügyének az előha-

ladására, hogy a keresztények gyakran Európán, vagy Amerikán tájékozódó elitet képeznek és a misszionáló egyházaktól átvett konfesszionálisjuk sokszor merevebb és megosztóbb hatású, mint Európában, vagy Amerikában. A cikkíró 1961-ben és 1962-ben tett afrikai látogatásai tapasztalatai alapján azonban arról is beszámolhat, hogy az afrikai kereszténység legjobbjai, és pedig nemcsak teológusok, hanem szociológusok, pedagógusok, politikusok és egyszerű gyülekezeti tagok is tudatában vannak: az egyházi életnek megújulásra és reformra van szüksége. Az evangélium üzenetét a speciális afrikai problémákat és az afrikai ember lelkialkatát figyelembe véve kell hirdetni.

Amikor az afrikai keresztények annak az okát keresik, hogy miért nem vált a kereszténység Afrikában átütő erejűvé, akkor nagyon gyakran a felekezeti megosztottságban találják meg az okot. Ezért a legvilágosabban látó afrikai egyházi emberek egyházi uniók létrehozását sürgetik. A legtöbb országban nemzeti ökümenikus tanácsot alakítottak, az Összafrikai Egyházi Konferencia pedig az egész kontinens vonatkozásában fáradozik az egyházak közelebbhozásán. Megnehezíti a közeledést a nyelvi probléma is. A számtalan afrikai nyelv mellett nem jelent megoldást az angol, a francia vagy arab nyelv használata sem, mivel ezeknek az ismerete is bizonyos területekre korlátozódik. Külön problémát jelent az egyes afrikai országok közötti rossz közlekedési lehetőség. Valamely afrikai országból gyakran könnyebb egy európai országba utazni, mint a szomszédos országba.

Külön fejezetben foglalkozik a cikkíró a kolonializmus és a miszió összefüggésével, ami a felekezeti megosztottság mellett a másik oka a keresztényen bizonyoságát hitele megingásának. Tény az, hogy a misziói társaságok megalakulása olyan politikai összefüggésben történt, amikor a tengerentúli területek kizsákmányolása volt folyamatban. Ilyen körülmények között az egyházaknak jobban el kellett volna határolniuk magukat a ragadozó kolonializmustól és a pásztori szolgálat végzése mellett Isten igéje alapján a prófétai szolgálatot is végezniük kellett volna. Ezt a prófétai szolgálatot azonban csak elszigetelten végezte egy-egy keresztény személyiség, az egyházak a maguk egészében sokszor azonosították magukat a gyarmatosítók érdekeivel. Brož rámutat arra, hogy az e téren elkövetett bűnök nemcsak a misszionáriusokat terhelik, hanem nagyobb összefüggésben az egész fehér kereszténységet, amely a gazdasági liberalizmus és kapitalizmus idején nem teljesítette küldetését. Most, amikor a kolonializmus kora végéhez ért, az Afrikában élő fehér egyházi munkásoknak az a feladatuk, hogy az afrikai keresztények vezetésével munkálkodjanak a felvetődő új problémák megoldásán.

A cikk befejező szakasza a teológia és az európai gondolati kategóriák összefüggésével foglalkozik. Az afrikai teológusok egyre inkább felismerik, hogy az európai kereszténység által létrehozott teológiai rendszerek nagymértékben összefüggnek az európai filozófiával, és az afrikai környezetben nem használhatók. Az Istenről, az emberről és a bűnről szóló, logikai rendszerbe foglalt tanítás egyáltalán nem szól az afrikai emberhez. Mégcsak „intellektuális érdeklődést” sem kelt. A modern európai teológiai irányoknak nincs befolyásuk az afrikai keresztényekre. A Keresztény Békekonferencia munkája viszont felkeltette érdeklődésüket. Ezt mutatta az első Keresztény Békevilágyűlésre érkezett nagylétszámú afrikai delegáció. Különösen nagyra értékeli a Keresztény Békekonferencia munkájában, hogy a béke kérdését nem elvont fogalomként vagy nemes eszmeként vizsgálja, hanem az emberi társadalom problémájaként, a nemzetek, fajok, egyházak és egyes emberek egymáshoz való viszonyának az összefüggésében. A szűkkeblű felekezeti teológiának nincs jövője Afrikában. Hazai összefüggésben végrehajtott és átgondolt reformációra van szükség. Az afrikai keresztényeknek maguknak kell feleletet keresniük kérdéseikre Isten igéjéből és az evangélium üzenetét az afrikai ember számára érthető nyelven kell elmondaniuk.

Kürti László

vigasztalja ugyan olvasóit, hogy „a fél kudarcban ismerjük fel a tudatos megalázkodást, amely véghetetlenül jobb, mint egy lelkendező triumfálmusz... Mennél kiabrándítóbbnak tűnik a második ülésszak, annál többet kell imádkozni, hogy a Lélek nagy szándékait ne bénítsák meg az emberi dolgok” (EPD 1963. dec. 5.).

Kevéssel az ülésszak lezárása előtt hangzott el *Ottaviani* bíborosnak, a megcsontosodott római öngigazság élharcosának dölyfös kifakadása, melyben infernónak bélyegezte és befagyasztandónak ítélte a Kúriát támadó zsinati rohamot (lásd 325. l.). Nem valószínű, hogy a pápa beavatkozását, amellyel véget vetett a viharos üléseknek, Ottavianiék irányzata vitva volna ki, mert hír szerint *Bea* bíboros sem helyeselte volna, hogy az ökumenizmusról szóló javaslat ezen az ülésszakon szavazásra kerüljön. Annyi kétségtelen, hogy a zsinat az utolsó hetekben gyakran keltette ha nem is az „inferno”, de az olyan túlfűtött kazán képzetét, amelynek manométere veszedelmesen táncol és robanás veszélyét mutatja. Nagy kérdés, hogy a zsinat szétküldése után milyen irányban hatnak majd azok a sok irányból felgyülemlt, gyakran izzóvá hevült ellentétek, amelyeknek kiegyensúlyozására, egyetlen szervezetben való összefogására talán egy merész reformációra kész római egyház sem volna már képes; még kevésbé lehet erre képes az a politika, amely minden kérdésben óvatosan mérlegeli a pillanatnyi erőviszonyokat és az, engedményekben csak annyira megy el, amennyi éppen akkor elkerülhetetlennek mutatkozik.

A mi korszakunkat meghatározó fő ellentétek ki-egyenlítése történelmi távlatban bizonyára úgy fog megtörténni, hogy folyamatosan, törvényszerűen, minden felszíni hullámzás ellenére világszerte egyre növekedni, szélesedni, izmosodni fognak a szocializmus erői; egyre valószínűbb gazdasági és politikai függetlenséget vívnak ki a gyarmati sorból felszabadult vagy ezután felszabaduló népek; egyre döntőbb befolyásra tesznek szert a tőkés országokban is a munkásosztály pártjai és szövetségei; egyre szélesebb lesz és megacélozódik a népek békés együttélését követelő világtábor és egyre jobban elszigeteli a háborús érdekelt-ségek minden rendű és rangú változatait, köztük a „keresztyén” változatban vitézkedő frakciókat is. Való igaz: az evangélium egységében helye van az egyházban minden ellentétes nézetnek is a részletkérdésekben: de a kérdés egyre inkább az, hogy „az evangélium egységében” lehet-e és kell-e nézni továbbra is a háború — a megsemmisítő „keresztyén” atomháború! —, a színes bőrűek üldözése, az antiszemitaizmus stb. megszállottjait is? A vatikáni zsinaton felszínre került ellentétek — gyakran minden áttétel nélkül, leplezetlenül, többnyire azonban még leplezetten — utalnak azokra az alapvető társadalmi erőkre, amelyek a következő esztendőik világpolitikáját meghatározzák. Tud-e a római katolikus világegyház, hátán a közeli és távoli múlt roppant elintézetlen terhével, azok mellé az erők mellé állani, amelyekhez helyzetüknél, érdekeiknél fogva híveinek döntő többsége tartozik? — „ez itt a kérdés”. Túl a zsinati ülésszak mérlegének korlátozott jelentőségű, ma még le sem zárható problémáján, a zsinati események valóban arra kényszerítettek bennünket, hogy nagyobb összefüggésekben és hosszabb távlatokban igyekezzünk felmérni a római katolikus egyház jelenlegi új szakaszának esélyeit.

Nem vitás, hogy *formailag* a római katolikus egyház még érintetlen egység. De a benne nyilvánvalóvá lett ellentétes irányzatok jogossá teszik a kérdést: nincs-e a római egyház — a tridentí zsinat óta tartó, négy évszázados „ellenreformációs”: haladásellenes, tudományellenes, szocializmus-ellenes, négerellenes, protestánsellenes stb. korszaka után — *tartalmilag* újra abban az állapotban, amelyben a reformátorok fellépése előtt leledzett? Vajon a római egyházban jelentkezett bibliai, teológiai, liturgiái, ökumenikus, társadalmi, békebarát stb. törekvések képesek-e még a római egyházat mint egészet megragadni, megújítani és megkövesedett negativizmusából kilendítve, a jó ügyek pozitív szolgálatába állítani? Valóban „jégre lehet-e még tenni” egy zsinati ülésszak elnapolásával az érvényesülni kívánó ellentétes erőket, vagy inkább

azzal kell számolni, hogy ezek az erők előbb-utóbb megrepesztik a kibékíthetetlen ellentmondásokat; összekovacsolni próbáló kereteket és a keleti schisma, a reformáció után újabb szakadások korszaka következik a római egyházban?

Az „ökumenikus eszmecsere” kérdésére is — amely az Egyházak Világtanácsa főtítkárának nyilatkozata szerint még nem kezdődött el — nyilván az érintett nagy problémák összefüggésében kereshetik csak a helyes választ a reformáció egyházai, az egyház *igaz, valódi* egységének eltökélt hívei, a *hamis* egységnek éppen ezért határozott ellenzői.

\*

Az Egyházak Világtanácsát kezdeményező, és megalkotása után abba beleolvadt Hit és Egyházzervezet mozgalom negyedik világkonferenciáját ismerteti e számunkban *Nagy* Tibor. Tartózkodó értékelésének megerősítésül helyesnek látszik idézni dr. *Varga* Imre szlovenszói református püspök megállapításait, aki a Csehszlovákiai Egyházak Ökumenikus Tanácsa elnökeként részt vett a konferencián. „Montrealban — írja — kísérlet történt arra, hogy az Isten üdvözítő tervére, a Szentírásra, a hagyományra és a hagyományokra, Krisztus megváltói munkájára és Krisztus egyházának az egységére, valamint a minden helyen való egybenövekedésre vonatkozólag együttes, közös és megegyező feleletet adjanak. Ez a közös felelet nem sikerült... Az egységes, a közös, a keresztyén felelet helyett a sok felekezet részéről sok felelet hangzott el... Soha még ilyen fárasztó konferencián nem vettem részt. Nemcsak a konferencia vezetésében való részvétel, hanem elsősorban a konferencián felvetett kérdések komolysága és nehézsége jelentette a terhet. Testet, lelket őrölő terhet... A montreali konferencia legnagyobb eredménye, hogy eloszlatta az indokolatlan reményeket, amelyek az egység közeli megvalósulására irányultak. Az egység megvalósul, de a hozzá vezető út nem lesz könnyű... Az egység csak a Krisztusnak való odaadóbb engedelmesség által valósulhat meg s ezért az egyházak közötti gyűlölködésnek és előítéletnek meg kell szűnnie... A szakadékok elsősorban az Isten iránt és az embertársaink iránt való szeretet által tűnnek el... sok évszázados mulasztást kell behoznunk, hogy betölthessük azt a szolgálatot, amelyre az egyház Ura a világba küldött minket” (Kálvinista Szemle, 1963. október). Akár a montreali konferencia anyagát és résztvevőinek személyes benyomásait tanulmányozzuk tehát, akár a római zsinat ökumenikus vitáinak és kísérleteinek beszámolóit, csak megerősödünk abban a meggyőződésünkben, hogy a hatalmas történelmi-társadalmi erők okozta évszázados szakadékokat nem lehet voluntarista nekifutásokkal átugrani; a jó emberi ügyek szolgálatában, elsősorban a háborús veszély kiküszöbölésében végzett egyirányú erőfeszítések, az uralkodó egyház képzetével való őszinte leszámolás, egymás személyiségének, szabadságának kölcsönös elismerése, a teológiai és szervezeti ellentétek becsületes, elfogulatlan tanulmányozása szükséges ahhoz, hogy az ökumenikus dialógus valóban megindulhasson, az egymás feje fölött elhangzó kölcsönös monológ hosszú évszázadai után. A reformáció egyházainak ebben a vonatkozásban is komoly feladatuk újból és újból tanulmányozniok a reformáció folyamatát kiváltó, elmélyítő, majd többé-kevésbé megszakító — az egyházakon belül és kívül ható — erőket.

E számunkban több cikk is visszanyúl egyházaink távolabbi és közelebbi múltjába, segítségért jelen feladatainkhoz. Közülük külön is felhívjuk a figyelmet dr. *Kathona* Géza tanulmányára, amely — öt évi fáradságos kutatómunka gyümölcseként — a reformáció történetének egy, jelenleg megoldhatatlannak ítélt historiográfiai kérdésében nyújt a világi tudományosság számára is értékes eredményeket. A *Zwingliről*, *Kierkegaardról*, August *Franckéről* szóló megemlékezések éppúgy segítséget kívánnak adni mai szolgálatainkhoz, mint a hugenotta szoltár történetéhez most kiadott új dokumentum-gyűjteménynek a magyar gyülekezeti éneklést közvetlenül is érintő ismertetése.

## Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. VI. November—December, 1963. Nos. 11—12. A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

### CONTENTS

Dr. Emeric Kádár: *Problems Concerning Church and Oecumene at the Council in Rome.* — Emeric Jánossy: *The Church's Responsibility for the World at the Time of the Cold War.* — Dr. Coloman Tóth: *The Covenant and Its Crisis.* — Dr. Joseph Halasy Nagy: *Theology and Philosophy (From the Letters of Charles Pröhle D. D.)* — Dr. Elemér Kocsis: *A New Dispute on Baptism.* — Dr. Géza Katona: *Unitarianism in Baranya at the End of the 17<sup>th</sup> Century.* — George Szónyi: *Zwingli, the Patriot.* — Dr. Paul Sarkadi Nagy: *Kierkegaard Up To Date.* — Paul Francis Szalay Jr.: *God's Man for the Cause of Progress (In Memoriam A. H. Francke.* — Coloman Csomasz Tóth: *A New Collection of Documents to the History of the Huguenot Psalter.*

### WORLD REVIEW

Georges Casalis: „*The Church for the World*”  
Tibor Nagy: *The Montreal Conference of Faith and Order*  
Géza Boross: *Roman Catholic World Mission*

### HOME REVIEW

Ladislau Zay: *On Two Hungarian Films*  
Mary Varju—Ember: *Hungarian Domestic Embroidery (Béla Takács)*

### REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

„*Cristianismo Y Sociedad*” — *A South American Periodical (Charles Tóth)* — *Specimens from the 1963 Numbers of „Christianisme Social” (Dr. Alexander Béla Nagy)* — *Theodor Bovet: Ehekunde (Emeric Jánossy)* — *George Rónay: Evening Express (Alexander Szénási)* — *Ludwig Wächter: Gemeinschaft und Einzelner im Judentum (Alexander Szénási)* — *David Rubinowicz's Diary (Alexander Szénási)* — *Arthur Rich: Glaube in politischer Entscheidung (Emeric Jánossy)* — *Heinrich Böll: An Ireland Diary (Emeric Jánossy)* — *Hans Herlin: What Hast Thou Done, Cain? (John Csohány)* — *Stephen Ráth Vég: Human Stupidity (Peter Czanik)* — *Julius Fekete: The True Wife and the Bad Woman (John Csohány)* — *J. B. Pritchard: Archeology and the Old Testament (Peter Czanik)* — *Ludék Brož: Meeting Africa (Ladislau Kürti)*

### NOTES OF THE EDITOR

### Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 6. — November—Dezember, 1963. No. 11—12. Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

### INHALT

Dr. Emerich Kádár: *Die Fragen der Kirche und der Ökumene auf dem Konzil in Rom* — Emeric Jánossy: *Die Verantwortung der Kirche für die Welt in der Zeit des kalten Krieges* — Dr. Koloman Tóth: *Der Bund und seine Krise* — Dr. Josef Halasy Nagy: *Theologie und Philosophie (Aus Briefen von D. Dr. Karl Pröhle)* — Dr. Elemér Kocsis: *Eine neue Diskussion über die Taufe* — Dr. Géza Katona: *Der Unitarismus am Ende des XVII. Jahrhunderts in Baranya* — Georg Szónyi: *Zwingli, der Patriot* — Dr. Paul Sarkadi Nagy: *Der aktuelle Kierkegaard* — Paul Franz Szalay Jr.: *Der Mensch Gottes für die Sache des Fortschritts (Erinnerung an A. H. Francke)* — Koloman Csomasz Tóth: *Eine neue Dokumentensammlung zur Geschichte des Hugenotten-Psalters*

### WELTRUNDSCHAU

Georges Casalis: „*Die Kirche für die Welt*”  
Tibor Nagy: *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal*  
Géza Boross: *Die römisch-katholische Weltmission*

### HEIMATRUNDSCHAU

Ladislau Zay: *Über zwei ungarische Filme* — Maria Varju—Ember: *Hungarian Domestic Embroidery (Béla Takács)*

### BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

„*Cristianismo Y Sociedad*” — *Eine protestantische Zeitschrift aus Südamerika (Károly Tóth)* — *Auszüge aus dem laufenden Jahrgang der Zeitschrift „Christianisme Social” (Alexander Béla Nagy)* — *Theodor Bovet: Ehekunde (Emeric Jánossy)* — *Georg Rónay: Abendexpress (Alexander Szénási)* — *Ludwig Wächter: Gemeinschaft und Einzelner im Judentum (Alexander Szénási)* — *Tagebuch von David Rubinowicz (Alexander Szénási)* — *Arthur Rich: Glaube in politischer Entscheidung (Emeric Jánossy)* — *Heinrich Böll: Irländischer Tagebuch (Alexander Szénási)* — *Hans Herlin: Was hast du getan, Cain? (Johann Csohány)* — *Stefan Ráth Vég: Die menschliche Dummheit (Peter Czanik)* — *Julius Fekete: Die treue Frau und das schlechte Weib (Johann Csohány)* — *J. B. Pritchard: Die Archeologie und das Alte Testament (Peter Czanik)* — *Ludék Brož: Begegnung mit Afrika (Ladislau Kürti)*

### BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

Index: 26842