

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

Huszdik, jubiláris esztendőnk feladatairól (1)

DR. BEREZKY ALBERT:

Olvasónaplóm, 1965 (3)

D. DR. J. L. HROMÁDKA:

A párbeszéd küszöbén (II.) (8)

D. KÁDÁRIMRE:

A harmadik római ülésszak után (14)

BAJUSZ FERENC:

Melyik évben született Jézus? (20)

DR. KOCSIS ELEMÉR:

Albert Schweitzer 90 éves (27)

PUNGUR JÓZSEF:

Paul Tillich igehirdetése (31)

ZÁVORY ELEK:

Vendégségben Kiscsány-Oszróban Csikesz Sándornál (a szerkesztő
rövid jegyzetével) (39)

SZÉNÁSI SANDOR:

300 éve született az első magyar költő (44)

VILÁGSZEMLE

DR. KOCSIS ELEMÉR:

Az újabb vallástudományi irodalomból (47)

BENKŐ BARNA:

A Fazekas keze a világirodalomban (52)

HAZAI SZEMLE

ZAY LÁSZLÓ:

Kulturális krónika: Színházi esték (54)

SZÜCS ISTVÁN:

Eklézsia-etnográfia (57)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Koncsek László: Bibliai földeken (Simon János) (61)

G. C. Berkouwer: Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie
(Hatvani Lajos) (46)

Raoul Stephan: Histoire du Protestantisme Français
(Dr. Nagy Sándor Béla) (62)

J. Kuczinsky: Darstellung der Lage der Arbeiter in West-Deutschland
seit 1945 (Dr. Bucsay Mihály) (60)

Egyházi Levéltárosok Egyesülete (Dr. Kormos László) (63)

ÚJ FOLYAM / VIII

1965

1-2

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA

THEOLOGIAI SZEMLE

1965. január—február

Szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József, dr. Czeplédy István, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottyik Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társ szerkesztő), 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.
65.0385/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Fv.: Bolgár I.

A szerkesztő megjegyzései

Évnyitó számunk vezető cikkében szerkesztőségünk azokkal a sajátos feladatokkal foglalkozik, amelyek egyházainkra evangéliumi szolgálataik teljesítése közben az idén, hazánk felszabadulásának huszadik évfordulójával kapcsolatban várnak. Jézus Krisztus egyházai e földön a magyar népnek az egyházai; gyülekezeteik úgy tagjai az egyetemes keresztyénségnek, hogy egyúttal szerves, felelős részei a magyar nemzet közösségének, benne és vele hordozzák népünk örömeit és gondjait. A történelmi határkő ebben az esztendőben különösen kötelez bennünket a hálaadásra, és ebből fakadó szolgálataink elmélyült elemzésére. Folyóiratunk, mint a magyar evangéliumi keresztyénség ökumenikus teológiájának szerve, a jubiláris évben hangsúlyozottan is felelősnek érzi magát azért, hogy a nagy fordulat történelmi és társadalmi összefüggéseinek tudományos felmérésével segítséget adjon majd olvasóinknak, lelkipásztoroknak és a gyülekezeteknek szolgálataik lelkiismeretes elvégzéséhez.

További három évfordulóról is emlékezik ez a szám: Ereczky Albert Olvasónaplója élén foglalkozik Schweitzer Albert, a nagy keresztyén humanista kilencvenedik születésnapja világméretű megünneplésével; részletesebb életrajzát Kocsis Elemér közli. Valóban biztató és lelkesítő, hogy a feszültségekkel terhes világban társadalmi, világnézeti, faji, nemzeti, felekezeti különbség nélkül ünnepelte az emberiség azt a férfit, aki „az őserdők doktoraként” te tudta tenni oly sok és oly gazdag talentumának minden gyümölcsét Mestere „legkisebb atyafiainak” asztalára. (Hadd mondjam el itt, hogy az ősszel az első éves teológusoknak első ökumenika órájukon írásban, névtelenül kellett válaszolniuk néhány tájékozódó kérdésre, köztük arra, hogy kit tartanak a világ ma élő legnagyobb emberének. Egy híján valamennyien Schweitzer Albertre

„szavaztak”, zömében azzal az indoklással, hogy az ő élete a leghívebb bizonyágtétel Krisztus evangéliumáról.)

Egy másik megemlékezésünk Csikesz Sándorról, az egyik legnagyobb hatású debreceni teológiai professzorról szól, halálának huszonötödik évfordulóján. Robosztus egyénisége tanítványain keresztül ma is elevenen hat; alig volt professzor, akinek hatása olyan mély nyomokat hagyott volna diákjainak gondolkodásában és magatartásában, mint az övé. Az egykori Theológiai Szemle is az ő kezdeményezése; amikor tízéves szünetelés után 1958-ban újból megindult, Ökumenikus Tanácsunk égisze alatt, ismét közös protestáns folyóiratként jelent meg, ebben a tekintetben is Csikesz Sándor alapításához térve vissza. Egyik régi munkatársa, Závory Elek ízes elbeszélése szemléletesen idézi vissza a nagy tanár életének néhány jellemző epizódját.

Más új cikkirókkal is találkozik az olvasó ebben a számunkban; az idén fokozott mértékben szeretnénk teljesíteni azt a feladatunkat, hogy folyóiratunkban a széles protestáns mező fémjelzett írástudó emberei között az ifjú lelkész nemzedék tehetséges tagjai is szóhoz juthassanak. Örömmel számolhatunk be arról is, hogy terebélyesedő olvasó táborunkban a nagyobb és kisebb protestáns felekezetek lelkipásztorai mellett növekszik a katolikus előfizetők száma, és egyre több az olyan olvasónk is, aki nem belülről, hanem kívülről érdeklődik a teológia mai problémái iránt, nyilván mert érettnek — vagy legalábbis beérőnek — tartja az időt a becsületes párbeszéd megindulására a hívő és a nemhívő humanisták között. Olvasóink körének ez a tágulása is sürgeti, hogy régi programunk egyik kitűzött célját — írógárdánk kiszélesedését — igyekezzünk tőlünk telhetőleg meggyorsítani.

Huszadik, jubiláris esztendőnk feladatairól

Városainkban, falvainkban kelettől nyugatig, felszabadulásunk időrendjében javában folynak a jubiláris ünnepek. A különböző szintű, országos és helyi államhatalmi, államigazgatási szervezetekben, társadalmi szervezetekben mindenütt ott vannak egyházaink lelkési és világi képviselői is, akik együtt dolgoznak és most együtt ünnepelnek a gyülekezeteinken kívül álló polgártársainkkal. Húsz éve, hogy a szovjet hadsereg az utolsó, még visszavonulásuk közben is hazafiakat akasztó, utakat, hidakat, templomokat robbantó, dúló és fosztogató német „szövetségeseket” kiúzta hazánk területéről. Húsz éve, hogy nálunk is létrejöttek egy gyökeres társadalmi fordulat előfeltételei, és népünk végre megtehette honját a majdnem végképp elpusztított hazában. Húsz éve, hogy a fizikai, erkölcsi és szellemi romok eltakarítása és az újjáépítés műve megindulhatott. Húsz esztendő már a történelem hétmérföldes lépései számára is számottevő távolság; helyesnek látszik, hogy a jubiláris emelkedőn mi is megálljunk egy lélegzétvételre, visszapillantsunk a megtett útra és — valóságos vagy nemvallásos hitünk reflektorának fényében — előre tekintünk az előttünk álló ismeretlen, de mindenképpen közös útszakaszra.

Nem gondoljuk, hogy a megemlékezést, számvetést és vállalást „elintézhettük” egy-egy ünneppel, nyilatkozattal, vezércikkkel. Sokkal komolyabb és fontosabb határhöz érkeztünk. Ez az esztendő különösen alkalmas arra, hogy menetközben, munka közben az eddiginél alaposabban tisztázzuk a húsz év előtti fordulat jelentőségét a magyar nép és benne egyházaink életében. Erre annál nagyobb szükség van, mert — nem először szólunk róla — a technikai forradalom sodrában ifjúságunk jelentős részében aránytalanul megkevesbedett a történelmi érdeklődés, csökkent a történelmi tudat heve és szenvedélye. Aki egyáltalán nem, vagy még nem érett fővel élte át a két világháború előzményeit és eseményeit, és a felszabadulás előtt nem járta végig a személyes, a családi és a nemzeti lét vagy nemlét határán húzó „szédítő meredély peremét” (*Vajda János*), annak a számára kétszeresen fontos a hiteles tudósítás: honnan és hogyan jutottunk fel a mostani kilátóra. Ami bennünket illet, azon leszünk, hogy az idén több cikkben is — lehetőleg az akkori események részestársai és tanúi révén — elemezzük a népünk és egyházunk számára oly döntő idők mozgató erőit, az ifjúság, a kortársak, de a múltat szervesen, az évgyűrűt magában hordozó fa módjára őriző jövő számára is.

Honnan és hogyan jutottunk fel? — ezt a kérdést annál inkább jó lesz szem előtt tartanunk, mert nemrég bizony még szokás volt inkább a vágyálmaink irreális mércéivel bibelődni és azt ígérgetni a fiataloknak, hogy — ott legyek,

ahol akarok — szoros határidőre általában utolérjük, sőt túlhaladjuk a versenyben a leggazdagabb és legfejlettebb országokat is. Holott ha inkább arról számoltunk volna be nekik hitelesen: milyen reménytelen alapállásról indultunk mi el, milyen szegény, elnyomott, kifosztott volt a mi népünk annyi évszázad óta és különösen a két világháború korszakában; milyen mélypontra juttatták hazaáruló urai a hitleri világhatalmi tervekbe való belekényszerítésével; hogyan lett életbenmaradásunk és nemzeti újjászületésünk eszköze legyőzőnk, a Szovjetunió, akkor mutathattuk volna be a mai ifjú nemzedéknek napnál világosabban és továbbbi erőfeszítésekre lelkesítő büszkeséggel az újjáépítés páratlan eredményeit. Egyházi vonatkozásban például a „Rombadöntött és felépített templomaink 1944—1950” című, a felszabadulás ötödik évfordulójára készült és éppen hevenyészett mivoltában oly megható füzetke kicsoda meggyőző bizonyossága az „aggeusi lelkületnek”, amellyel a nagy nemzeti összefogás néhány év alatt sok száz elpusztított templomot — és szétvert, szétprédikált gyülekezetet — rendbehozott, hívők és nemhívők együttes munkájával — helyenként még szovjet katonai segítséggel is — és „sokszor a lakóházak újjáépítését is megelőzve”. Bizony a Szent Lélek megújító, meleg tavaszi zápora bőségesen hullott azokban az években a magyar földre — s a társadalmi és az egyházi megújulás olyan kölcsönhatásban indult meg, amelynek titkához csak sarut leoldva, térden lehet közelítenünk. És ez a kölcsönhatás azóta is, ma is eleven erő; valami torz, fonák módon még az ellenforradalmi lázálom hónapjaiban sem szűnt meg érvényesülni.

Kölcsönhatásról beszélünk, és úgy illik, hogy ennek egyik oldaláért — a *Victor János* leleményes, maradandó fogalmazása szerint: „a kívülről befelé munkálkodó kegyelem” ajándékaiért — most valóban ünneplő lélekkel mondjunk köszönetet Istennek és az ő tudatos és nem tudatos munkatársainak. Hogy hazai egyházainknak általában nem kell pironkodniok hasonlíthatatlanul gazdagabb országok testvéregyházai előtt sem, — hogy teológiai munkánkat, meg ökumenikus munkánkat is nemegyszer példaként állították sokkal nagyobb, eszközökben szinte korlátlanul tehető egyházak elé is — hogy számos gyülekezetünk nevét tisztelettel emlegetik a bennük vendégként megfordult külföldi atyafiak —, mindebben Isten megtartó munkáján belül jelentősen érvényesült az egyházainkat folyamatos forradalmi megújulásban körülvevő szocialista társadalmi környezet perzsdító, elevenítő hatása, és különösen az utolsó években meredeken emelkedő nemzetközi tekintélye és jóhíre. Az anyagi segítség, amelyben a jellegzetesen átmeneti korszak nehézségei között az egyházak munkáját meg-

könnyítette a magyar nép állama, a dolgozó tömegek tiszta, becsületes pénze volt, amelyet nyugodt lélekkel lehetett és lehet elfogadni és megköszönni, mert nem volt semmi megkötöző vagy megalázó feltétele. Eppen mert kölcsönösen igen fontosnak tartottuk az egyház és a világ demarkációs vonalának éles meghúzását, tudtuk általában elkerülni a határsértések kísértéseit vagy aránylag elég gyorsan kiigazítani az elkövetett hibákat.

A kölcsönhatás másik oldaláról — arról, amit mi adhattunk népünknek — illik sokkal szerényebben szólnunk; örvendezzünk annak, hogy lényegében pozitíven értékelik ezt az arra hivatottak. Bizonyos, hogy ebben a vonatkozásban — mind a könyörgésben (1 Tim 2:1), mind a hasznos cselekedetekben — sok a tartozásunk és sok a folyamatos tennivalónk.

Az ideai esztendő különösképpen olyan feladatokat ró egész népünkre, amelyeknek jó megoldásához a nemzeti összefogás jelentős fokozására van szükség. Az ideai népgazdasági terv jellemző vonása az, hogy a mennyiségi emelkedés ütemét mérsékelve, a minőségi követelmények fokozására teszi a hangsúlyt. Átfogó intézkedéseket irányoz elő, hogy hazai és külföldi fogyasztásra egyaránt azt és csak azt termeljék, amire szükség van, és pedig nemzetközi színvonalon, kifogástalan minőségben, az eddiginél gazdaságosabban, tehát nem a ráfordított anyag és munkaerő fokozásával, hanem gondos takarékoskossággal, jobb szervezéssel, a tőlünk telhető legjobb technikával, a munkaidő lelkiismeretesebb felhasználásával, egy szóval becsületesebben, termelékenyebben. Világos, hogy a gazdasági célkitűzések mindezekben szorosan összefonódnak magas etikai követelményekkel. Húsz éve, az újjáépítés nagy művében nem annyira az „anyagi ösztönzők”, prémiumok stb. indították egész népünket hősiessé alkotó munkára, mint inkább a hazaszeretet, közösségi öntudat, olyan hit a jövőben, amely heroikus tevékenységre kötelez. Ma pedig egy szebb, igazabb, emberibb társadalom: a szocializmus teljes felépítéséről van szó. Arról van szó, hogy ezért a rendért fegyelmetebben, öntudatosabban, pontosabban dolgozzunk a közönsben úgy, mint a magunkéban; féltsük és óvjuk a társadalom tulajdonát úgy, mint a magunkét, könnyelmű és szándékos kártételektől egyaránt. A hívők gyülekezeteire, a keresztyén lelkipásztorra és egyháztagra ezek a feladatok a példamutató tanítás fokozott feladatait róják. Komolyabban kell vennünk a bennünk és körülöttünk kísértő bűnök elleni küzdelmet, elszánt harcot nemcsak a társadalmi vagyon durva herdálása, hanem a bürokratizmus, a felelőtlen munkaerő és munkaidő fecsérlés, a lógás, a közlekedési kártételek ellen éppúgy, mint általában a huliganizmus, az alkoholizmus; felelőtlen összeházasodás és elválás, könnyelmű magzatelhajtás és a többi egyéni és tömeg bűnök ellen, melyek hitbéli meggyőződésünk szerint sem szűnnek meg automatikusan a társadalmi rendszer gyökeres megújulásával, hanem megkövetelik a naponként megújuló konkrét, szívós küzdelmet az egyéni, családi és társadalmi méreteken „újratermelő” bűn ellen.

Nemzetközi vonatkozásban is nagy feladatok várnak reánk. Hálásan mondhatjuk el, hogy a népek békés együttélésének eszméje — hazánk külpolitikájának központi célja — világszerte tért nyer. de megcsaljánk magunkat, ha nem figyelünk fel a sokfelé ma is parázsló s helyenként és időközönként mesterségesen felszított tűzfészkekre, gyarmati háborúkra, változatlanul fokozódó

fegyverkezésre, a háborús érdekeltségek egyre leplezetlenebb bűncselekményeire, a leszerelési tárgyalások elhúzására, növekvő atomhatalmi igényekre, valamint arra a kiáltó tényre, hogy minden másodpercben ma is éhenhal egy ember az ún. fejletlen országokban, miközben évente 120 milliárd dollárt emészt fel a fegyverkezés. A háborús veszély tehát továbbra is éber figyelemre és szüntelenül megújuló békemunkára kötelez minden, az emberi életet tisztelő hazafit és kétszere sen kötelezi a keresztyéneket. Egyháztörténelmi esemény, hogy a prágai keresztyén béke-világmozgalomban látható módon testet öltött a hívő emberek, közösségek, egyházak, felekezetek, békevágya, szolgálatkészsége. E mozgalom egyre inkább világmozgalommá szélesedik és mélyül a nyugati egyházakban is; a mozgalomhoz való viszony hovatovább próbaköve lesz annak, hogy valaki őszintén vagy csak képmutatásból veszi-e ajkára a béke szép szavát. Nagy öröm, hogy a mi hazai gyülekezeteink szeretik és megbecsülik, anyagilag is jelentősen támogatják ezt a jó munkát; rajtunk áll, hogy azokat is megnyerjük hozzá, akik tudatlanságból vagy közönyösségből még bizonytalankodnak a részvételben.

All ez a római katolikus atyafiakra is, akikkel éppen a békéért való küzdelemben találkozhatunk meg elsősorban a testvéri ökumenikus kapcsolatot. Örülünk, hogy közülük egyesekkel a béke-világmozgalom megindulása óta együttműködhetünk és megfigyelő delegációjuk a múlt nyáron már a II. Keresztyén Béke-Világgyűlésen is alkotó módon résztvehetett. Ugyanakkor sajnáljuk, hogy maga Róma még nem szánta rá magát a keresztyén békemunka egyértelmű támogatására; nem szüntette meg azokat az elvi és gyakorlati hátrátételeket sem, amelyekkel éppen a legkövetkezősebb békeharcosokat sújtja. A II. Vatikáni Zsinat harmadik ülészakájának riasztó eseményei egyfelől, az itthoni reverzális-szedés, újraesketés, a vegyes házasságkötések alkalmainak fokozódó agresszív kihasználása a lélekalhálásra — bennünket továbbra is éber óvatosságra köteleznek a „római katolikus ökumenizmus” értékelésében. Népi-nemzeti egységünk elképzelhetetlen a különböző egyházak, köztük a római katolikus egyházhoz fűződő kapcsolataink megjavítása nélkül; ennek útja azonban egymás kölcsönös tisztelétén és a jó emberi ügyekben való őszinte együttműködésén át vezet.

Végzetesen tévednek azok a — külföldi vagy itthoni — atyafiak, akik ezt az együttműködést a rossz emlékű „keresztyény front” szellemében szeretnék elképzelni. Való igaz, hogy a hit embereiként és egyházaiként komoly vitában kell állanunk mindazokkal, akik Istenben, a Jézus Krisztus atyjában nem hisznek, mind a családjainkban, mind a társadalomban. E vita módszere azonban az őszinte, szeretettel folytatott párbeszéd lehet csupán. Nagyon világossá kell tennünk, hogy evangéliumi hitünk semmilyen engedményt nem tehet az ateizmusnak, alapvető módon szembenáll vele, ugyanakkor fenntartás nélkül, örömmel működik együtt a kommunistákkal mind a béke megoltalmazásában, mind a szocialista társadalom felépítésében. Ez egész népünk, hívők és nemhívők közös érdeke és ügye. Eppen ezért teljes elszántsággal elutasítjuk az antikommunizmus kísértéseit, akár nyíltan hitetlen, akár álcázott, vallásos formájában jelentkezik. Ez utóbbival nemcsak a római, hanem egyes evangéliumi egyházak részéről is megújra

kísérleteznek, jól kihasználva a békés egymás mellett élés adta fokozott lehetőségeket is.

Ezeket a feladatokat egyházaink csak akkor végezhetik sikerrel, ha munkájuk az egészséges, tevékeny, áldozatkész gyülekezetek lelkes életére épül. Vezető testületeinkben olyan szellemben kell dolgoznunk, hogy minden szinten kibontakozhassék minden alkotó erő, megtalálja megfelelő helyét mindenki, aki kész segíteni a közösség nagy összefogásában. Lelkipásztoraink persze elsősorban a saját gyülekezeteikben vizsgáznak. És bizony vannak — nem is elenyésző számban — erőtlenségre, fáradt, hitükben megfogyatkozott gyülekezeteink is; de vajon e gyülekezetek templomán vagy inkább a paróchiáján nem leng-e állandóan ott a láthatatlan gyászlobogó? Különösen szembetűnő ez ott, ahol — a nyugati ekkleziasztyikában „Ein-Mann System” néven sokat emlegetett — egyember rendszerének csodájával szemben ugyanazon

a vidéken, talán éppen a szomszéd községben virágzó, eleven gyülekezet tesz bizonyosságot az ő megtartó Uráról. Mert az egyházra, a gyülekezetre is áll, hogy aki a maga életét akarja minden módon megtartani, az elveszti azt, és aki a maga életét mások, a többiek szolgálatára odaáldozza, az örök életre megtalálja azt. Ehhez persze a hit bátorsága szükséges. Az a gyülekezet fog virulni, amelynek fő gondja nem önmaga, hanem az egyetemes embervilág életben maradása és ebben a haza, a község, a család odaadó szolgálata. E szolgálat közben izmosodik, erősödik a gyülekezet, megtapasztalva, hogy mindezekben az a Jézus Krisztus van vele „minden napon”, akitől minden telik, mert „néki adatott minden hatalom égen és földön”. Legyen ez az ünnepi esztendő Istentől kapott alkalom annak a jézusi bizonyágtételnek a merész kipróbálására is a lelkipásztorok, a gyülekezetek számára, hogy „jobb adni, mint kapni”.

OLVASÓNAPLÓM, 1965

Schweitzer Albert ünneplése

Az a rendkívüli látvány tárul az ember szemé elé, hogy az egész világ minden részén a legkülönbözőbb világnézetű, színű, nyelvű és vallású emberek egyöntetűen tiszteletet adnak a lambarénei orvos-misszionáriusnak, Schweitzer Albertnek, kilencvenedik születésnapján. Szinte nincs újság, akár napilap, akár heti vagy havi folyóirat, amely ne cikkezne erről az érdekes és tiszteletet parancsoló öregről, aki ma is, több mint 50 évi küzdelmének színterén áll helyt azokért az eszményekért, amikre ifjúkorában föltette életét. Kár lenne megpróbálni áttekintést adni most újra a róla szóló megemlékezésekről, csak éppen érintően említsünk meg néhányat. (Hiszen nemrégben a Theologiai Szemlében egy Olvasónaplóban elég részletesen írtam róla, Gerald Götting nála tett látogatásával kapcsolatban, Götting szép könyve alapján.*

A Stimme der Gemeinde január 1-i száma is vezető helyen köszönti Schweitzer Albertet. Elmondja, hogy milyen benyomást tett rá ifjú korában az a relief kép, amelyet egy négerről látott és amely már akkor a megkínzott teremtmény arcát véste bele — örökre. Amikor később Strassburgban tanult, az egyenlítői országokban folyó missziói munkáról hallott megragadó előadásokat és újra kihallotta ebből a fekete testvér igazságtalan szenvedését, panaszszavát. Aztán jött egy harmadik, egy asszony Lambarénéből, aki a misszió felelősségéről szólt. Ekkor már Schweitzer Albertben megfogalmazódott a döntés: itt erőszak történik az élettel szemben, itt segíteni kell. Azonban ez a „segíteni kell” nála nem maradt absztrakt igazság, hanem rögtön így öltött formát: neked kell.

Egy afrikai útról készült újabb feljegyzésben van egy friss fejezet Lambarénééről. 1964 januárjában egy afrikai körúton levő társaságból ment oda Christoph Staeven. Naplójában leírja, hogy érke-

zett meg a kis lambarénei repülőtérré, onnan hogyan ment csónakon a kórház-faluhoz. Mert ez a kórház nem európai vagy amerikai-szerű, hanem Afrika-szerű kórház, a páciensek családjukkal együtt jönnek ide s a család ott él a beteg ágya körül, ott főznek, az Ogoveban mosnak; aki bír a hozzátartozók közül, segít a kórházban és kap érte élelmiszert. Sok bírálat érte Schweitzert az ő különös kórházáért. De aki ezt bírálja, nyilván fogalma sincs Afrikáról és nem tudja megérteni az afrikai embert. Nem szabad őt gyökértelenné tenni egy rá nézve teljesen idegen környezetben, így például még villanyvilágítás sincs, hanem petróleum lámpák, hogy a szegény beteg ne érezze magát kiszakítva megszokott világából. A kórház emellett orvosi szempontból rendkívül jól fel van szerelve és az orvosilag szükséges sterilításra szigorú szemek vigyáznak. A mű és gazdája nem törődik az ilyen kritikákkal. Évenként legalább 6000 beteg fordul meg a kórházban és külön van a leprakórház, elkülönített faluban. A látogató leírja, milyen csodálatos volt látni minden nap, ahogyan a kissé hajlotthatú *grand docteur* megy sorba a barakkokhoz és végzi munkatársával együtt a nehéz munkát. Neki ez talán nem is nehéz. De van valami, amit ő is nehézményezni szokott. Túl sok a turista. Ezek az emberek lépten-nyomon nyomják és újra nyomják a gombot, hogy a nagy öreget fényképezzék, aztán melléállnak és újra fényképezik, amíg csak ennek a tiszteletre méltó embernek az arca kemény és barátságtalan lesz. Azt mondta egyszer egy barátjának: Jöjj már és nézd, mit csinálnak, mit kell nekem átélnem. Gondolod, hogy kellemes? — És hozzátette: „Azért kibírjuk.” Több mint 50 évi munka a trópusokon és sok esztendei sóhajtozás a dicséretetek terhe alatt — íme ilyen ember ez.

Eddig a beszámoló.

A karácsony titka Niemöllernél

Úgy tűnt föl nekem, amikor elkezdtem olvasni a Niemöller karácsonyi prédikációját (Stimme, 24/1964), hogy nála szokatlan módon, a mi mai életünkől elvonatkoztatott himnuszt ad elő. Hiszen

* Részletesebb életrajzát e szám más helyén közöljük. (Szerk.)

valóban a karácsonyhoz illik, sőt egyedül ez illik, a himnusz, ahogy az 1 Timótheus 3:16 megörökítette, mint az őskeresztyénség Krisztus-himnuszát. A beszéd valóban hangsúlyozza is, hogy ezen az ünnepen minden más kérdést és gondolatot, ami a szívünkben van, tegyünk félre és most ne keressünk mást, csak egyedül Isten áldott jótéteményének azt a magasztalását, ami illik minden helyen és minden időben a testet öltött Ige ünnepén. Angyalok énekét halljuk és a keresztyén gyülekezet arra mond válaszul himnuszt annak, aki megjelent testben. Azután kiderül, hogy az ilyen komoly elmélyedés az Igében a legmaibb, a legmodernebb és igazi szükségéinkre a legmélyebben felel. Hiszen annak a Jézusnak zeng dicséretet a gyülekezet, akit Urának ismert meg és aki testben jött hozzánk, hogy mentő kezét minden emberhez kinyújtsa és ne legyen senki, a legmélyebb mélységben sem, aki azt mondhatná: ide hozzám már nem ér le az ő keze. Azt az Istent, aki nagy és hatalmas és akinek nyomait természetben és történelemben, teremtésben és világalakulásban megsejtjük, azt az Istent esetleg úgy láthatjuk, hogy tehet velünk, amit akar, csak éppen nem tud minket megszabadítani. Ő csak a sors és én — vagyok és maradok az, aki vagyok, jóban vagy rosszban. Nincs, aki segítsen rajtam. De íme az ember Jézus Krisztusban Isten olyan közel jött hozzánk, hogy benne az Atya szerelme ér a szívünkhöz és fakaszt benne hálaéneket. A hálaének azonban, amit a jászolbölcsőnél a gyülekezet énekel, nem korlátozódik egy szűk, vagy önző körre. Hiszen tudja, hogy az ő Urának „adatott minden hatalom mennyen és földön”.

Tudja, hogy az ő Ura igazi és valódi ura az egész világnak, az egész teremtettségnek. Hiszen a himnuszban az „angyalok” nyilván azokat a hatalmakat jelentik, amiket általában az Írás mond, hogy a mostani világkorszakban, az Isten országa teljes és végső győzelméig uralkodnak, de ugyanakkor ezek a hatalmak ismerik korlátaikat és tudják, hogy van fölöttük Úr.

Ezt tudni nagyon vigasztaló és mélyen összefügg azzal az ígérettel, hogy „a pokol kapui sem vesznek diadalt” Jézus Krisztus gyülekezetén. Az az őskeresztyénség, amelynek a himnuszát Pál idézte, jelentéktelen kisebbségnek tűnt föl egy nagy pogány tengerben és meglelt volna minden oka emberi számítás szerint arra, hogy féljen. És mégis, nincs helye a félelemnek, hanem minden aggódásnak el kell tűnni és magasztalni kell azt, aki Úr és Úr marad.

Minden szolgálatnak és szenvedésnek, szeretetnek és áldozatnak megvan az eredménye: „hittek benne a világon” és ha ebből a hitből alig látszik valami, a gyülekezet mégis hiszi, tudja, s ezért vidám és bizonyosságban él az Ő uralma alatt.

A gyakorlati észjárású és az embert mindig konkrét helyzetével együtt szemlélő igehirdető nem is tud másképp prédikálni, csak mindig időszzerűen. Nem szabad időszzerűsége törekedni, hanem meg kell engedni az Igének, hogy elhatalmasodjék rajtunk és igehirdetésünkön át a gyülekezetben, a mai emberen, amelynek ugyanaz az Ura, akár az egyházon belül, akár azon kívül él is. Az Ige él és él, az élő Isten eleven szava szól benne az emberhez.

A karácsonyi igehirdetés után, ha akarja valaki, meglepetés lehet az a konkrét és merész állásfoglalás, amely a Stimme januári első számában van.

„A politika feladatai 1965-ben.” „Ahogy az 1964-es év véget ért és beléptünk az új évbe, elérkezett a 20. évforduló. A fegyverletétel és a teljes megadás évfordulója természetszerűen azt a kérdést veti föl, vajon merre visz a német nép útja és az egész embervilág útja — továbbá milyen tekintetben lehet a fejlődést és a jövődőt befolyásolni a mi munkánkkal?” Ezzel kezdi Niemöller azt a mélyreható elemzést, amelyben nemcsak a német népek, hanem tényleg az egész emberiségnek döntő felelősségét tárja föl az előttünk álló időre. Hiszen egyetlen gondolkozó ember előtt se lehet kétséges, hogy ma már nem lehet nép, amely sorsát egyedül és másokra való tekintet nélkül készíthetné elő, tehát — amint mondja — a mi népünk jövőjét is csak, mint az emberiség jövőjének egy részét lehet látni. Ezért minden nemzeti-politikai megfontolás lényegéhez tartozik, hogy először a külpolitikai szempontoknak van döntő jelentősége, mert minden kívánságot és reménységet először és utoljára ahhoz kell mérni, hogy más embercsoportok életérdekeit nem sérti-e esetleg olyan mértékben, hogy végül egyenesen veszélyezteti a békés együttélést. Gondviselészerű, hogy ma a hatalmon levő államok vezetői valamennyien egyetérteneek abban, hogy az atomfegyverekkel fölrüházott hatalmak között a háborús megoldás lehetetlenné vált. A háború most már az egész emberiség számára gyilkossággal és öngyilkossággal végződne.

Ha ezt szem előtt tartjuk — írja —, akkor minden politikának az alapja az az elv, hogy el kell kerülni a háborút, de különösen ennek kell a Német Szövetségi Köztársaság alapelveinek lennie, hiszen arról van szó, hogy „a mi népünk a háború kitörése után két óra múlva megszűnik létezni”. Ilyen körülmények között megdöbbentő, hogy nemcsak a hitelképes és becsületes békepolitika hiányzik, hanem az ellenkezője uralkodik mindenütt. „A német segély az úgynevezett fejlődő államok számára nem áll egyébből, mint hadianyagok és idegenlegionáriusok szállításából. Nem csoda, ha nincs ma nép, sőt talán nincs olyan kormány az egész világon, amely Nyugat-Németország béke-szándékában hinne.” Ezért két év óta azt látja Niemöller, hogy senki nem óhajt már Nyugat-Németország szövetségese lenni. „Sajnos, az egyetlen állam, amely az általános ellenszenv tekintetében versenyezhet velünk, a Délafrikai Unió. A náci bűnösök iszonyú vétkének az elavulására való szándék mélyíti a szakadékot. Az eredmény: a nyugatnémet állam izoláltsága, amelyre nézve semmiféle magas állami látogatások meg nem csalszhatnak minket. Az első világháború előtt hasonló, magunk bűneiből következő izoláltságban éltünk, amit aztán úgy tüntettek föl a nép előtt, mint mások szervezett bekerítési politikáját, pedig legelsőrendű feladatunk lenne a világ népeit és mindenekelőtt európai szomszédainkat meggyőzni arról, hogy mi — éppen mi! — békét akarunk és semmit se csinálunk, ami a világ szorongatott

helyzetét tovább élesítené és a népünk nagy bünszámláját, akár elismerjük, akár nem, tovább szaporítaná.”

Az 50 év után Niemöller rátér a 20 évre, ami mögöttünk van a második világháború után. „Az a nemzedék — fejtegeti —, amely valósággal és közös felelősséggel átélte és átszenvedte, lassan kiöregszik és elveszti döntő befolyását. Vajon az új nemzedék számára milyen örökséget hagyunk? Két évtized múlva nincs béke, nincs békeszerződés és két német állam áll egymással szemben elenséges fronton. Ha már valóságos háború nincs, mert az öngyilkosság volna, csinálnak „hidegháborút”. S erre a hidegháborúra a két német állam kérdése látszik legalkalmasabbnak. Ha mindenki más megegyezne, itt igyekeznek a politika kifejezni az engesztelhetetlenséget. A benyomás mindenfelé a világon az, hogy ha az egész emberiség békét akarna is, van egy kivétel: a németek, a nemzetközi enyhülés útjában főképpen németek állnak. Hitler ugyan halott, azonban ez semmit nem változtat rajtunk. A világon általában mindenki meg van győződve, hogy nem a német nép volt Hitler áldozata, hanem sokkal inkább Hitler volt a német szellem gyermeke.”

Alig hiszem, hogy ilyen kegyetlen keménységgel kimondhatná ezt más a hitelképesség gyötrelmes őszinteségével, csak aki a koncentrációs táborban „a Führer személyes foglya” volt, aki akkor is, most is szembe tud fordulni az árral és ijesztő módon őszinte tud lenni. Cikkében még folytatja ezt a leleplező őszinteséget. Elmondja, hogy az a szellem, mely Hitlert létrehozta, tud produkálni ilyen gyermekeket és már hozzá is fogott ehhez. A nem-német világ közvéleménye ma ez és ezt illusztrálja Niemöller, elmondván egy három évvel ezelőtti beszélgetését egy ázsiai politikussal. Megkérdezte őt, hogy vajon neki is félelmes gondja-e egy harmadik világháború? Az illető így válaszolt: Nekünk, indiaiaknak, más problémáink vannak, mi egy harmadik világháborút nem tudnánk megakadályozni. De ha az atomháború kitörne, akkor legelőször a németországi támaszpontokra hullanának a bombák és néhány óra múlva Németország és a német nép már csak volt. Akkor a hadviselők talán és remélhetőleg befejeznék a háborút, amíg lehetséges. „Íme — mondja Niemöller — ez az indiai realisabban és értelmesebben gondolkozott, mint a mi úgynevezett politikai és katonai szakembereink, akik egyebet se tudnak, mint a mi német népünk számára ezt a bizonyos kilátást előkészíteni, hogy ő legyen az első és teljes áldozata egy következő háborúnak. Ezért a célért nem volna szükséges minden évben néhány tucat milliárd pénzt elpazarolni, amely nem menthet meg egyetlen német embert sem. Ezt a pénzt helyesebb volna a békéért való munkára fordítani, amíg nem késő.”

A kilátásokat egy ilyen józan és békeszerető nyugatnémet külpolitikára Niemöller igen csekélynek látja, hiszen nincs a nagy pártok által művelt politikával szemben semmiféle ellenzék. „A nyugatnémetországi helyzetet »demokráciának« nevezik, de a néven túl semmi köze ehhez. A nép négyévenként választ pártot, s a pártok abban régóta egyetértenek, hogy a népnek aztán semmi más köze nincs a saját sorsához, ha egyszer leadta a szavazatát. A pártok nem a lakosság vagy a társadalom egyes csoportjai képviselétéért vannak, hanem egyszerű önérdékklubok, ahol többé nincs másról szó, csak arról, hogy kié a hatalom. Hogy

ezt a hatalmat mire használják, nem tartozik senkire, ha egyszer a többség megvan a kormányzásához. Ez a párturalom alapjában összetörte a demokráciát s lett belőle panem et circenses, tehát appellálás a nép primitív ösztöneire, a jóléti államra és egyebekre, ahol a jövőt kérdezni nem szabad. A pártok mesterien értettek hozzá, hogy a valóságos problémákat elfedjék és egy választási harcban sohasem a valódi politikai kérdések kerülnek, a választók elé. Senki se kérdi tőlük, hogy háborút vagy békét, fegyverkezést vagy leszerelést, halált vagy életet akarnak-e? Ilyenekre a választók »ostobájk«. Nekik elég a szavazócédulát leadni, aztán folyamatosan fizetni az adót, a pártok pedig majd döntenek és a nép fizethet a döntésért az életével. Egyik választástól a másikig a népnek hallgatni kell. Aki beszél, megtanítják hallgatni. Van rá eszköz bőven.”

„Végül, ha ez így nem elég, jön a szükségállapot-törvény. A pártok klubja közös érdekét keresztül viszi, ha szükséges, még úgy is, hogy »nagy koalíciót« csinál és osztozik a hatalmon testvériesen. Ilyen rendszer mellett a demokrácia korrupcióba fullad s a korrupció csak diktatúrában fejlődhet be. És akkor Hitler egy kis árva gyerek, ahhoz hasonlítva, ami majd jön.”

Az Evangélikus Egyház Németországban egyszer, legszebb napjaiban kimondta a „Stuttgarti Bünyvallást”. „Most a keresztyénnek nevezett, de teljességgel keresztyénietlen öngazolást folytató állammal szemben, amelyben élünk, mi keresztyének csak óvhatunk mindenkit, hogy újra belénk ne beszéljék azt, amiről tudjuk, hogy a keresztyénséghez semmi, de semmi köze nincs, mint ahogy valamikor az ún. pozitív keresztyénség volt a talaj, amelyen az antikrisztusi náci párt uralkodott.” A pártokról kifejti Niemöller, hogy felőrölték, az utolsó maradványait is a demokratikus jogoknak, nincs már valódi különbség az ottani szociáldemokrata párt és a Keresztyén Demokrata Unió között. Végkövetkeztetése: „a jelen pillanatban nem lehet mást tennünk, mint részt venni minél teljesebb számmal a választáson és érvénytelen szavazatokkal mutatni meg belföldnek és külföldnek, hogy békét akarunk és e tekintetben a ma választható pártok között egyikben sem bízunk. Lehet, hogy ezáltal más európai államokban világossá lesz, hogy van egy része a nyugatnémet államnak, amely nem akar háborút és elutasít minden ilyen szándékú politikát. Ezzel a bizonyosságtéttel tartozunk az embervilágnak és Isten tudja csak, hogy egy ilyen komoly állásfoglalást Ő mire használhat föl.”

Eddig tartott Niemöller cikkének kivonatolása. Hozzá kell még tennem valamit. Most jelent meg „Eine Welt oder keine Welt” címen egy beszédgyűjteménye 1961—63 közötti időből. Mekkora utat tett meg a császárhú lelkészcsalád gyermeke az ortodox keresztyénségtől és monarchista gondolkodástól, ahol ez volt a dogma: „A jó keresztyén jó katona is!” Ő maga egy televízió-beszédben válaszol ellenfeleinek is, akik őt önelégültséggel és önteltséggel vádolják. „Szüntelenül vizsgálni fogom magamat, vajon tényleg ez vagyok-e. Egészben véve jó lelkiismerettel mondhatom, semmiesetre sem vagyok valami öntelt és büszke ember. Hanem mindig szívesen vallom, hogy az élet csak addig emberi élet, amíg kész tanulni.” Tudjuk, hogy első politikai döntése akkor történt, amikor a III. Birodalomban a zsidók tervszerű irtására a koncentrációs táborok és egyebek megkezdődtek. Ott

kezdett Niemöller azzá nőni, amivé most szemünk előtt nőtt, s ami nekünk olyan drágává teszi őt. Nem a hős, hanem az ember, a keresztény, aki Urának újra meg újra hűséggel akar engedelmeskedni. Még azon az áron is, hogy így lesz belőle „hazaáruló”. Nagy elődei vannak, s ahogyan most éles döntő állásfoglalását olvasom, újra Jeremiásra kell gondolnom.*

Németek és lengyelek

1964 bűnbánati és imnapján történt, hogy 200 fiatal német foglalkozott ezzel a kérdéssel: miért kell nekünk, fiatal lengyelekkel beszélni? Létrehoztak egy csoportot, amelynek feladatát így jellemték meg: Megbékélés Lengyelországgal.

Méltó tárgy bűnbánati és imaphoz. „Ami 25 évvel ezelőtt történt — írják —, arra most mély bűnbánattal kell visszanézni. Vajon, ami 1939. szeptember 1-én és utána történt, szívtelességben, borzalomban, egy nép szörnyű szenvedéseiben — vajon fölébreszti-e bennünk, németekben, a megálázkodást és bűnbánatot? Tervszerű kísérlet történt, hogy a longyel népet megsemmisítsék, vagy legalább is megfosszák vezető rétegétől, megfoszszák minden fejlődési lehetőségtől és jog nélküli rabszolgákká degradálják őket. Miért kell most ezt mind föleleveníteni? Auschwitzot és Treblinkát, a varsói gettót és Majdaneket? Ami akkor történt, még ma is el nem intézett, föl nem oldott, meg nem bánt és meg nem bocsátott bűn. Beszélni kell a fiatal lengyelekkel a németeknek, hogy világossá tegyék, milyen utálattal fordulunk el az akkori szervezett tömeggyilkosságtól. Beszélni kell a fiatal lengyelekkel, mert az öregebb nemzedék csinált egy Hallstein-doktrínát, amely mögé rejti a rossz lelkiismeretét. Beszélni kell nem úgy, mint akik akkor vétkeztek, hanem mint akik most együtt vagyunk felelősek azért, ami ma történik. És mivel mi, fiatal emberek, a múlt bűneiből tanulni akarunk, keresnünk kell Európában minden emberrel a személyes kapcsolatot, Nyugaton és Keleten, nemcsak ott, ahol ez államilag segélyezett dolog, hanem ott is, ahol ez nehéz. Sokat beszélnek a Németország keleti területéről elűzött emberekről, de nem beszélnek arról, mi előzte meg ezt a kiűzést. Mindenesetre, ami történt, nem is hasonlítható ahhoz, ami a lengyel néppel történt. Azok után, ami velük történt, lehet-e csodálkozni, hogy irtóznak tőlünk és nem akarják, hogy a mi ujjunk az atomfegyver ravaszán legyen. Meg kell hallanunk azt a hangot, amely arról szól, hogyan élt át egy nép igazságtalan megaláztatást, embertelen terrort, milliók életének elpusztítását. Huszonöt évvel a szörnyűségek elindulása után szilárdan hinnünk kell abban, hogy lehetséges a megbékélés annak az Istennek a kegyelméből, aki a válaszfalakat az ő Fia által le tudta dönteni. Az ő szeretete érvényes az egész világon, tehát Németországban is, ahol történelemkönyvünkben a vér, a terror és a könnyek olyan szörnyű nyomait őrizzük, és érvényes a szomszéd népeinknél is, akiknek a történelmében mi, németek, olyan mérhetetlen sok fájdalmat okoztunk. Tehát bűnbánat kell, amely visszatérés Istenhez, de ugyanakkor visszatérés az emberhez is. Gyakorlati bűnbánat, amely új gondolkodást jelent, nem fegyver, nem propaganda, nem megkülönböztetés, nem hidegháború, nem barát-ellenesség és fekete-fehér mázolás, hanem az az új gondolkodás, amelynek van bátorsága az igaz-

sághoz és tud találkozni földrajzi, politikai és ideológiai határokon túl is.”

Van valami felemelő és megbátorító abban, amikor ilyen hangokat hallunk a Niemöller Németországából.

Az új gondolkodás valóban érvényesülni kezd német—lengyel viszonylatban. Schaff Adám, egy neves lengyel marxista filozófus, a Varsói Egyetem professzora találkozott a Pál-Társaság körében egy katolikus tudós-társasággal a Német Szövetségi Köztársaságból. Mindenki feszült érdeklődéssel várta, mi lesz ebből a találkozásból. S a megkezdések sorozata következett. Arra várt mindenki, hogy a legnagyobb ellentétek ütköznek majd össze, az ateista és a vallásos világnézet, a kollektív és az individuális társadalomelmélet, a szocialista és az újtomista (*Aquinoi Tamás* redivivus) tanítások államról, Keletről, Nyugatról, és a többi. Schaff azonban az ellentéteket mindjárt letompította. Azt mondta, hogy órá nyilván mint a Kelet képviselőjére néznek, de ez csak földrajzi megjelölés. Marx Károly mégis csak Nyugat-Európában élt és gondolkodott, döntő motívumait a nyugati tradícióból vette és aligha van valaki, aki nála inkább nyugat-európai jelenség lenne. — Ezzel a szellemi frontok rögtön differenciáltabb formában léptek elő. A lengyel tudós kétértelműség nélkül megállapította, hogy *Marx* és a marxizmus hogyan látja az embert mint individuumot. Szerinte fáradozásaink tárgya és tevékenységünk anyaga az egyes ember. A konkrét emberi személyiség az a valóság, amelyből a társadalom létrejön. Ebben az értelemben az ember mindig autonóm egyéniség. Ezt az álláspontot Schaff professzor számtalan idézettel bizonyította és pedig nemcsak a szokásos módon Marx ifjúkori írásaiból, hanem az idősebb Marx műveiből is. A humanizmus nemcsak az ifjú Marx eszménye, hanem Marx későbbi műveinek is töretlen központja. Így aztán a nagy ellentét helyébe az európai öntudat lépett, mint közös alap, ahol bár különbözők a hangsúlyok, de a nyugati szellemi világ közös horizontja látszik mindenütt. Az antropocentrikus és theocentrikus anthropológia is előkerült és itt is az derült ki, hogy igen komoly érintkezési pontok vannak a természettudomány képviselői és a teológusok között. A *Feuerbach-tétel* marxista vizsgálata előtérbe került: „Az emberi lény nem a benne élő absztrakcióm egyéni megjelenése. Valójában a társadalmi viszonyok együtt jelennek meg benne.” Itt tehát az emberi személyiség az első, de ez a személyiség csak mint a szociális struktúra kifejeződése érthető meg, mert abba van beágyazva. Konkrétan az ember a társadalom terméke, akit a társadalmi viszonyok alakítanak. Ezen a tételen belül persze a sui generis egyéniség, az egyes ember még mindig jelentős marad a természettudomány számára is, például az orvos nyilván nagy súlyt helyez rá.

Íme egy jelenség, talán szokatlan, de jelként nézhetünk rá, amely a jövő felé mutat. Sok-sok tárgyalásra lesz még szükség az ellentétes frontok képviselői közt. De már most is úgy tűnt föl, hogy a találkozás a németországi teológusok és a lengyel marxista tudós között olyan föloldásokat hozott, amiket nem is mertünk remélni. A fő kérdés persze alapvető különbségeket mutat és ez természetes is. De az Isten-kérdés vitáját is lehet a kölcsönös türelem szellemében folytatni és esetleg abban az irányban haladni, amit a tárgyalásokon egy müncheni teológus úgy fejezett ki, hogy az Isten „nem-evilági” volta nem jelenti az ő „nem-valódi-

ságát” — tehát a marxistáknak evilági törekvéseiben lehetünk partnerek Isten-hitünkkel együtt az emberek javára.

Százhusz milliárd dollár

Az UNESCO havi folyóirata ezzel a nem éppen karácsonyi címmel jelent meg novemberben: Százhusz milliárd dollárba kerül évenként a világnak a fegyverkezés. Az ilyen közlemény olyan ébresztő hatású, hogy a béke ügyének kevés karácsonyi üzenet tehet jobb szolgálatot, mint ez. Linus Pauling, az ismert, Nobel-díjas amerikai tudós most jutott első ízben szóhoz az Egyesült Nemzetek e hivatalos folyóiratában. Bár kétszeres Nobel-díjas, eddig csak „magán kezdeményező” maradt. 1958-ban ő hozta össze a 11 000 tudós emlékiratát, amelyben a következetes leszerelés kívánsága nyert világszerte figyelmet keltő visszhangot. Akkor a McCharty-féle princípiummal szemben az „Amerika-ellenes tevékenységet vizsgáló bizottság” előtt bátran föl kellett lépnie és meg kellett harcolnia harcát, hogy aztán éveken át európai előadásokon és a Pughwash-konferenciákon keresztül elérkezzék végre az UNESCO folyóiratához, ami már kedvező jel a politikai égen.

Pauling cikkének címe: „Egy tudós jövődőt mond” (Ein Gelehrter gibt Auskunft) és ebben az atomháború következményeit tárja föl, amelyek minden józan elmét kényszerítenek: itt az ideje a lefegyverzésnek. A cikk a nagy nehézségek ismeretében is további lépéseket kíván az atomtilalomra, és értékes útmutatásokat és tanácsokat ad a veszélyek csökkentésére.

A svájci Neue Wege ismerteti a folyóirat további részét is. Hatásos illusztrációkkal foglalkozik egy cikk az emberiség egészségi állapotával a moszkvai atomcsend-egyezmény óta. A további kérdés, hogy milyen megoldást tudnak találni a fegyverkezési ipari munkások foglalkoztatására, ha a leszerelés miatt az óriási gazdasági átalakulást végre kell hajtani. Jelentékeny további kérdés, hogy az ún. fejlődő államok igen nehéz helyzetükben nem fognak a népszaporulat óriási növekedésével járó problémáikkal megbirkózni tudni, ha a fegyverkezés üteme ilyen óriási mértékben megmarad. — Érdekes és értékes cikk a „Békére való átállás” (Die Umstellung auf den Frieden), amely Anglia példáján mutatja be, milyen nagy nehézségekkel kell szembe nézni nagy tömegeknek, ha ez az átállás bekövetkezik. A 15 éve tartó esztelen fegyverkezési verseny miatt a világ számára most már az átmenet vagy átállás sokkal nehezebb. Számolni kell nemcsak a gazdasági nehézségekkel, hanem a pszichológiai akadályokkal is. Úgy látszik, a háború előkészítői alapos munkát végeztek, hogy a bizalmatlanság, félelem és gyűlölet olyan tömegben sűrűsödik össze, amely már alig bírható. Ezért a cikk rámutat, hogy a békére való átálláshoz mindenképp nagy merészség kell. De képzelő erő is, amely kezdeményezni mer, amint erre a svéd kormány példát is mutat. Svédország a 150 éve tartó, megszakítás nélküli békekorszak alatt meg tudta érlelni, hogy ötletei, eszméi vannak a békés munkára való átálláshoz. Nemzetközi békeintézményt állított föl, amely főleg három kutató munkával foglalkozik. Az egyik egy modern szeizmografikus rendszer kiépítése Svédország területén, amely lehetővé teszi földalatti atomrobbantások észlelését. A másik feladat a leszerelés gazdasági és szociális következményei-

nek a vizsgálata. És végül a szaporodó népességgel együttjáró életfeltételek biztosítása olyan módon, hogy a szükséges fejlődés minden irányban biztosítva legyen.

Íme, van képzelő erő és útmutatás az előttünk álló esztendőre is, amint példátlan eredménye volt a geofizikai év nemzetközi együttműködésének 1961-ben. Az UNESCO 1965-re nézve nemzetközi együttműködést javasol tudományos és segélyező területen a fejlődő országok számára. Ilyen közös erőfeszítés nemcsak a rendkívül alacsony életszínvonalat tudná emelni az iparilag kevésbé fejlett országokban, hanem hathatós eszköz lenne az ipari nagyhatalmak közt az ütközési pontok csökkentésére vagy megszüntetésére. Ez az UNESCO folyóirat 1964. évi utolsó számának karácsonyi ajándéka. Érdemes a figyelemre.

Komoly kérdések a Katolikus Egyházhoz

Hans Küng professor, a dogmatikus és ökumenikus teológia professzora a Tübingai Egyetem katolikus teológiai fakultásán, egy Rómában tartott előadásában, holland társaság előtt, azt a találó mondatot mondotta, hogy a 20. század fő jellemzője az őszinte igazságszeretet pátosza. Nemcsak az építőművészetben, festészetben és szobrászatban, színházban, filmben és irodalomban alakult át minden, hogy levesse magáról a valótlan, a nem őszintét, a nem igazit. Éppen úgy a pszichológiában, szociológiában és filozófiában is minden arra törekszik, hogy segítse az embert a maga személyes egzisztenciájának abszolút őszinteségben és igazságban való kialakítására. A 20. század embere — mondotta a professor — szinte minden bűnt megbocsát, kivéve a valóság és őszinteség hiányát.

Ilyen alapvetés után vetette föl Küng professor a kérdést: Vajon a modern világ egyháza azt a benyomást kelti-e, hogy igaz, becsületes és őszinte? Kétségbevonhatatlan, hogy XXIII. János óta a katolikus egyház különböző területeken tett lépéseket az őszinte becsületesség felé. Ezt akkor is meg kell állapítani, ha az ember egyúttal elismeri, hogy a modern igazságra-törekvés impulzusainak többsége az egyházon kívülről és gyakran az egyház ellen indult el. Az őszinte igazságszeretet, sajnos, nem tartozik az egyház négy kardinális-erénye közé, mert ezek közül a legfőbb az egyház életében inkább az „okosság”. Küng professor a morálteológia történetéből egész sor adatot sorolt föl, amelyek mutatják, hogy az őszinte becsületesség jelentőségét lebecsülték és keveset beszéltek a képmutatás ellen. Miért legyen szó a hatodik parancsolatban súlyos bűnről, a nyolcadikban pedig, mely az igazmondásról beszél, csak könnyebb bűnről? Hiszen Jézus üzenete éles tiltakozás volt a hazugság, a ferdítés és képmutatás minden fajtája ellen.

Így élezte ki aztán Küng professor a kérdést: mit jelent mindez a zsinati nevezetes 13. schemára nézve: „Az egyház a modern világban.” Ez a világ nem annyira elméleti-teológiai kijelentésekre kíváncsi, hogy mi is a világ lényege, mit is jelent a haladás, a tudomány, a kultúra, mert ezek felől nem szükséges neki zsinati dekrétumok által fölvilágosítást kapni. A világ azt várja az egyháztól, hogy valóságosan létezzék és így kompromisszummentesen kötelezze el magát a világért.

És itt jön a félelmes felsorolás: mit fogadna el a világ őszintén becsületesnek?

Kevésbé azt, hogy az egyház deklarációt vagy egy fejezetet adjon ki a becsületes őszinteségről, mint inkább hogy a maga körén belül gyakorolja ezt a becsületeséget: az evangélium kompromisszum-mentes prédikálásában, tiszta és radikálisan becsületes teológiai gondolkodásban, őszinte és meggyőződésből fakadó igehirdetésben és cselekvésben.

Kevésbé azt várja a világ, hogy az evangéliumi egyszerűségről beszéljünk, mint inkább azt, hogy a világban már régen igaztalannak ható, feudális címeinkről, gesztusainkról és gyakorlatunkról bátran lemondjunk.

Kevésbé azt, hogy ismételten hangsúlyozzuk, hogy az egyház a szegényekért van, hanem inkább azt, hogy minden szociálmantika nélkül, elsősorban a magunk pompáját és fényűzését hagyjuk abba liturgiában és életben, ruházatban és díszekben.

Kevésbé azt várja, hogy a világi sajtótól igazmondást kívánjunk a híradásban, mint inkább azt, hogy az egyházi életben lemondjunk a diadalmaszkodó híresztelésekről munkánkra nézve, ne adjunk egyoldalúan beállított statisztikákat és megvalljuk kudarcainkat is, amikor ellenfeleinket tárgyilagos és őszinte beszélgetésre hívjuk.

Kevésbé várja azt, hogy a világtól az evangéliumhirdetésre nézve, szabadságot követeljünk, mint inkább azt, hogy az egyházban magában több szabadságról gondoskodjunk minden irányban, különösképpen azonban a teológia számára, lemondva az indexről, a cenzuráról és más inkvizíciós eszközről.

Kevésbé azt, hogy a szülők jogait ismételten hangsúlyozzuk nevelésben és iskolában, a szülői

lelkiismeretnek megfelelően, mint inkább azt, hogy találjuk meg a vegyesházasságok százezreinek megfelelő szabályozását, amely minden lelkiismereti kényszert kizár.

Kevésbé azt, hogy sok szép és mélyértelmű szót mondjunk a keresztyén szeretetről és házasságról, hanem inkább hogy a házassági erkölcs legnehezebb kérdéseiben, mint pl. a születéskorlátozás, mondjunk becsületes, értelmes és pozitív szót, amely nem rak olyan terhet az ember vállára, amelyről nem tudja biztosan, hogy nem valami emberi erkölcsrendszer vagy tanrendszer, hanem valóban Isten maga helyezi-e a vállára.

Kevésbé azt, hogy a világ előtt az egyház katolicitását bizonygassuk, hogy az nincs nemzethez kötve, hanem inkább hogy misszióinkban végre határozottan számoljunk fel minden latinizmust és biztosítsuk minden egyház számára az igazságos képviselőket a római központi kormányzásban.

Kevésbé várja azt, hogy a papi szemináriumok számára az utánpótlást követeljük, hanem inkább azt, hogy a szemináriumokban friss levegő és nyíltszívűség, időszerű nevelési elvek és emberi szabadság uralkodjék.”

(Olyan sokat foglalkoztam az utóbbi időkben Róma egyházával és különösen a Vatikáni II. Zsinattal, hogy nem tudtam ellenállni, hogy ne közöljem egy zsinati peritusnak, amilyen Küng professzor, viszonylag merész és lényegre törekvő megállapításait. Hozzá kell tennem, hogy egy pár ilyen kérdést még mi is tudnánk intézni a római egyházhoz, amik még inkább a lényegre tapintának, mint Küng professzor egyébként tiszteletre méltóan őszinte kérdés-sorozata.)

D. Bereczky Albert

A párbeszéd küszöbén (II.)*

III. EVANGÉLIUM ÉS VILÁG

1. A kérdés bonyolultsága

Eljutottunk egy kérdésig, amely fontos és gyakran vitatott. Nincs kétség afelől, hogy a hívő keresztyéneknek, akik ugyanabban az Evangéliumban gyökereznek, különböző nézetük lehet a történelmi valóságot illetően. Különböző módon ítélik meg az események értelmét és tekinthetnek a társadalmi, gazdasági, politikai és nemzetközi kérdésekre, feladatokra. Ebből a tényből némely teológusok és laikusok olyan következtetéseket vonnak le, hogy az Evangéliumnak lényegében nincs köze a külső politikai vagy gazdasági élet területéhez és folyamatához; nem akar kötelező érvényű ítéletet mondani az események értelméről, sem arról, hogy az egyházak tagjainak, mint hívő keresztyén embereknek mit kell tenniük a közéletben és milyen programokat kell magukévé tenniük. A politikai, nemzetközi, társadalmi és gazdasági kérdések — úgymond — csupán az értelmi vagy a gyakorlati megítélés alá esnek. Nem tagadhatjuk, hogy ebben a nézetben van bizonyos helyes motívum is. A Jézus Krisztus országa, a szent szeretet, kegyelem, irgalmasság, megbocsátás és örökélet (nem csupán halál utáni, földöntúli élet!) uralma nem folyik egybe a világi rendért, az ál-

* A tanulmány befejező részét következő számunkban közöljük.

lami jogért és igazságosságért, a gazdasági jóléért, a társadalmi egyenlőségért és a művelődés, kultúra magasabb színvonaláért folyó emberi törekvés területével. Megmarad a feszültség az Evangélium és a világi élet, az egyház legmélyebb lényege és a világi intézmények között. Ebben a feszültségben van kétségtelenül a keresztyén népek történelmi dinamikájának a feltétele, sőt a politikai és társadalmi rendszerekbe való új meg új forradalmi beavatkozások feltétele is. Az egyes keresztyén hívők és csoportok hite rejtett forradalmat okozott ott is, ahol első tekintetre nem volt látható és ahol a későbbi történészek nem voltak képesek megállapítani, vagy megengedni az ilyenfajta forradalmiságot.

Az Evangéliumba vetett hit kritikai, józan hit; nyílt tekintetű az emberi küzdelem, keresés és erőfeszítés realitásai iránt a mindennapi földi eseményekben. Amiképpen hangsúlyozottan felhívtuk a figyelmet arra, hogy hitben csak akkor lehet földolgozni a történelmi eseményeket, ha azokat felelősen és komolyan vesszük tudomásul, azonképpen most azt a tényt akarjuk aláhúzni, hogy a hívő keresztyének a közéletben akkor lesznek hasznos kovásszá, ha óvakodni fognak mind a fel-fuvalkodástól, mind a politikai és társadalmi szükségletek, a jelenkori események értelmének könnyelmű megítélésétől. Valóban: a társadalmi és politikai viszonyok, a tudományos és kulturális feladatok figyelmes tanulmányozást és sok valódi tapasztalatot igényelnek. Van valami igazság abban

az állításban is, hogy az Evangéliumban hívő keresztyén ember a maga közéleti munkájában szintén csak értelmi megfontolásoknak és megítéléseknek veti alá magát. Más szóval: rá kell támaszkodnia a társadalmi viszonyok és törvényszerűségek gondos ismeretére. Mégis azt lehet mondanunk, hogy az Evangéliumnak lényege szerint nem csupán a hit személyes életéhez, és az egyház közösségéhez van köze, hanem mély és átható hordereje van a közéleti feladatok és kötelezettségek vonatkozásában is. Persze könnyű felállítani ezt a tételt, de nem könnyű érvényesíteni a személyes, illetve közélet hétköznapijaiban. Különösen a mai, technikailag és tudományosan, gazdaságilag és politikailag oly bonyolult világban az Evangélium e világhoz való igazi viszonyának a megértése, sőt a gyakorlati életben való érvényesítése sokszor meghaladja képességeinket. Ha gyülekezeteink tagjaira gondolunk, amint éppen a gyárakban, a szántóföldeken, a hivatalokban, az üzletekben, a politikai és kulturális életben dolgoznak, szinte lehetetlennek tűnik előttünk, hogy értelmes és hathatós tanácsokat adjunk nekik; miképpen kell viselniük magukat, mint az Evangélium hitvallóinak. A helyzet egyre nehezebbé lesz. Nemcsak arról van szó, hogy olyan címkével induljunk az életbe, amelyre rá van írva, hogy keresztyének vagyunk. Hitvallói feladatunk sokkal nehezebb és bonyolultabb, mint csupán egy keresztes vagy akár kelyhes jelvénynek a hordozása, és mint csupán melünknek keresztyén jelvényvel való díszítése. Az sem elég, hogy munkánkat kegyes beszédekkel, vagy bibliai idézetekkel tüzdeljük meg. Mindnyájan érezzük annak a kérdésnek a súlyát, hogy vajon mit viszünk ki diplomainkból és imaházainkból ebbe a világba, és vajon miként lesz a mi életünk a személyes és társadalmi viszonylatokban alkotó erejű, tevékeny élet!?

2. Belső tusakodás a keresztyén egzisztenciáért

A keresztyén ember egzisztenciája szüntelen való kétfrontos küzdelem. Egyfelől küzdelem a saját személyes életünkben. Állandó konfrontálása a saját életünknek amaz onnan felülről jövő, de testté lett Igével (János 1:14). Aki hitre jutott, annak állandóan ellenőriznie kell magát; vajon igazán elfogadta-e a Jézus Krisztus testet öltéséről, keresztségéről és feltámadásáról szóló üzenetet. Ez a küzdelem nem csupán gondolati síkon zajlik le, noha az evangélium szüntelen felhívás a mi értelmünkhöz, gondolkodó képességünkhöz is, hogy a saját életünket és a világot is az Evangélium világosságában, a kereszt árnyékában és a feltámadás nap-sugarában értsük és megragadjuk. De másfelől ez a belső küzdelem nem csupán az erkölcsi tudat, az erkölcsi kötelezettség és felelősség síkján zajlik le. Bizonytal igaz, hogy nincs hit ott, ahol nem ragadtatunk meg lelkiismeretünkben s ahol belső és külső erkölcsi küldetésünk tudatát semmi sem rázza fel. De szellemi tusakodásunk igazi frontja mégiscsak a mi emberi egzisztenciánk legmélyén van. Tulajdonképpen létünkben rendít meg bennünket az az üzenet, hogy nem önmagunknak élünk és nem önmagunknak halunk meg. Csak ebben a mélységben tudjuk érteni, mit jelent a Názáreti Jézusnak a mi megromlott emberi lényünk mélyére, a mi halálunk sötétségébe, a mi idői létünk és az örökkévalóság határára történt alászállása. Itt, emberségünk legmélyén zajlik le a Názáreti Jézus érettünk, szabadságunkért és megigazu-

lásunkért vívott küzdelme azért, hogy új lapot nyissunk és új teremtetések legyünk. Csak itt érthetjük meg teljesen, hogy mit jelent a Biblia üzenete Isten szuverén szeretetéről, a világ és az ember teremtetéséről, az Istennek az emberhez vívó útjáról, a keresztről és bűnbocsánatról, a feltámadásról és az örvendező reménységről.

Könnyen megmagyarázhatjuk, hogy az egyház története során miért azonosították oly gyakran a hitet a dogma, vagy bizonyos hitvallás elfogadásával. Azt is meg tudjuk magyarázni, hogy miért azonosították a keresztyénséget újra meg újra erkölcsi törvényekkel és szabályokkal és miért ítelték meg a keresztyén embert erkölcsi méltósága, igazsága és tisztasága szerint. Az is érthető, hogy viszont miért támadtak tiltakozások a dogmatizmus és az erkölcsi törvényeskedés ellen és miért mérték a hit mélységét inkább a kegyes érzelem intenzitásával és a személyes megnyilatkozások bensőségességével. A dogmáért vívott tusakodás mindig annak a tudatnak a megnyilvánulása volt, hogy az igazság kétségtelen kimondásáról van szó, amit az embernek hite és gondolkodása mértékéül kell elismernie és elfogadnia. Az erkölcsi törvényeskedés pedig annak a meggyőződésnek a folyománya volt, hogy az emberi életnek az Isten feltétlen érvényű törvényéhez kell igazodnia és életgyakorlatunknak az Isten igényeihez kell szabódnia. Ez az irányzat a keresztyén egyházban gyakran jogosan tiltakozott a megromlottság és könnyelműség, a merev dogmatizmus és ama hajlam ellen, hogy könnyűvé tegyünk az emberi életet és olcsóvá az Isten kegyelmét. (Erre figyelmeztetett bennünket *Kierkegaard* és *Bonhoeffer*.) A vágy mély és forró érzületvilágra. Az Isten kegyelmének és az üdvösségnek hatalmas átélésére viszont az egyház ébredésének a forrása volt; a dogmatikus tekintélyeskedésből, a törvényeskedő öngazságból, a hűvös erkölcsösködésből, az erkölcsi nemtörődömségből. Még sem csupán arról van szó (különösen éppen ma nem!), hogy hitünk tusakodását mindezekben a dimenziókban végig kell harcolni, hanem arról, hogy legmélyebb emberségünkben ragadjon meg bennünket a Názáreti Jézus jelenléte.

Ez a nehéz és fájdalmas tusakodás persze magán hordja az örömuzenet visszfényét. Maga ez a tusakodás is az Isten érthetetlen nagy kegyelmének az ajándéka. Egész életünket a háládatosságnak kell kísérnie azért, hogy élünk. Nem úgy vagyunk ebben a világban, mint természeti, történeti, vagy társadalmi törvényszerűségek pusztá kombinációi. Nem valamely sötét sors ránt bele minket a földi események örvénylésébe, amelyben már nem is tudhatjuk, honnan jöttünk és hova megyünk, és amelynek nyomása alatt egész életünk a rabság, szomorúság és komorság bélyegét viseli. Az a tudat, hogy éppen oda, ahol teljes nyomorúságunkban és romlottságunkban állunk, a Názáreti Jézusban maga az igazság, irgalmasság és szeretet szuverén Istene szállt alá közénk, életünket aláztos és örvendező reménységgel formálja. Életünknek ez adja a felelős és örvendező szolgálat jellegét. Itt, emberi létünk legmélyén éljük át mind a természeti, mind a történeti sorsszerűségből való felszabadulást. Itt éljük át a megbocsátásban adott szabadságot és az újakezdéshez mindig szükséges bátorságot. Persze, ez a győzelem nem olcsó. Minden előrevívó lépésnek meg kell szentelődnie; egyfelől bűnbánatban, másfelől abban az örvendező bizonyosságban, hogy a Megfeszített és Feltámadott jelenlétében félelem nélkül lehetünk

a jövődő gyermekei és várhatjuk Isten szabadító szeretetének mindig új csodáit.

Amit ezen a helyen a keresztyén ember személyes tusakodásáról mondtunk, az vonatkozik a hívő keresztyének egész közösségére, az egyházra is. Jézus Krisztus egyháza nem egy intézmény a sok többi földi intézmény mellett, bár külső formáiban hasonlít más földi egyesületekhez, kulturális vagy politikai képződményekhez. Az egyház is mindig áldozatává válik annak a külső nyomásnak, amely gazdasági, társadalmi, politikai, vagy más érdekekből tevődik össze. De lényegében mégis olyanok közössége, akik folytatják azt a tusakodást, amelyről éppen szólottunk. Teológiai pontosság okából hangsúlyozzuk azt a tényt, hogy ez a közösség megelőzi az egyes hívők életét: az igazságért és szabadságért, igazságosságért és igazi emberiségért folyó küzdelem az Evangélium világosságában mindig közös, együttes küzdelem; hitben, szolgálatban és reménységben. Az egyház, mint hívők közössége sohasem támaszkodhat az igazság, szabadság és igazságosság már kivívott kincseire. Emberileg szólva szüntelenül küzdenie kell üzenete és küldetése tisztaságáért. Ezt a küzdelmet hathatósan csakis a próféták és apostolok bizonyágtételének a forrásainál lehet folytatni. Ebben az értelemben az egyház olyan igazságból, olyan realitástól él, amely meghalad minden emberi fogalmat és normát, felülmúlja mindazt, amire az ember saját eszmei, erkölcsi, kulturális, vagy politikai erőfeszítései útján eljuthat. Ezt a tényt szükséges hangsúlyozni és szüntelenül tusakodni kell az Evangélium igazi megértéséért, az Evangéliumnak a természet és a történelem feletti szuverenitásáért. Persze ezt a törekvést nem folytathatjuk helyesen akkor, ha az egyház a maga egészében nincs tudatában annak, hogy egész belső és külső valójával bizony sokkal inkább tükrözi magán a külső földi érdekeket és befolyásokat, mint az Evangélium legsajátabb erejét. Nem azért mondom ezt, hogy félrevezessem a hívő keresztyén embert és azt állítsam, hogy a hívők közösségét elnyelte a világ és hogy a Krisztus egyházának történelme a világ győzelmének történelme a hívők közössége felett. A valóság reális szemléletének nem szabad cinikus tagadássá változni. Történelmünk csodálatos és felfoghatatlan tényei közé tartozik, hogy a különféle romboló és bomlasztó befolyások hordaléka, a megromlott és képmutatató kegyeskedés hüvelye alatt mindig megmaradt az a nép, amelyet a próféták az Isten népe maradéknak neveztek (És 1:8,9; 6:13; Róm 9:29; Gal 3:16). Talán ma is igazában véve csak ezekről a „maradékokról” van szó. De éppen ezek a maradékok, ezek az új „szőlőhajtások” ébreszti bennünk a hálás örvendezést és azt a tudatot, hogy az Úr kegyelmének nincsen vége. Csak az a fontos, hogy a hívők közössége ma józanul lássa a helyzetet, amelyben az egyházak élnek és fáradhatatlan felelősséggel tusakodják a tulajdon egizszenciájára tisztaságáért.

3. Párbeszéd a keresztyének között

Ez az egyik oldala a mi küzdelmünknek. De ugyanakkor szó van egy másik frontról is. Szó van arról, hogy személyesen is és a hívők közösségként is tusakodjunk a körülöttünk élő világ és társadalom megismeréséért. Pórbáljuk megérteni a mai embert a maga igazi valósága szerint. Ezzel visszatérünk ahhoz, amit fentebb már részben ki-

fejtettünk. Azt mondtunk, hogy csak akkor leszünk úrrá hitben a nehéz kérdéseken és a történelmi élet törvényszerűségein, ha komolyan vesszük a történelmet és annak eseményeit. Most viszont azt hangsúlyozzuk, hogy meg kell ismerni a mai emberek konkrét életét és meg kell őket érteni személyes és közéleti feladataikban, felelőségükben. Ez a munka nem lehetséges a nyílt és figyelmes párbeszéd nélkül. Ma a világban öku-
menikus, politikai, és nemzetközi viszonylatokban sok szó esik a párbeszéd, a tárgyalás szükségességéről. Talán igaz, hogy mi is, különböző területekről származó keresztyének, eddig csak önmagunkkal folytattunk párbeszédet s így monológban vesszünk el. Konferenciák, vagy kölcsönös látogatások során inkább csak kíváncsisággal néztünk egymásra. Talán annak is örültünk, hogy új tájakat és új embereket ismerünk meg. Éreztük, hogy legalább külsőleg át kell törni a valóságos vagy képzelte függönyöket. Olykor meglepődéssel nyugtáztuk, hogy egyáltalán összejövünk és személyesen is megismerkedünk. Ennek is megvolt a maga értéke és szerepe. De talán nem tévedek, ha azt mondom: nem beszélünk egymással úgy, hogy egymást meg is értsük, és fel is dolgozzuk a másik atyánkfia álláspontját és keressük is közösen az utat a ma emberéhez, egy új helyzet kifermálásához. Úgy tűnik, hogy egymáshoz közeledve, felúton megálltunk abban a pillanatban, mielőst a kíváncsiságunk kielégült, mielőst felületesen megismerkedtünk és megállapítottuk a közöttünk levő különbségeket, sőt szakadékokat. A nemzetközi politikai és szellemi helyzet még mindig igen komoly. A mai keresztyénség is sokkal mélyebben megosztott, mint gondoljuk. Történelemszemléletünk módja rendkívül különböző. Másképp értjük az újkori válság sajátos okait mi. keleten élő keresztyének, és másként a nyugati világ keresztyénei. A keresztyén embert Európa keleti országaiban politikailag, társadalmilag és kulturálisan a történelmi fordulatok úgy formálták, hogy szocialistává válik és kommunista célok nem ébresztenek benne ellenkezést és félelmet. Mint állampolgár egyre inkább a szocializmus építésének élő részesevé lesz és a maga környezetében akarja továbbadni az Evangélium bizonyágtételét, ott akar alkotóan, megértéssel részt venni a farsztó, nehéz közéleti, politikai, társadalmi, sőt kulturális-pedagógiai feladatokban. Az ő számára már a múltba tartozik a nyugati társadalom hagyományos formája, amely viszont a mai keresztyénség nagy, sőt túlnyomó része előtt olvbá tűnik, mint biztosíték, hogy az egyház és az Evangélium a jövőben is végezni fogja a maga feladatát és nem fog szétfolyjni a modern társadalom zűrzavarában, változásaiban és válságaiban. A szocialista területen élő keresztyén ember másképpen látja a jelent és a jövőt, az emberiség fejlődését és jövődő berendezkedésének formáit, mint a liberális, vagy polgári demokratikus társadalom területén élő nyugati keresztyén. Mindnáján magunkon hordozzuk a saját környezetünk és a saját történelmi fejlődésünk bélyegét. És az is érthető, hogy a mai korban a hidegháború és az emberi társadalom különféle koncepciói révén felgyülemelt feszültség inkább csak növekszik ahelyett, hogy enyhülne és az a benyomásunk, hogy a másik területen élő testvérünk egyoldalúan ítéli meg a mai helyzetet és a nemzetközi méretű válság megoldását célzó javaslatokat, vagy programokat. Gyakran megtörténik, hogy teológiai szinten, a hit síkján közeledünk egymáshoz, de mindjárt nyugta-

lanul és bizalmatlanul fordulunk el egymástól, amikor észrevesszük a különbségeket és ellentmondásokat a történetiszemlélet és a közéleti gyakorlati állásfoglalás kérdéseiben. Az első ígéretes közeledési kísérletek után újra csak elidegenedés áll be, sőt még el is mélyül bizalmatlanságunk és kölcsönös gyanúsítgatásunk. Csóváljuk fejünket a másik fölött és azt kérdezzük, hogy vajon különbözőségeink nem éppen a hitünk és teológiai gondolkodásunk mélységeiben horgonyoznak-e? De éppen ez teszi vitáinkat fontossá és párbeszédeinket kikerülhetetlenné. Bizonytalán megegyezünk abban a nézetben, hogy a protestánsnak, a római katolikusnak és az ortodox keresztyének éppen a legnehezebb kérdéseknél kell kapcsolatban és intezív párbeszédben maradniuk. Ahol megoszlanak gondolataink az Isten Igéje és az egyházi hagyomány, az Ige Názáreti Jézusban való inkarnációja, a Szentléleknek és az Isten kegyelmének az egyházi rend és a sákrámentális közösség fölötti szuverénitása, a múlt és a jelen összefüggése, a hierarchikus rendben az „apostolica successio” stb. tekintetében, éppen ott vagyunk kötelesek a párbeszédet folytatni, hogy a lehető legpozitívabban értsük meg egymást, revideáljuk magunkat, tusakodjunk az Evangélium üzenetének tisztaságáért és Krisztus ama Egyházáért a hívők közösségében, amely felülhaladja az összes történelmi egyházképződményeket. Ha ez így van a teológiai és egyházi párbeszéd területein, mennyivel inkább kötelességünk el nem fáradni a párbeszédben, amikor a legmélyebb különbségekről van szó a társadalom és az állam, a történelmi fejlődés és a jelen kor értelme, a szabadság és igazságosság záloga, a népek békés együttélésének alapvetése tekintetében! A mai helyzet még mindig kritikus, de kritikusságánál fogva éppen érettségünk és igazi párbeszédre való felkészültségünk feltételévé válik. A hívő keresztyén ember önmaga fölött elismeri azt a magasabb mértéket, amely felülhaladja a mi emberi nézeteink és kategóriáink, erkölcsi és politikai normáink határait. Hogyha a hit érett és szuverén, akkor nem fél a legélesebb önkritikától, a legnehezebb, sorsdöntő kérdésektől sem. Nem fél szembenézni annak a társadalomnak a hagyatékával sem, amely a mi véleményünk szerint már eljátszotta szerepét és betöltötte a maga funkcióját; azért, hogy ami eleven maradt, őszinte sóvárgással átmentse az új társadalomba is. Az Evangélium világosságában, sőt a történelmi fejlődés és a jelen helyzet alapos tanulmányozásával végig kell gondolni a szabadság és igazságosság igazi értelmét, és azokat a társadalmi és politikai formákat, amelyek biztosítják az emberi szabadságot és méltóságot világméretű változások között is. Különösképpen meg kell kísérelni a humanizmus legmélyebb alapjainak a feltárását. Az igazi hit azt kérdezi: mi csoda az ember, miben rejlik küldetése, rendeltetése, milyen társadalmi rendek óvják leginkább a humanizmust a maga tisztaságában és teszik lehetővé, hogy az ember teljesítse kötelességeit a többi emberhez és az egész társadalomhoz való viszonyában. Talán csak a kezdetén állunk ennek a párbeszédnek, de minden tervünk és programunk mögött, egyházi és világi viszonylatokban ki kell csendülnie annak a forró vágynak, hogy meg akarjuk érteni az embert annak a bibliai bizonyágtételnek fényében, hogy Isten a Názáreti Jézusban alászállott az emberi lét legmélyebb mélységeibe.

4. Párbeszéd a keresztyének és az új rend építői között

A keleti és nyugati, a protestáns és a katolikus egyházak keresztyén emberei között folyó eme párbeszédet ki kell egészíteni és el kell mélyíteni a világ embereivel való eszmecserevel. Itt az a fontos, hogy megértsük őket hitükben és hitetlenségükben! Hiszen önmagunkban is átéljük a radikális elvilágiasodás, az emberi társadalom és az emberi kapcsolatok egyre növekvő eltudományosodásának és eltechnizálódásának a következményeit. Az egyház és a teológia komoly képviselői szüntelen arra figyelmeztetnek bennünket, hogy a mai ember gyakorlatilag az Isten kegyelmének és segítségének a szüksége nélkül él. Valóban a saját kezébe vette életét. Úgy tervezi jövődjét a kultúrában és a politikában, a gazdasági életben és a nemzetközi kapcsolatokban, mintha nem volna Isten. Ez a folyamat tovább halad, láthatóan fokozott tempóban. A modern társadalomban — bármilyen társadalmi és politikai területről legyen is szó — az ember csak egy fogaskerékké válik a közélet hatalmas gépezetében. A nyugati országokban élő keresztyén embernek nem szabad illúziókat táplálni arról, hogy ott az emberi szabadság és méltóság, a lénygszerű emberség jobban biztosítva van, mint a keleti szocialista társadalomban, amely a kommunista rendet tervezi. De ugyanakkor a gondolkodó, felelős szocialista is, akit az átgondolt marxista-leninista szemlélet vezérel, egyre mélyebben éli át az emberség tulajdonképpeni értelmének kérdését: hogyan kell bensőleg formálódni az embernek a szocialista társadalomban? Mind ama rendkívül fontos igyekezet mellett, amellyel az embert a gazdasági és társadalmi törvényszerűségekből törekszik megérteni, nem áll meg addig, el nem jut amíg az emberi felelősség és emberi rendeltetés igazi lényegéig. Ebben rejlik módszerének és szemléletének dialektikus jellege. Az embert nem lehet kiragadni a természeti és történelmi törvényszerűségekből. Már fentebb említettük, milyen hasznos dolog a keresztyén embernek is meglátni az embert az ő társadalmi viszonyaiban, a természeti és történelmi körülmények befolyása alatt. Az embert nem választhatjuk el a társadalomtól, a természeti és történelmi objektív eseményektől. De újra meg újra beleütközünk abba a ténybe, hogy az ember nem csupán a fejlődés objektuma, hanem — értelmével és felelősségével, érdekeivel és vágyaival együtt — a történelem életének alkotó részese is. A szocialista társadalom felelős építője mindújra felveti a kérdést: milyen ember fog élni abban az épületben, amely éppen terveződik és épül. Itt jutunk eszmecsereink lényegéhez. Ezen a ponton a hívő keresztyén ember érzékeli a mélyeszes szolidaritást a holnap építőivel. Ezen a ponton kérdezzük, milyen okokból akarja a szocialista társadalom építészé kizárni a maga gondolkodásából és tervezéséből a vallási motívumokat és miért irányul gyakran munkásságának az éle a hagyományos hit és az egyház pusztá egzisztenciája ellen? Itt kell elgondolkoznunk azon, hogy milyen bűneink okozták ezt aényt, de azt is meg kell kérdeznünk; hogyan lehet meggyőzni a mai elvilágiasodott embert az Evangélium teremtő ereiről az új társadalomért és az új emberért való harcban.

IV. A KÉT FŐ KÉRDÉS

1. A szocialista ateizmus értelme

Az új rendek építőivel és különösen azokkal, akik eszmeileg és gyakorlatilag Marx és Lenin útját követik, eszmecserénk (diológus) lényegében véve két kérdést érint. Ezekről azért teszek részletes említést, mert itt olyan párbeszédék tárgyáról is szó van, amelyek a teológia képviselői és a hagyományos egyházi közösségek általános hangulata között szintén folynak. Az első kérdés egyszerűen fogalmazva így hangzik: vajon a szocialista és kommunista társadalom lényegszerűen viseli-e magát az Isten-ellenes lázadást, vagy pedig ateizmusa a maga lényege szerint az új társadalmi rendért folyó társadalmi és politikai mozgalomnak csupán kísérő és történetileg megmagyarázható jelensége? Az elismert dogmák és egyházi formák ellen, az újkori társadalom hivatalos keresztyénsége ellen, az átöröklött teológiai, egyházi nézetek ellen, az ellen a keresztyén ideológia ellen, amely már régen megszűnt az Evangélium hitéből élni és csupán a régi, hagyományos politikai és társadalmi formák fenntartásának politikai és pedagógiai-kulturális eszközévé vált, az ateista harcnak sok formája van. A XIX. század derekán találkozunk egy igazi ateista Istenellenes lázadással Friedrich *Nietzsche* művében, aki nemcsak azt prófétálta, hogy Isten halott, hanem ezt az üzenetet tette meg az ő új ember-eszméjének, az Übermenschnek az alapjává. Tanítása az Antikrisztusról fel akarta szabadítani az embert minden konvenciótól, sőt ezen felül a Jézus Evangéliumának minden alapvető gyakorlati következményétől. Iserjük a fausti lázadás ateizmusát is, amely erkölcsi nihilizmusban végződik és irgalmatlanul eltörpíti a szeretet, az alázat, a megbocsátás, az ember iránti tisztelet mély kapcsolatait is. Ugyancsak ismerjük Ivan Karamazov lázadását, amely gyilkossággal és örülettel végződik. Az egész XIX. századon átvonul a szkepszis és a tagadás, a szubjektív ellenkezés és az erkölcsi anarchia sötét hangulata. Ebben a hangulatban éppúgy mint a Nietzsche-féle istenellenes lázadásban és a Faust szkepszisében sok olyan vonás volt, amit a történelmi helyzetből meg lehet érteni, mint viszonylag igazolható lázadást a társadalmi képmutatással, a nyomozó tekintélyeskedéssel, a politikai elnyomással és a polgári önigazsággal szemben, — a nyomor és éhség, jogtalanság és kizsákmányolás közepe. Az ateista lázadás mind e formái szétmálaszthatták ugyan a régi társadalmat, de nem volt belső erejük ahhoz, hogy igazságosabb rendet építsenek ki, megszüntessék az éhséget és nyomort, a jogtalanságot és a politikai önkényt. Mindmáig komoly kérdés, vajon századunkban a modern emberiség szörnyű katasztrófájának egyik okozója nem éppen az az irgalmatlan erkölcsi és eszmei cinizmus volt-e, amely nemcsak Isten elleni lázadás volt, hanem tulajdonképpen támadás az emberiség ellen is. Ne foglalkozunk most az antiszemizmus és a „jón s rosszon túl” uralkodó („jenseits von Gut und Böse”) erőszak fajelméletének pusztító kitöréseivel. De gondoljunk arra, hogy a sírok millióit ez a fajvédő ateizmus ásta, amelynek lényege tulajdonképpen az emberiség elleni lázadás volt és istentelensége voltaképpen az értelmi és erkölcsi cinizmus, a nihilista ember szemlélet és a szenvedélyek diadala volt az értelem, az erkölcsi felelősség és az emberi szolidaritás uralma fölött.

Már most vegyük szemügyre a munkásmozgalomnak, *Marx* és *Lenin* szocializmusának az ateizmusát, annak az ateista hangulatnak hátterében, amelyet éppen fölvezeltünk. Történelmi perspektívára is szükség van ahhoz, hogy megértsük a kérdés lényegét. Az ateizmussal nem elég pusztán úgy foglalkozni, mint valami absztrakt tannal, amely független a társadalmi feltételekben, az emberi vágyakban, tervekben és célokban rejlő valóságos gyökereitől. Megkockáztatom azt az állítást, hogy a szocializmus, ahogyan az 1917-es forradalomban, majd Kelet-Európa új társadalmi rendjének felépítésében kicsúcsosodott, csupán másodlagosan ateista mozgalom. Természetesen helytelen volna komolytalanul foglalkozni a szocializmus ateizmusával és azt csupán elenyésző jelenségnek mondani a marxista—leninista filozófia vezetése alatt álló egész hatalmas forradalmi átalakulásban. De ugyanúgy, sőt sokkal inkább helytelen és bizonyos értelemben veszélyes dolog volna a szocialista társadalom területén meglévő új történelmi valóságot gondos tanulmányozás nélkül vitássá tenni. Tudni kell, hogy mi a szocialista forradalom, illetve a jövőre irányuló kommunista tervek végső és legmélyebb motívuma. Különösen veszélyes dolog az, ha az ateista szocializmus elleni vallásos hadjáratnak politikai okai vannak, sőt ha ezt a hadjáratot a szocializmus építésének az anyagi következményeitől és az ún. szabad világ gazdasági veszteségeitől való félelem diktálja. Ha fontolóra vesszük az újkori, névleg keresztyén társadalom tényleges helyzetét a maga gyakorlati ateizmusával, amelyet gyakran a vallás és az egyház iránti tisztelettel álcáz, akkor éppen mint teológusoknak és hívő keresztyéneknek annál alaposabban kell óvakodniuk a fogalmak összezavarásától és az olcsó propagandától az ilyen rendkívül fontos dolgokban. Inkább azt kell meggondolnunk, hogy vajon az a jelenség, amelyet az igazi és felelős szocialistáknál (kommunistáknál) ateizmusnak nevezünk, az emberiségnek szellemileg és erkölcsileg nem mélyebb megnyilvánulása-e, mint az Isten és a keresztyénség nevében folyó hadjárat az új társadalommal szemben?! Igazi figyelemmel és felelős elemzés útján kell elgondolkoznunk a vallás-ellenesség és egyház-ellenesség tulajdonképpeni okain azoknak a soraiban, akik megindították a modern proletariátus mozgalmát a régi társadalom ellen. A régi politikai formák ellen, különösen pedig a társadalmi jogtalanság, az emberi társadalomnak gazdagokra és szegényekre, dözölőkre és éhezők-re, kiváltságosakra és jogfosztottakra, kizsákmányolókra és kizsákmányoltakra való mesterséges megosztása ellen. Nem akarjuk leegyszerűsíteni a történelmi valóságot. Csupán azt akarjuk mondani, hogy az újkori szocializmus tulajdonképpeni értelme, kiindulópontja és célja az a törekvés volt, mely az embernek „mint olyannak” akart segítségére sietni az igazi méltóság és szabadság, egyenlőség és testvériség kivívásában, ki akarta szabadítani az embert a politikai erőszak, az osztályelőjogok bilincseiből, az éhségből és nyomorúságból, a társadalmi bizonytalanságból és az anyagi tehetetlenségből. Ebben a törekvésben és harcban arról volt szó: miképpen lehet felszabadítani és felemelni az embert az összes dimenziókban. értelmi és erkölcsi szinten, különösképpen pedig az emberiség, az emberi egzisztencia tulajdonképpeni síkján, amelyet nem lehet megérteni az anyagi vonatkozásoktól és feltételektől függetle-

nül, a természeti és társadalmi viszonyokba való beágyazódás nélkül.

Bármilyen ellenvetéseink legyenek is nekünk mint teológusoknak és hívő keresztyéneknek a marxista szocialista gondolkodás végső princípiumaival szemben, egy dologban gondosan hallgatnunk kell a hangsúlyára és végső értelmére. Nevezetesen itt az emberi személyiségről van szó a maga teljességében, a maga konkrét földi valóságában, az emberről van szó testestől-lelkestől, értelmével, erkölcsi tudatával, érzelmi világával, személyes felelősségével és külső meghatározottságával együtt. Az emberről van szó a gondoltszabadság, erkölcsi méltóság és érzelmi gazdagság utáni vágyában, és anyagi szükségéiben, a külvilághoz való viszonyában. Csak az a filozófia a helyes, amely a teljes emberi, szellemi és anyagi valóságot figyelembe vévén és a világot a teljes szociális igazságosság és egyenlőség, az éhségtől, ínségtől, jogtalanságtól és kizsákmányolástól való felszabadulás irányában akarja megváltoztatni. Ismételjük: az emberi igazságosságról, a testvériségben és boldogságban folyó emberi élet lehetővé tételéről és arról van itt szó, hogy olyan társadalom alakuljon ki, amelyben meglesznek az igazi szabadság, önrendelkezés, emberi méltóság és testvéri együttélés feltételei. Csak sajnálhatjuk, hogy a szocialista filozófia és forradalom kezdetét megfosztották attól, ami számunkra, hívő keresztyének számára embervoltunk lényegéhez tartozik. Különösképpen sajnálhatjuk, hogy az a társadalom, amelyben a szocializmus mozgalma keletkezett, az uralkodó és jómódú rétegeknek a hivatalos egyházi fölépítménnyel való szoros kapcsolatának helyegét hordozta. Azt is sajnálhatjuk, hogy az akkori polgári társadalom hivatalos filozófiája csupán intellektuális síkon mozgott és még a pozitívizmust sem gyűjtötte lángra a társadalmi felszabadulás és a gazdasági elnyomás lehetetlenné tétele iránti szenvedélyes érdeklődés. De másfelől ne felejtjük el, hogy Európában és Amerikában az összes nagy újkori reformtörekvéseket és forradalmi törekvéseket kritikai viszonyulás jellemezte a hivatalos egyház, az egyházi világnézet és ama egyházi hajlam ellenében, hogy az egyház a korabeli társadalom konzerváló ereje akart lenni. E történelmi helyzetben minden haladó mozgalom ősi hagyománya úgyszólván kikerülhetetlenül abban a törekvésben csúcsosodott ki, hogy az ember felszabadítását azáltal is végbe kell vinni, hogy fel kell őt szabadítani a vallási hagyomány és általában minden úgynevezett vallási szükséglettől. Ismétlem: a régi társadalmi és politikai rendekkel szemben való szocialista ellenállás értelme az emberért vívott küzdelem volt a társadalmi viszonylatokban: küzdelem az emberi szabadságért, a kedvező politikai és szociális feltételek megteremtéséért. Mert — mint már másutt mondtuk — az ateizmus ebben az összefüggésben csupán a radikális humanizmus kísérő jelensége. Ebben a radikális humanizmusban pedig elvilágiasodott formában érvényesül minden (vagy majdnem minden) etikai és szociális hangsúly, amely az élő bibliai, középkori-reformmozgalmi és igazán reformátori keresztyénség sajátja.

Itt a hangsúly az igazi emberi viszonyulásra, az embernek emberhez való, vallási konvencióktól megrövidítetlen viszonyára, a munkára, az ember szolgálatára, az emberek közötti lényegszerű egyenlőségre, a szolidaritásra, az Isten és emberek előtti egyenlőségre esik. Innen ered a történelem

és a történelmi fejlődés reménytelen szemlélete, a harc a cinikus és pesszimista életérzés ellen és az a már-már utópista hit, hogy egyszer sikerül ezen a világon kiépíteni a tökéletes társadalmi viszonyokat, amelyekben feloldódnak és megoldódnak az emberi élet összes nehéz kérdései. Törekvés ez az emberi viszonylatok olyan magas szintjére, ahol az igazság és igazságosság, a szabadság és testvériség összes vágyait nemcsak elismerik, hanem biztosítják és lehetővé teszik. Tegyük fel, hogy ezek a reményeségek utópisztikusak, vagy talán nem reálisak. Ez azonban más kérdés. Ebben az összefüggésben az a lényeges, hogy lássuk és értsük, amit fentebb mondtunk: a szocializmus ateizmusa nem elsődlegesen és nem lényegszerűen lázadás Isten ellen, hanem tusakodás az emberrel az ember minden személyes szükségletére és társadalmi viszonyára való tekintettel. Jobban mondván: harc az olyan társadalmi rendért, amelyben az emberi lét feltétele biztosítva lesz és fokozatosan megvalósul minden — anyagi, erkölcsi, kulturális és intellektuális — vonatkozásban.

Ezen a helyen hasznos volna végigvizsgálni az orosz ember gondolkozásának irányát, kulturális és politikai vágyait, amelyek a XIX. század közepétől elkezdve a szocialista forradalom irányába hatottak. Bjelinszkitől és Gercentől elkezdve egészen Plechanovig és Leninig, Puskintól, Gogoltól és Dosztojevskijtől elkezdve egészen Gorkijig és Tolsztojig, a legkülönfélébb formákban találkoztunk az emberiség hatalmas pátozásával, az ember megsegítésének forró vágyával. Mindezeknél a személyiségeknél (még az olyan ellentmondásos személyiségnél is, mint Dosztojevskij!) megtaláljuk a nagy bizalmatlanságot a hivatalos keresztyénységgel, az állam és az egyház szoros összenövésével szemben. Mind e személyiségek fölött, akiknek a számát még többször tízzel növelhetnénk, ott lebeg a mély bizalmatlanság: képes-e a hivatalos keresztyénség segítségül lenni az emberi vágyak beteljesítésének harcában a zsarnokság, az erőszak, a megrendítő egyenlőtlenség, a társadalmi jogtalanság, a szegények szenvedése és tehetetlen keserősége ellen!? Nem lesz-e szükséges egybekapcsolni az ember felszabadításáért vívott harcot az egyháztól, sőt a vallástól és az Istenbe vetett hittől való felszabadítással?! Milyen figyelemre méltó tusakodás volt ez a legnagyobb kérdésekkel az orosz intelligencia lelkében! Mennyire szükséges, hogy mi is sokkal mélyebben tanulmányozzuk az orosz szocializmus és kommunizmus gyökereit, hogy behatoljunk az új társadalmi rend építőinek összes indítékába. De ebben az elemzésben is csak azt állapíthatnánk meg, hogy a mai szovjet társadalom nagyapáinak és apáinak, előkészítőinek és építőinek az ateizmusa lényegesen különbözött attól az ateista lázadástól és istentelen nihilizmustól, amely sok más egyéb orosz embereknek (pl. Traksevnek és Bakunyinnak) a lelke mélyéről, és a szerencsétlen orosz társadalom lelkéből szüntelen felhangzott. Helyesen kell különböztetnünk, hogy ne kerüljünk tévútra és ne legyünk értetlenek annak lényeges megítélésében, hogy mi az igazi probléma a mi párbeszédünkben. Eszembe sem jut, hogy a kommunizmus és a keresztyénség valamiféle szintézisét hirdessem. Az pedig különösen nem jut eszembe, hogy könnyítgessék a kommunista ateistákkal való párbeszéd mélységén. Mégis úgy vélem, hogy párbeszédeink fontos feltétele tisztázni: mi elsődleges és mi másodlagos, mi tartozik a lényeghez és mi a korhoz kö-

tölt, esetleg pszichológiailag és történetileg szükségyszerű kísérője a szocialista forradalomnak és a szocializmus felépítésének. Különösen számunkra, hívő keresztyének számára feltétlenül szükséges kontaktust keresni az eszmecsere résztvevőivel és megegyezni abban, hogy hol tudunk pozitívan együtt harcolni, hol szükséges egymásnak kölcsönösen segíteni azért, hogy a keresztyének megértésük felelősségüket és lehetőségeiket, segítsenek a kommunistáknak is a reális önismeretben és viszont mi is hasznosan fogadjunk el ösztönzéseket önmagunk ellenőrzéséhez és a mai helyzet mélyebb megértéséhez. Nézetem szerint a megegyezésnek nincs más feltétele, mint az embernek, az ember lényegének és rendeltetésének a problémája. De éppen ez rendkívül nehéz feladat. Nem kétséges, hogy az újkori humanizmus a maga egészében egy törekvés bélyegét hordja magán: felszabadítani az embert a babonák és mítoszok, vallási és egyházi tradíciók és a velük járó erkölcsi-társadalmi konvenciók alól. Az egész modern gondolkodás a természetből és történelemből, a gondolkodásnak az emberi kategóriáiból és formáiból indul ki. Az újkor erkölcsi törekvése egybekapcsolódik mindennemű tekintélynek (így a politikai és egyházi tekintélynek is) a kritikájával. Az igazi erkölcsöt a tiszta emberi indítékokból fakadó szabad emberi döntésben keresik, teljesen függetlenül a külső, társadalmi, vagy akár természetfölötti autoritás nyomásától.

Ebben az értelemben az újkori szocializmus is, különösen marxi—lenini struktúrájában, annak a küzdelemnek a része, amely az ember és a társadalom elvilágiasításáért, egyháziatlanításáért és vallástalanításáért folyik. Ez beleillik az új társadalom és a modern ember egész hangulatvilágába. De a szocializmus — éppen a maga marxista irányában — elméleti és gyakorlati törekvés egy olyan társadalmi rendre, amelyben az ember legjobban eléri a maga emberi rendeltetését, szabadságát, méltóságát, egyenlőségét; az olyan munka-feltételeket és emberi viszonyokat, amelyek között nemcsak gondolkodásában, hanem leghétköznapiabb gyakorlati életében is igazán emberré válik.

A felvilágosodástól eltérőleg, amely többé-kevésbé értelmi és szubjektív-erkölcsi síkon mozgott, a szocializmus fel akarja szabadítani az embert a társadalmi viszonylatok és a társadalmi feltételek vonatkozásában is. Azok az ismert szavak, hogy a világot nem elég csupán eszmeileg vagy értelmileg magyarázni, hanem meg is kell változtatni, kifejezik a szocialista forradalom és a szocialista társadalom jellegét.

Ha a vallás a gondolkodásnak alacsonyabbrendű kritikátlan formája, akkor — az ember érdekében — harcolni kell ellene. Az újkori szocializmus ebben az értelemben viseli magán a vallás elleni bizalmatlanság, sőt harc bélyegét. Vízont helytelen az a nézet, hogy a társadalom újjáépítésére irányuló szociális és politikai törekvések elsődlegesen viselik magukon annak az Isten-ellenes lázadásnak és titáni ellenállásnak a bélyegét, amelyről főntebb említést tettünk. Minden tartózkodásunk mellett is azt mondhatjuk, hogy ilyen jellege inkább annak az ateizmusnak van, amely értelmi szinten mozog, bár itt is figyelembe kell venni a különbségeket a felvilágosodás és a racionalizmus vallásellenes harcának a keretén belül. Marxista nézet szerint a vallás el fog halni ott, ahol az igazán emberi társadalmi viszonyok kialakulnak, és ahol a társadalom helyes felépítése gazdasági és szociális téren megoldja mindazokat a kérdéseket, amelyekre nézve a vallás hirdeti magát egyedül illetékesnek. Ezzel csupán más oldalról ismételjük azt, amit főntebb mondtunk. Az a fontos, hogy értsük a tételt: a szocializmus vallásellenessége az igazi emberség helyes és megfelelő feltételeiért vívott harc kísérő jelensége. Ahol a vallás elleni harc előtérbe kerül, különösképpen pedig ott, ahol ez a harc vulgáris, inkább szabadgondolkodó formákat ölt, ott legtöbbszörre meddővé válik a szocializmusnak az emberségért vívott küzdelmében annak a harcnak a sajátos értelme, amely a valódi személyiségért folyik az önzés, a másik embernek eszközként való használata ellen.

D. Dr. J. L. Hromádka

Fordította: Dr. Huszti Kálmán

A harmadik római ülészak után

A II. Vatikáni Zsinat harmadik ülészakáról általában az a vélemény alakult ki, hogy tovább fokozta a római katolikus egyház belső válságát. Az egymással szembenálló haladó és visszahúzó irányzatok most már teljesen nyíltan csaptak össze. Különböző próbaszavazások számszerűleg is megmutatták az erőviszonyokat: a zsinati atyák többsége a római egyház megújítását, a nem római egyházakhoz való közeledését, a jó emberi ügyekben való tevékeny közreműködését óhajtja, velük szemben azonban — az eszközökben nem válogató — jelentős kisebbség meggátolni igyekszik minden komoly reformot, konzerválni próbálja a római egyház szövetségét azokkal a politikai és gazdasági hatalmasságokkal, amelyeknek érdekei beleütköznek a társadalmi igazságosságért és a nemzetek közötti békés együttműködést szolgáló törekvésekbe. Ez a kisebbség már a második ülészakon is többször juttatta holtpontra a Zsinat munkáját; a harmadik ülészakon pedig nyílt válságot robbantott ki.

VI. Pál pápa minden jel szerint hajlik arra, hogy ennek az agresszív zsinati kisebbségnek — köztük a Kúria számos befolyásos bíborosának — engedjen. Ez az engedékenység odáig is elment, hogy a zsinati szabályzat súlyos megsértésével hiusították meg a többség szavazással is kifejezett akaratának érvényesülését. A vatikáni Kúria többsége, amelynek évszázados teljhatalmát fenyegeti a Zsinat, mindeddig a pápa segítségével el tudta háritani azt a „veszedelmet”, hogy a püspökökön keresztül a hívő tömegek szándékai befolyásolhassák az egyház autokrata vezetését.

A harmadik ülészakot kritikus helyzetben, 1964. november 24-én zárta be a pápa. Azóta hírladták, hogy a negyedik és „utolsó” ülészak megnyitására 1965. szeptember 14-én kerül sor. Addig még „sok víz folyik le a Tiberisen”. A harmadik ülészak első hónapjában bekövetkezett drámai fordulatokról már beszámoltunk olvasóinknak (ThSz 1964. 9—10. 278k; 11—12. borítólap és 325k); most még az ülészak és az egész

Zsinat krízisét előidéző eseményeket és azok római katolikus és protestáns visszhangját kell ismertetnünk.

A zsinat engedetlenkedik

A válságos napok sorozatát az a látogatás nyitotta meg, amelyet VI. Pál pápa a zsinati aulában tett. (A katolikus sajtó szerint a zsinati atyák általában hiányolták, hogy a pápa távoltartotta magát az ülésekről.) Megjelenése november 6-án „Az egyház missziói tevékenységéről” készült, nem valami lényeges schemának szólt, amelyet rövid beszédben elfogadásra ajánlott, azután újra távozott. A zsinati atyáknak azonban nem tetszett a tervezet, üresnek, szürkének minősítették azt a felhívásokat. Különösen az afrikai püspökök voltak elégedetlenek. Az ő nevükben is azt javasolta Bea és Frings bíboros, hogy küldjék vissza a tervezetet az előkészítő bizottságnak. Egy indonéz püspök pedig nem kevesebb, mint 25 nemzeti püspöki konferencia és 70 rendfőnök megbízásából is azt mondta a tervezetről, hogy az „vajdó hegyek nevetséges egerke-szülöttje”. Így esett meg, hogy a szavazásnál 1914 püspök közül 1601 szavazott a tervezetnek tárgyalási alapul való elfogadása ellen. Az a példátlan eset történt meg tehát, hogy a Zsinat hatalmas többséggel elvetette a pápa által elfogadásra ajánlott tervezetet és egészen új javaslat készítésére utasította az előkészítő bizottságot.

Ettől kezdve egy sor olyan intézkedés történt a Kúria, vagy egyenesen a pápa részéről, amelynek — mind a katolikus részvevők, mind a nem római megfigyelők szerint — csak egy célja lehetett: megmutatni az engedetlen Zsinatnak, hogy ki az úr a házban, illetve az egyházban.

Az *Osservatore Romano* közreadta a pápának egy nyilvános tömegaudiencián mondott beszédét, amely szinte egészében arról szólt, hogy ő mint Krisztus földi helytartója és Péter apostol utódja, tekintélyét és személyes főhatalmát nem az egyháztól kapta, hanem magától Krisztustól és Istentől. Tovább fokozta tehát a pápai primátusnak azokat az igényeit, amelyeket az „*Ecclesiam suam*” című enciklikájában és az ülészakot megnyitó beszédében már ismételtelen leszögezett, alaposan lefokozva így főként az ortodox újraegyesülési esélyeket és reménységeket. A kihallgatáson a pápa — mintha csak XII. Pius beszélt volna — élesen támadta „a protestantizmus és modernizmus szellemét, amely tagadja egy jogszerű közvetítő autoritás szükségességét Isten és a lélek között”.

A püspöki tisztség „kollegialitása”

A következő meghökkentő lépés az volt, ahogyan a Zsinatot megszavaztatták „Az egyházzól” szóló javaslatnak a püspöki tisztség kollegialitását kifejtő fejezetei fölött, melyeket már korábban tárgyaláltak és szakaszonként el is fogadtak. Nagy meglepetést keltett most, hogy szavazás előtt *Felici*, a Zsinat főtitkára egy „magyarázó megjegyzést” (nota explicatoria) olvasott fel: hogyan is kell értelmezni ezt a kollegialitást. Az „értelmezés” alapjában véve értelmetlenné tette az egész határozatot. Eszerint a püspöki testület a pápa olyan tanácsadó szervének minősül, amelyet úgy, akkor és olyan összetételben hív össze és hallgat meg, ahogyan és amikor neki tetszik, tanácsait sem kikérni, sem megfogadni nem köteles. Pedig

a schema már eredetileg is tovább merevítette a pápa primátusát; Oscar Cullmann professzor szerint, aki tudvalevőleg az egységitkárság személyes vendégeként vesz részt a Zsinaton, „a tervezetet az 1870-es I. Vatikáni Zsinaton lezárt ajtót most oly véglegesen és légmentesen reteszelt el, hogy ezután már meg sem lehet kísérlni a kinyitását” (Réforme, Paris, 1964. október 10.). A mostani „magyarázó megjegyzés” újabb lakatot raktott fel erre a reteszre. Kiderült, hogy azt az *Ottaviani* bíboros elnökletével működő teológiai bizottság olyan ülésén hozták létre, amelyről a zsinati szakértőket (a „peritus”-okat) kizárták — és a módosításokat nem a zsinati atyák számszámra érkezett javaslatai közül válogatták össze, hanem „egy aggódó kisebbség közbenjárása folytán magas tekintély kívánságára”. A módosítások kivétel nélkül arra szolgálnak, hogy kiemeljék a pápa személyes hatalmát a püspökök fölött. Például nyomatékosan hangsúlyozzák, hogy a püspökök felszentelése „és a kollégium fejével való hierarchikus közössége” (új betoldás) teszi a testület tagjává. Ezt a hierarchikus tekintélyt bástyázza körül az a megállapítás is, hogy a püspöki testület autoritását a pápa „legfőbb és teljes hatalmából” (plenitudo supremae potestatis) kell származtatni. A püspökség testületi jellegének kodifikálása így eléggé tartalmatlan szövegmű változott, a pápa jogai és kiváltságai pedig tovább éleződtek. Alig maradt nyoma az eredeti célkitűzésnek: „a püspöki kar és a pápa együttes felelőssége” kimondásának az egyház vezetéséért. Az állandó püspöki tanács tervének megvalósulása ellen sikerrel védekeznek a Kúria hatalmaságai.

A zsinati atyák abba a helyzetbe kerültek, hogy vagy megszavazzák „Az egyházzól” szóló egész schemát ezekkel az önkényes, utólagos változtatásokkal együtt, vagy elvetik magának a kollegialitás fogalmának a kodifikálását is, és marad minden a régieben. Végül megszavazták a javaslatot. Mindez a legnagyobb izgalmak közepette ment végbe. A nyugatnémet „Evangelischer Bund” megfigyelője szerint „három torpedólövés robbant egymás után a zsinati aulában” (EPD, 1964. november 26); az első lövés ennek az önkényesen eltorzított szövegnek a puccsszerű megszavaztatása volt; emögött „nem rejtett kevesebb, mint a pápa harca a Zsinattal szemben, amely egyelőre a Zsinat legyőztetésével végződött”.

Vallásszabadság? Majd jövőre!

A második bomba a főtitkárnak az elnök és a moderátorok nevében november 18-án tett bejelentése volt: sok zsinati atya „új vitát óhajt” a vallásszabadságról szóló, többszörösen módosított nyilatkozat fölött azzal az indokolással, hogy „majdnem új szövegről van szó”. Bejelentette, hogy a plenumnak másnap szavaznia kell: kitűzik-e tárgyalásra a jelenlegi tervezetet, vagy sem. Másnap viszont — ez volt „a zsinat fekete csütörtöke” — Tisserant bíboros, a zsinati elnöki tanács elnöke azt jelentette be az ülésen, hogy a szavazás elmarad, a nyilatkozatot majd a következő ülésnap napirendjére fogják tűzni. „Zúrvar, düh és kétségbeesés támadt erre a bejelentésre. Senki sem fogja ezt a napot elfelejteni a jelenlevők közül. Ilyen fölkiáltások hangzottak az aulában: Nem hittem volna, hogy még bajba jut a hitem! Most megértem Martin Luthert! Az ame-

rikai püspökök, akik egyházuk szempontjából életbevágó kérdésnek tartják a vallásszabadságról szóló pozitív állásfoglalást, nyomban szervezni kezdték az ellenakciót. Több mint ezer zsinati atya írásban tiltakozott és kérte a pápától az intézkedés visszavonását. Ha elég idő lett volna, még több aláírást is kaphattak volna a petíció alá. A pápa azonban hajthatatlan maradt. A Zsinat újabb válságát csak az ülészak gyors befejezése akadályozta meg” (uo).

A vitában számos integralista szónok óvta a Zsinatot, nehogy „a tévelygésekben élő embereknek”, a nem katolikusoknak ugyanazt a lelkiismereti szabadságot akarják engedélyezni mint „az igazságban élőknek”, a katolikusoknak. Olasz, spanyol, ír, braziliai, indiai stb. püspökök szenvedélyesen tiltakoztak az eredetileg XXIII. János irányelvei szerint készült tervezet ellen. A többség azonban határozottan magáévá tette a tervezetet, ezért kellett a szavazást megakadályozni a pápa beavatkozása által. Majd a negyedik ülészakon! A gyakorlati következmények máris mutatkoznak.

Azok sorában, akiknek közbenjárására a pápa rászánta magát a vallásszabadságról tervezett nyilatkozat elodázására, sokan megemlítenek egyes spanyol hierarchákat. Ezek ellenezték a Franco-kormányzatnak azt az elhatározását is, hogy — amerikai és európai egyházi vezetők nyomására — egy „protestánsstatutum” kiadásával próbálja magát udvarképesebbé tenni. Ezt a statutumot nagy garral reklámozták olyan protestáns körökben is, amelyek a spanyol diktatúra politikai céljaival rokonszenveznek. Mielőtt azonban a statutum tartalmát nyilvánosságra hozták volna, annak „elhalasztásáról” érkeztek jelentések. Az Egyházak Világtanácsa központi bizottságának Enuguban tartott ülésén Visser't Hooft főtitkár „tragikusnak” mondotta ezt a lépést, ugyanakkor azt a „biztató” értesülését közölte, hogy spanyol püspökök a vallásszabadságról szóló, az előbbieket szerint elhalasztott nyilatkozat szellemében kívánják rendezni a spanyol protestánsok jogállását. Annyi bizonyos, hogy a spanyol protestánsok szorongatott helyzetét a pápa döntése tovább rontotta.

Ökumenizmus — autoritativ módra

A harmadik találat, amely a Zsinat hajóját érte, az „ökumenizmusról” szóló schema végleges szövegének a megszavaztatásával esett. Ezt a javaslatot is már előbb végigtárgyalta és minden részletében megszavazta a Zsinat. Most pedig, közvetlenül a kapuzárás előtt és megint csak „jóakarátú, autoritativ kívánságnak engedve”, a zsinati főtitkár 19 újabb módosítással teszi fel szavazásra a javaslatot. Hivatkozik az egységtitkárság ajánlására is, amelynek elnöke, Bea bíboros azonban semmit sem tud az egészről. A zsinati titkárság ezúttal is közli, hogy a módosítások fölött nincs idő vitatkozni; az ökumenikus tervezetet azokkal együtt kell elfogadni vagy elvetni. Mind a 19 módosítás gyengíti a schema ökumenicitását. Ahol pl. az eddigi szövegben az állt a nemrómai „egyházakról és egyházi közösségekről”, hogy ők is „a Szentlélek által indítatva, a Szentírásban megtalálják Istent, aki Krisztus által beszél”, ott a pápai módosítás után így hangzik a nyilatkozat: „Ők hívják a Szentlelket és keresik a Szentírás-

ban Istent, mint aki abban Krisztus által beszél”. A változtatás szerint tehát „a nemrómai keresztyénséget nem a Szentlélek indítja hanem csak hívják őt; nem találták meg Istent, hanem csak keresik; hozzá még rossz helyen is keresik, hiszen Istent a Szentírásban és a hagyományban, és az egyház tanítói hivatalában lehet megtalálni és meghallani” (uo).

Meglepetés volt a zsinati atyák többsége számára az is, hogy a pápa — túlmenve a többséggel elfogadott mariológiai schemán — az ünnepélyes záróülésen tartott beszédében Máriát nemcsak *Mediatrinx*-nek, hanem „az *Egyház Anyjának*” is nyilvánította, sőt címlajstromához ezen felül „Az Üdvösség Művének Segítője” díszítő jelzőt is hozzáadta. A záróbeszéd terjedelmes és hatalmas mariológiai himnusszal fejeződött be. Figyelemre méltó az egyébként igazán lojális *Herder Korrespondenz* megállapítása, hogy a sedia gestatorián érkező és távozó pápa ezúttal „mérsékelt tetszésnyilvánításokat kapott a zsinati atyák többsége részéről” (1965. jan. 184). Hozzáteszi a tekintélyes katolikus lap azt is, hogy ugyanaznap délutánján a pápa jelenlétében celebrált Mária-ünnepségen a Santa Maria Maggiore Bazilikában csak mintegy 400 zsinati atya vett részt; a többiek elutaztak, vagy távolmaradtak.

A zsidóságról szóló nyilatkozat sorsa

Ugyancsak csalódást keltett a római egyház komoly teológusaiban, de a hívó laikusokban is annak a tervezetnek a sorsa, melyet a „zsidósághoz való viszonyról” még 1960-ban XXIII. János utasítására készített el Bea bíboros. Ez a nyilatkozat tervezet, amelyet annakidején közzé is tettek, arra hívta volna fel az igehirdetőket, hitoktatókat és lelkigondozókat, hogy Jézus keresztesztésének történetét ne írják a korabeli, vagy éppen a mai zsidómaradék számlájára, mert azért minden megváltásra szoruló, bűnös ember felelős. Meg kell tehát szüntetni azt a demagógiát, hogy a zsidóságot „istenyilkossággal” vádolják, aminek része volt a hitlerizmus uralomra juttatásában és hat millió zsidó kiirtásában. A nyilatkozat-tervezet egyúttal Izrael üdvtörténeti szerepére, a keresztyén egyházhoz fűződő benső kapcsolatára és a két szövetség szerves összetartozására is felhívta volna a római katolikusok figyelmét; bizonyos mértékben korrigálta volna XII. Piusnak Hítlerrel rokonszenvező, rémtettei előtt szemet hunyó politikáját.

A Bea-féle tervezetet örömmel üdvözölték mind az evangéliumi, mind a zsidó teológusok; a zsinati vitában azonban mintegy száz indulatos ellenvetés hangzott el vele szemben. Az arab országokban működő püspökök főleg arra hivatkoztak, hogy a nyilatkozat miatt meggyűlne a bajuk az antiszemita kormányzattal. Mások bibliai, teológiai, pásztori ellenvetéseket tettek. Így azután a tervezetet többször, felismerhetetlenségig átdolgozták, majd külön nyilatkozat helyett az ökumenizmusról szóló schemának „a nemkeresztyénekről” alcímet viselő függelékébe szorították be, végül néhány mondatra zsugorították. Az utolsó szavazás előtt három kúriai bíboros ezt is megpróbálta semmitmondó általánossággal helyettesíteni, de ezt a kísérletet a zsinati többség ébersége megghiúsította. Végül annyi maradt a tervezett nyilatkozatból, hogy „a mai zsidóságnak nem szabad terhére írni azt, ami

Krisztus szenvedéseinek idején történt". Ezt a szöveget 1657 igen, 99 nem szavazattal és 242 fenntartásos helyesléssel az ülészak utolsóelőtti napján elfogadta a többség. A javaslatot — az ökumenizmusról szóló egész schemával együtt — visszaadták az illetékes bizottságnak, hogy „végső átsimítás után” terjessze majd elő döntésre a negyedik ülészakon.

Különösen az északamerikai zsidóság képviselői tiltakoztak „a nyilatkozat szinte sértő megrontása” ellen (Herder Korrespondenz, 1964. dec. 138). Az egyik vezetett protestáns folyóirat, a *Christian Century* csatlakozott ehhez a tiltakozáshoz; különösen azt kifogásolta, hogy a nyilatkozat a katolikus egyházhoz való „hazatérésre” is felszólítja a zsidóságot. „Osztzjuk dr. A. J. Heschel zsidó tudós megütközését, de a meglepetését nem. Úgy látszik, hogy az önkényes térítés hozzátartozik a római egyháznak az egyház lényegéről vallott változhatatlan nézeteihez. Egy napon Róma még a muzulmánokat is felhívja majd a Rómához való visszátérésre” — írta a *Christian Century*.

„Az egyház a mai világban”

Az eleinte 70-re tervezett, végül 13-ra csökkentett schema közül a világ ezt a 13.-at figyeli talán a legnagyobb érdeklődéssel. VI. Pál, aki megválasztása után nyomban bejelentette „Az egyház a mai világban” című schema kezdeményezését, ettől a nyilatkozattól nyilván a római egyházat minden irányban elszigetelő szakadék áthidalását várta és valószínűleg most is várja. Az eredeti javaslat már eddig is sokféle módosulást szenvedett; a zsinati vita kezdetén elhangzott az a hivatalos bejelentés is, hogy a javaslat „egyes pontjait nem szabad nyilvánosan megvitatni, mert odakünn félreértések támadhatnak”. Ilyen kényes részleteknek minősítették pl. az atombombára, a születésszabályozásra vonatkozó pontokat. Ez a bejelentés a zsinati atyák többségében kellemetlen emlékeket idézett fel, „eszükbe jutott az első Vatikánum végzetes titkolózása, vagy a XXIII. János előtti egyházpolitika: ország-világ előtt vallják és hirdetik az igazságosság és szabadság, a szeretet és a béke elveit, de amikor a világban meglévő nyomorúság *gyakorlati leküzdésére*, tehát a nagy alapelvek megvalósítására kerülne a sor, akkor hallgatnak az összes jámbor orgonák és egyházi szószékek. Mert ekkor gyanús kezd lenni a dolog: az ember összeütközésbe kerülhet a saját megkövesedett erkölcsstanával, vagy a világi hatalmasságokkal” (*Blätter für Deutsche und Internationale Politik*, Köln, 1965. Jan. 63k).

Az elrendelt korlátozások ellenére a tervezet vitája rendkívül eleven volt. Ellenfelei is szokatlanul hevesen támadták. Heenan westminsteri érsek, Anglia primása teljesen elhibázott munkának minősítette a tervezetet, kigúnyolta az elkészítésében közreműködő szakértőket, akik szerzetes létkre a zsinathoz méltatlan dolgokat hoznak elő (pl. a fogamzásgátló pasztillák kérdését). Ezek a peritusok — akik között egyébként olyan tekintélyes teológusok vannak, mint Rahner, Häring stb. — „nem tisztelik a püspökök és a pápa tanítói joghatóságát”. A primás végül a konzervatív püspökök tüntető tapsaitól kísérvé az egész tervezet elutasítását javasolta. Sok zsinati atya azonban keményen szembefordult ezzel a bírálat-tal, különösen pedig Heenannak azzal a javasla-

tával, hogy legalább négy évre tegyék félre az egész nyilatkozat-tervezetet. Rámutatnak, hogy a háborús veszély, az éhség, a népesség gyors szaporodása olyan robbanással fenyegető jelenségek, amelyekről a zsinatnak nem lehet hallgatnia.

Az öt részből álló tervezet egyik szakasza fölött sem tartottak még szavazást, de néhány kérdésben már komoly vitát folytattak.

Az *emberi személyiség méltóságáról* a tervezet azt mondja, hogy az általános emberi jogokat mindenkinek és mindenki számára tiszteletben kell tartania, fajra, nemre és társadalmi helyzetre való tekintet nélkül, még pedig „nemcsak vigasztaló szavakkal, hanem tettekkel, különösen pedig jó törvényekkel”. *Grutka* észak-amerikai püspök rámutatott, hogy sok katolikus gyülekezetben náluk ma is kerülnek a színesbőrűeket, vagy éppen embertelenül bántják velük. *Ethaide* indiai püspök elmondta, hogy a rabszolgaság titokban még most is létezik, embereket vesznek és adnak el, és hozzá olyan területeken, ahol keresztyén hagyományokkal dicsekednek. Több püspök a nők fokozott tiszteletét követelte az egyházban és az egyházon kívül.

A *házasság és a család* kérdésében a tervezet azt a római egyházban forradalmi megállapítást teszi, hogy „a házasság nem egyszerűen a szaporodás eszköze”, a gyermekek számának meghatározásáért a szülőket illeti a felelősség minden egészségügyi, nevelési, gazdasági és szellemi körülmény figyelembevételével. Ismeretes, hogy az eddigi morálteológia a házasság főcéljának minősítette a szaporodást, mellékcéljának a házastársi szeretetet és segítséget. *Ottaviani* bíboros, a szent officium titkára most szinte tájékozva támadta „az új eretnokség” kísérletét, amely a javaslatból árad, hasonlóképpen *Browne* és *Ruffini* kúriai bíborosok. *Dearden* detroiti püspök hajlandó volt a szülőknél átengedni a gyermekek számának meghatározását, de az eszközök eldöntését az egyháznak kell fenntartani. Vele szemben *Suenens* belga bíboros óvta a zsinatot „egy új Galilei-estet” veszélyétől; az egyház a szaporodást nem hangsúlyozhatja túl a házastársi szeretet éppoly parancsoló kötelességének rovására. *Alfrink* holland bíboros és *Leger* kanadai bíboros a házastársi szeretetet minősítették a házasság igazi céljának, amely önmagáért jó, és megvannak a saját törvényei és követelményei. Álláspontjához 145 német és skandináv bíboros nevében is csatlakozott *Reuss* mainzi püspök. Meglepetést keltett a 86 éves *IV. Maximus* melchita patriarcha felszólalása: a keresztyének túlnyomó többsége ma a valóságban az egyház tanáival ellentétes életgyakorlatot folytat, ami éppen a jóindulatú embereket szorongatja. A világ túlnépesedett vidékei számára sürgős szükség van olyan megkönnyebbitő intézkedésekre, amelyek a nyomorúságosan és reménytelenül tengődő, nyomasztó társadalmi feltételek között élő százmilliókra figyelnek.

A *hit és a tudomány* kérdésében *Spülbeck* meiseni (NDK) püspök eleven párbeszédet kívánt az egyház és a tudományos világ között. Hivatkozott *Teilhard de Chardin* életművére, aki a hitet és a tudományt ki akarta békíteni, és egyes művei in-dexre kerültek. *Elchinger* strassburgi püspök javasolta, hogy „a Zsinat ünnepélyesen vonja vissza Galileo Galilei sajnálatos és igazságtalan elítélését; az egyház tévedésének megvallásával tegyenek bizonyosságot az egész világ előtt pozitív magartásukról a tudomány irányában”.

A *szegénység és az éhség a világban* c. szomorú

fejezetről James Morris, a genfi katolikus kivándorlási bizottság elnöke beszélt. Ez volt az egyetlen laikus felszólalás a Zsinaton. Kiemelte, hogy az észak-atlanti országok kis csoportja, ahol a föld népességének 16⁰/₀-a él, a világ gazdagságának 70⁰/₀-át birtokolja, az emberiség ³/₄ része ugyanakkor az éhség és a nyomor elviselhetetlen állapotában sínylődik. Thangathil indiai püspök 70 püspöktársa nevében is hozzátette: a szociális egyenlőtlenség, a nyomor és a szegénység olyan borzasztó a világ sok részén, hogy emiatt káromolják a keresztyének Istenének nevét. Frings bíboros nemzeti segélyszervezetek felállítását ajánlotta, a püspököktől és a papoktól pedig az egyszerű és szerény életmód példáját követelte. Himmer francia püspök „a szegény emberek szegény egyházának” megvalósítására hívta fel társait, Camara braziliai érsek pedig a Zsinathoz intézett levelében azt javasolta, hogy „a püspökök mondanak le minden különleges — eminenciás, kegyelmes, szentséges stb. — címükről, tegyenek le végre arról, hogy arisztokraták módjára viselkedjenek, mondjanak le egyenruháikról és címereikről, ne különítsék el magukat a világ szegényeitől, ne pocskoljanak óriási összegeket nagy kőépületekre, miközben megfélemeznek Krisztusról, aki a szegények kunyhóiban lakik...”

A háború és béke kérdésében a schema kimondja, hogy „különösen a nukleáris fegyverek használatát, amelyeknek hatása kiszámíthatatlan és emberek által értelmesen nem korlátozható, Isten és emberek előtt bűncselekménynek kell minősíteni; becsületes erőfeszítéseket kell tenni, hogy az összes nemzetek és világrészek ne csak ünnepélyesen elítéljék a nukleáris háborút, mint embertelen bűnt, hanem teljesen meg is semmisítsék az atomfegyvereket”. Ugyanakkor a tervezet „nem tartja megengedhetetlennek a védekező atomháborút az igazságtalan támadással szemben”. Számos zsinati atya kifogásolta a tervezetnek ezt a második felét. Így Alfrink bíboros hangsúlyozta, hogy a nyilatkozatnak nem szabad kevesebbet mondania, mint a Pacem in terris enciklikának kivétel nélkül minden tömegpusztító fegyvert kifejezetten megtiltó üzenete. Mai alakjában a tervezet azt a benyomást kelti, hogy egy „igazságos védekező háborúban” morálisan megengedhető az atomfegyverek használata, pedig „napjainkban már csak védekező háborúk vannak”. Több francia püspök követelte, hogy a nyilatkozat ne csak az atomfegyverek nemzetközi ellenőrzés alá helyezését követelje, de minden háborút minősítsen keresztényellenesnek és embertelennek. Maximus pátriarka fenntartás nélkül csatlakozott ehhez az állásponthez. Velük szemben egyes amerikai püspökök „a korlátozott hatósugarú taktikai atomfegyverek” használatának megengedését követelték és kitartottak a „védekező atomháború” elismerése mellett. (Ismeretes, hogy nyugatnémet lapok pár nappal ezelőtt leplezték le azt a tervet, amely szerint „egy vélelmezhető atomtámadás megelőzésére szolgáló atomcsapás” kidolgozására utasította stratégiai szakértőit a bonni hadügyminisztérium.)

Az eddigi felszólalásokból ítélve, a zsinati többség az egyház határozott állásfoglalását kívánja a fegyvermentes világ megvalósítása, a háború kiküszöbölése, a nemzetek békés együttélése mellett. „Nem tudhatjuk, mi lesz ebből a schemából a negyedik ülészakon. Végző soron VI. Páltól függ, hogy tovább vitatkoznak-e rajta, vagy csak szavaznak. A pápa is csak egy ember, aki hozzáfér-

hető a külső befolyások számára... A csillagok járása most kedvezőnek látszik; az egyház és a világ segíthet a zsinati atyáknak XXIII. János szavának követésében: „A béke a legfőbb jó a földön” (Blätter für Deutsche und Internationale Politik, 1965. jan. 67.).

A 3. ülészak protestáns visszhangjáról

A Zsinat protestáns megfigyelői általában elismerik, hogy a 3. ülészak eseményei közül első-sorban az ökumenikus schema az, amely minden mesterséges meggyengítése ellenére fordulatot jelent a római egyház életében. Rámutatnak arra is, hogy a zsinati többség nyilvánvalóan a római egyház megújulása mellett van; „Az egyház a mai világban” című schema eddigi tárgyalásain kialakult közvéleményt is biztatónak minősítik. Másfelől szinte egyértelműen hangsúlyozzák, hogy éppen az alapvető dogmatikai kérdésekben nem csökkent, sőt, inkább tovább mélyült az ellentét a római egyház és a többi egyház felfogása között.

Dr. Maron, a bensheimi Konfessionskundliches Institut vezető munkatársa különösen a mariológiai szenvedély fokozódására mutat rá; ez arra vall, hogy lényegében véve Róma az Egyházat állítja a Szentírás, sőt a hagyomány fölé is, ezt mutatja Mária mennybemenetele 1950-es dogmájának továbbépítése. A római egyház így önmagát zárja el a reformálódás lehetőségeitől, az ellenreformációnak még nincs vége (Reformierte Kirchenzeitung, 1964 11/1). Edmund Schlink professor a nyugatnémet televízióknak adott nyilatkozatában azt emelte ki, hogy ez a Zsinat nem ökumenikus, amelyet Luther követelt, hiszen a nemrómai megfigyelőknek nincs felszólalási vagy éppen szervezeti joguk az aulában; a pápa vagy a Zsinat nem vonta vissza a reformátorok ellen kimondott elítéléseket és nem kért emléküktől bocsánatot; az ökumenikus schema nem ismeri el az evangéliumi egyházak tisztségeit és úrvacsoráit; Mária „Közvetítő” címe is jelentősen megnehezíti a Rómával való dialógust, hiszen katolikus részről még mindig a pápa uralma alatti újraegyesülés a cél, tehát „tovább folyik az ellenreformáció más eszközökkel” (1964. 10. 31.).

A Herder Korrespondenz szerint (1965. január 187k) „a 3. ülészak kritikus kimenetele megállította, vagy éppen részben heves visszacsapásra készítette az elszakadt keresztyéneknél tapasztalható változás folyamatát” a római egyház irányában. Ezért aztán a visszhang „a mély megútközéstől a visszatért, realista, a jövőre és a 4. ülészakra gondoló magatartásig” terjed ki.

A Lutheránus Világszövetség delegátusa, G. A. Lindbeck professor „az egyházzal szülő nyilatkozattal kapcsolatban kijelenti, hogy Róma fontos pontokon még mindig hamis, vagy éppen veszélyesen kétértelmű magatartást foglal el” (EPD 1964. 11. 23.). Pedig az ülészak előtt Pfatteiherr lutheránus lelkész (Philadelphia, USA) már odáig ment, hogy a keresztyén egység előmozdítása érdekében episkopális alkotmány bevezetését javasolta a protestáns egyházaknak „Péter óta a legjobb pápa, XXIII. János és a Zsinat hatása alatt” (The Christian Century, 1964. 11. 4.). Ugyanez a Christian Century a 3. ülészak befejezése után „a tiltakozásig menő határozott fordulatot tett”; kifogásolta a zsinattal szemben alkalmazott „könyörtelen ellenőrzést”, megállapította, hogy a pápának a püspöki kollégialitás elleni háromszoros beavatkozása „nem hagyott kétséget a protestáns

megfigyelők előtt, hogy a pápa hatalmas és megsemmisítő nemet mondott a kollégialitás értelme ellen”.

G. Richard-Molard a 3. ülés szak végén a párizsi Réformeban szenvedélyesen fakadt ki: „Szinte kételkedni kellene az isteni bölcsességben, ha nem tudnánk, milyen sok reformra vágyó püspök van, akinek most épp úgy kell szenvednie Krisztussal, mint az evangéliumi keresztyéneknek. De a katolikus kisemberek nem fogják megtudni, hogy mi történt; nem értesülnek a püspöki kollégialitás megfojtásáról, az ökumenikus schema olcsó korrektúrájáról, amely szinte ellenkezőjére fordítja az egészet. Hiszen a schema még azt is kiköti most, hogy az eljövendő beszélgetéseket a helyi püspök csak a püspöki konferencia, sőt a Szent-szék rendelkezései szerint folytathatja. A pápa hihetetlen zsinattellenes aktusai után már semmit sem lehet várni a katolikus egyháztól... Diszkvalifikáltak magukat, nem tárgyalhattok ti a szabadságról. Mi azonban most már még eltökéltebben protestánsok maradunk és végtelenül hálásak vagyunk, hogy azok lehetünk” (1964. nov. 28.). Az egyik nyugatnémet evangélikus lapban *Gottfried Maron* azt írja, hogy „a reform gyorsvonatának vészfékjét a pápa úgy megrántotta, hogy most nem lehet tudni, mi fog történni. Hogyan lehetséges az együttműködés, általában a kölcsönös bizalom, ha éveken át kidolgozott, az evangéliumi megfigyelők által is elismert eredményeket egyetlen ember vétője semmivé tehet? A bizalom a római egyház útjában megrendült” (*Evangelisches Kirchenblatt für Südbaden*, 1964. dec. 13.).

Az *Evangelischer Bund* elnöke, dr. *Wolfgang Sucker* hibáztatja, hogy XXIII. János szándékai-val szemben most VI. Pál a pásztori szellemet doktrinérre váltotta át. „Kiderült, hogy az 1870-es pápa-dogma revíziójának kísérlete lehetetlen. A római egyház abban a veszélyben van, hogy nem folytatja a híderést, hanem lerontja a hidat. A pápa megmutatta, hogy tulajdonképpen nincs szüksége a zsinatra, ő kommandirozhatja a zsinatot, ami ezen az ülés szakon világosan megmutatkozott”. A Kúria továbbra is a zsinat fölött állónak tekinti magát. *Sucker* mégis reméli, hogy ami a zsinaton mozgásba jött, azt a 4. ülés szakon a püspökök tovább folytatják (*Evangelische Welt*, 1964. 12. 1.).

Az Egyházak Világtanácsa állásfoglalása

Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának az afrikai Enuguban tartott ülésén dr. *Lucas Vischer*, a Világtanács zsinati megfigyelője beszámolt a 3. ülés szakról. Azt fejtegette, hogy az első ülés szak nagy gondolatait nyilván nem lehet komoly ellenállások nélkül megvalósítani a római egyházban. Az ülés szakon elfogadott szövegek „a zsinat előtti legmerészebb várakozásokon is túlmennek ugyan, de kétarcúak annyiban, hogy nemcsak egyengetik a mélyebb közösség útját, hanem bizonyos mértékben folytatják a sajátos római hagyományt, sőt az ellentétek kiújulásához járulhatnak hozzá”. A zsinat olyan fejlődést váltott ki, hogy maga a római egyház sem tudja, merre megy. A nem római egyházak mégsem érhetik be a hűvös megfigyelő szerepével, fejtegette *Vischer*, mert „tényleges közösségben vannak a római egyházzal, akár akarják, akár nem. Ezért dialógusra, találkozásra van szükség, egy befelé forduló visszavonulás biztosan megállítaná a zsinaton megindult mozgást”.

Visser't Hooft főtitkár beszámolójában azt hangsúlyozta, hogy „a katolicizmus ma már nem tartja magát távol az ökumenikus mozgalomtól, hanem óhajta a testvéri kapcsolatok felvételét más egyházakkal; ezzel Róma elismeri, hogy Krisztus ezekben az egyházakban is munkálkodik”. A főtitkár „óvott attól, hogy lebecsüljék a katolicizmusban mutatkozó megújulási mozgalom dinamikáját, habár ennek a római vezető körökben vitathatatlanul erős ellenzéke van. A Vatikáni Zsinat „ökumenikus szempontból teljesen konstruktív eredmények egész sorát érte el, bár elhalasztotta a döntést, vagy éppen megerősítette eddigi állásfoglalásait fontos kérdésekben”. A főtitkár — mint már említettük —, mindenekelőtt a vallásszabadságról hozandó nyilatkozat elhalasztását kifogásolta.

Dr. *Ernest Payne*, a Központi Bizottság alelnöke egy sajtókonferencián főleg azzal indokolta a lemondási szándékát bejelentett *Visser't Hooft* főtitkárnak állásában további 18 hónapra való marasztalását, hogy „a római katolikus egyházban végbement gyors, váratlanul gyors változások kritikus pontra vezettek az egyházközi viszonylatokban; egyúttal rámutatott a feszültségekre is, amelyek az egyházi viszonyokban Kelet és Nyugat között fennállanak, mindenesetre nemcsak legújabbban” (*Ökumenischer Pressdienst*, Genf, 1965. jan. 21.). *Payne* főleg ezekre hivatkozva ítélte feltétlenül szükségesnek a főtitkár maradását. A Központi Bizottság többsége elfogadott egy olyan javaslatot is, hogy javasolják Rómának állandó jellegű, közös tanácskozó bizottság létrehozását; ez a bizottság dolgozzon ki és tegyen javaslatokat Genfben és Rómában „az egyházak gyakorlati együttműködésére”. Elsősorban karitatív és szociális együttműködésről volna szó, „de olyan ökumenikus tanulmányokról is, mint a vallásszabadság, a vegyesházasság, a misszió és a prozelitizmus problémái”. (*Evangelischer Pressdienst in Österreich*, Bécs, 1965. jan. 21.) Mindehhez nélkülözhetetlennek minősítik *Visser't Hooft* további működését a genfi központ élén.

Nyitás a világvallások felé

A 3. ülés szak lezárása óta eltelt időben, mint arról a napisajtó részletesen beszámolt, VI. Pál megjárta Indiát is. Emlékeztet, hogy a 2. ülés szak forró viharából a szentföldi zarandokút látványosan ökumenikus színterére repült; a 3. ülés szak válságos légköréből pedig a bombayi eucharisztikus kongresszus „szinkretista” környezetébe siklott át. (*Visser't Hooft* egy megjegyzése nyomán több lap használta ezt a jelzót az indiai út-tal kapcsolatban.) Elég általános az a vélemény, hogy az ázsiai világvallásokhoz való közeledésével a pápa voltaképpen a protestantizmust akarta „brüszkírozni”; a *Réforme* vezércikkben tette föl a kérdést: „ugyan mi köze van a Biblia Istenének a Baálhoz és Istárhoz”? (1964. nov. 28.)

Valójában már a „nemkeresztyén vallások titkárságának” felállítása és vezetőjének, *Marella* bíborosnak a nyilatkozata is arra vallott, hogy a Vatikán világpolitikai céljainak megfelelően egy „vallásos front” létrehozásáról van szó „a közös ellenség”, az ateizmus, persze annak csak kommunista válfaja ellen. Kapitalista válfajai sohasem ingerelték komolyan Róma vallásos érzékenységét. Az indiai utazás minden jel szerint ezzel a vatikáni stratégiával függ össze.

Ezzel magyarázhatjuk VI. Pál legújabb, ismételt erőfeszítéseit is XXIII. János elődjének, XII. Piusnak rehabilitálására. A piusi örökség: a „keresztyén front”; ennek megnyújtása a világvallások irányában sem eredeti lelemény. XXIII. János a Pacem in terris-ben teológiaiilag már lehetetlenné tette a világ újrafelosztását derék-vallásos és gonosz-vallástalan országokra, népekre, emberekre; a Piusok antihumanista politikájához visszakanyarodás a római egyház jogi szerkezete értelmében elvileg nem lehetetlen ugyan, de biztosan szétrobantaná ezt az avult szerkezetet. A „keresztyén front”, a keresztes háborúk modern változata egyszer már a nemzeti szocialista vér folyamba torokolt; a „vallásos világfront” pedig — a külmisszió és a gyarmatosítás végzetes összefonódása után — ma az ázsiai és afrikai népek vékonyka felső rétegének is csak arra a töredékére számíthat, amelynek befolyását az egykori gyarmati hatalmak csak durva és méregdrága erőszakkal tudják ideig-óráig biztosítani. Mint láttuk, a Zsinaton

résztevő római katolikus püspökök többsége felismerte már az idők jeleit; XXIII. János szelleme is sokkal mélyebben áthatotta a római egyházat. sem hogy a Kúria lázadás veszélye nélkül vissza tudná azt „kommandírozni” a piusi előcskult kaszárnyákba.

Ma már a római és nemrómai egyházak és a világvallások között a valódi párbeszéd első számú témája csak egy lehet: mit tehetnek most közösen a római katolikus, ortodox, protestáns és a többi vallásos és nemvallásos emberek azért, hogy az emberiség feje fölött végképp elmúljen az atomháború veszélye, és végre megvalósuljon a nemzetek és népek alkotó együttműködésének korszaka: a fegyver nélküli világ. Igazi tűzoltók előbb összefogva eloltják a tüzet, azután majd vitákozhatnak.

Ehhez a tűzoltó munkához várjuk mi is a II. Vatikáni Zsinat negyedik ülészakájának a segítségét.

Dr. Kádár Imre

JÉZUS SZÜLETÉSÉNEK TÖRTÉNETI KÉRDÉSEI

Melyik évben született Jézus?

A Jézus-élete kutatás célja a történeti Jézus minél teljesebb megismerése. Ez nehéz és hálátlan feladat. Nemcsak azért, mert a kútfők hiányosak és szűkszavúak, hanem főképp azért, mert Jézus nemcsak valóságos ember, hanem valóságos Isten is, akit a történelmi kutatás eszközeivel maradéktalanul megragadni nem lehet. Ezeket a problémákat érzékeli Stauffer is, amikor a múlt századi kísérleteket ezzel a lehangoló mondattal foglalja össze: „A XIX. század Jézus-élete kutatása azzal a végeredménnyel zárult, hogy egy Jézus életrajz lehetetlen dolog.” Stauffer maga egész életét mégis ennek a kutatásnak szentelte.

Az új kísérletek láttán Barth Károly azt írja: „Mértékadó újszövetségesek nem csekély elképzelésekre kardokkal és furkósbotokkal felfegyverkezve újból a „históriai Jézus” keresésére indultak, ebben én — nem szeretnék részt venni...” (Evangélicische Theologie, 1960. 104). Szeretve tisztelt professzoromnak ebben azonban nincsen egészen igaza. Maga az inkarnáció ténye legitimizálta azt a jogunkat, hogy a történész-egzegéta tudományos módszerekkel kutathatja mindazt, amit az ember-Jézusról meg lehet ismerni. Ilyen alapon vizsgálhatjuk Jézus születésének az időpontját: a karácsony historikumát. Két kérdésben szeretnénk tájékozódni:

1. Melyik évben és — 2. Melyik napon született Jézus?

Ha el akarjuk kerülni a tudománytalanság vádját, akkor a karácsony történetisége problémájának a tárgyalását annak a kérdésnek a feltevésével kell kezdenünk: *Élő személy volt-e egyáltalán a Názáreti Jézus?* Hiszen Jézus életének a történeti valóságát nemcsak a III. században vonta kétségbe egy Celsus nevű pogány bölcse. Mi az igazság abban az állításban, hogy a korabeli történészek Jézust meg sem említik?

Azt valóban nehéz megmagyarázni, hogy Josephus Flavius, a zsidók legnagyobb történetírója, aki mindössze hat évvel született Jézus halála után Jeruzsálemben és később mint Galilea kormányzója több könyvben részletesen megírta a zsidók tör-

ténetét, jóllehet a művében egészen jelentéktelen emberekkel oldalakon át bajlódik, ugyanakkor említést sem tesz arról az emberről, aki kettéválasztotta a testi és a lelki Izraelt. Josephus művében van ugyan két részlet, amely Jézusról szól: „Ebben az időben élt Jézus, ez a bölcs ember, ha ugyan szabad őt embernek neveznünk. Ugyanis csodákat művelt és tanította az embereket, akik szívesen hallgatták az igazságot és sok zsidót és görögöt megnyert. Ő volt a Krisztus. És ámbár főembereink feljelentésére Pilátus keresztre feszítette, most is hívek maradtak hozzá azok, akik addig szerették. Mert harmadnap feltámadt és megjelent közöttük, mint ahogy Istentől küldött próféta ezt és sok más csodás dolgot előre megjövendöltek fölé. S még ma is megvan a keresztyének felekezete, amely róla vette a nevét” (Ant. 18. II. 3,3, illetve új számozással: XVIII. 63kk.) — Egy másik helyen megemlíti Jacobus Justust, aki „Jézusnak, az ún. Krisztusnak a testvére volt” (Ant. XX. 9,1. ill: XX. 200). Sajnos, mind a két híradás keresztyén átdolgozás és a szöveget eredeti formájában nem tudjuk teljes bizonyossággal helyreállítani. Állításunkat alátámasztja Origenes egyházatya is, aki a III. század első felében panaszkodik arról, hogy Josephus hallgat Jézusról. Természetesen még ennél is kérdésesebbek az ún. „szláv Josephus” Jézusról szóló „bizonyágtételei”.

De még ennél is meglepőbb az alexandriai Philo hallgatása. Hiszen a hagyomány szerint baráti kapcsolatban volt Lukács evangélistával, Rómában találkozott Péter és Pál apostollal, ezenkívül még élt, amikor a korai keresztyén gyülekezetek tagjai Alexandriában már használták az első evangéliumok szövegeit. Mindezek ellenére a műveiben még célzást sem tesz Jézusról.

Alig 20 éves Jézus, amikor Livius római történetíró meghal. Ez megmagyarázza, hogy miért nem ír róla. De mi magyarázza Plutarchos görög történetíró tartózkodását, aki már a II. században élt?

Az első hiteles feljegyzésünk a keresztyénségről Kisázsziából származik. Az ifjabb Plinius Secundus 111 és 133 között volt Trajanus császár bithy-

niai helytartója. A császárhoz küldött jelentésében arról panaszkodik, hogy Bithyniában elszaporodtak a keresztyének. Mitévő legyen velük? Kimondottan Jézus személyét azonban ő sem említi (*Plinius Secundus*, Epistolae 10).

Suetonius római történetírónál — 120 táján — találunk ugyan *Claudius* (41—54) császár életrajzában egy helyet, amely szerint a császár a Chrestus izgatására állandóan lázadó zsidókat a fővárosból elűzte. De itt meg nem bizonyítható, hogy ez a Chrestus azonos a keresztyének Krisztusával. Hiszen az evangéliumok tanúsága szerint Jézus sohasem járt Rómában (*Suet. Claud. 25*).

Az első cáfolhatatlannak mondható adatot *Tacitus* *Annales*-ében olvashatjuk. A római császárok történetírója 117 táján — tehát közel 60 év távlatából — leírja a *Néro*-féle 64-es keresztyén-üldözést, amelynek az oka szerinte az volt, hogy *Néro* Róma felgyújtásának a vádját önmagáról a keresztyénekre akarta hátrítani. A christianusokról ezzel kapcsolatban azt mondja: „*Néro* kemény büntetéssel megbüntette azokat, kiket a köznép mint vétkeikért utálatosakat, keresztyéneknek nevezett. E név létrehozója *Christus* volt, aki *Tiberius* császár alatt *Pontius Pilatus* procurator által kivégeztetett” (*Tac. Ann. XV. 44*). Ennek a helynek a hitelességében — dacára az evangéliumokkal való feltűnő tartalmi egyezésének — szövegkritikai tekintetben nincs okunk kételkedni. Legfeljebb az hozható fel ellene, hogy *Tacitus* nem kutatott Jézus személye után, hanem ellenőrzés nélkül átvette, amit a kortársai hittek a keresztyén szektről.

Ezzel aztán vége is a Jézusról szóló egyházon kívüli feljegyzéseknek. Sok reményt fűztek még a kutatók a *holttengeri tekercsek* néven előkerült anyag vizsgálatához is. Sajnos, kiderült, hogy a Jézus élete kutatás szempontjából ezeknek a leleteknek semmi közvetlen fontossága sincs. Mikor született Jézus? Erre a kérdésre az evangéliumoktól független irodalomban érdemleges adatok nincsenek

Jézus születési éve meghatározásához a fő forrásaink tehát az evangéliumok. Ezek idevonatkozóan három adatot tartalmaznak:

(1) Két evangélista is hangsúlyozza, hogy Jézus *Heródes király napjaiban*, mégpedig ezeknek a vége felé született. A terminus ad quem tehát Nagy Heródes halála.

A segítségünk itt *Josephus*, akinek a történetírói megbízhatósága azonban igen vitatott. A különböző időszámítások közötti állandó ingadozás, az események önkényes csoportosítása, az időrendből a tárgyi rendbe való gyakori átsiklás, szövegének a másolás közben történt erős megrongálódása, illetőleg szándékos megrontása *Josephus* művét az ókori műveknél egyébként is jelentkező nehézségeken túlmenően is megbízhatatlanná teszik. Bár talán éppen a Heródes kora leírásában a leghitelesebb, hiszen itt egyebek között *Nicolaus Damascus*nak, Heródes udvari miniszterének és történetírójának az értesüléseire támaszkodik. Szóval *Josephustól* tudjuk, hogy Heródes a római szenátus a 184. *Olympias* idején, a Róma alapítása utáni 714. esztendő legvégén, amikor *Antonius* és *Octavianus* éppen Rómában tartózkodott, nevezte ki a zsidók királyává (*Ant. XIV. 14. 5*). Ez kb. a Krisztus előtti 40. esztendőnek felel meg. A trónt azonban csak három év múlva, *Sosius* római vezér segítségével tudta elfoglalni. *Josephus* azt is el-

mondja, hogy Heródes a kinevezése után 37, az ország és Jeruzsálem elfoglalása után pedig 34 évig uralkodott (*Ant. XVII. 8,1; 6,10*).

Halála évét azonban mindezek ismeretében sem olyan egyszerű megállapítani. Egyrészt nem tudjuk, hogy *Josephus* megkezdett vagy befejezett évekre gondol-e? Divat volt ugyanis a vissza, illetve előre datálás. Ami azt jelenti, hogy az év-törödéket is külön évnek számították és így a trónváltozás évét elődnek, utódnak egyaránt be-tudták. Egy nap akár az év elején, akár a végén teljes évnek számított. Mivel a zsidók az uralkodók éveit Nisan hónaptól számították, ha egy király például Adar 29-én lépett trónra, az Nisan elsején már egy éve uralkodott! Másrészt az is vitatott kérdés, hogy milyen rendszerű kalendárium szerint, vagyis melyik napon kezdődő naptári évvel számolja Heródes éveit? *Josephus* idejében a zsidók a vallási évet babiloni mintára tavasszal kezdték, az egyiptomiak és a görögök nyáron, a macedónok, a szírek és a polgári életben a zsidók ősszel, a rómaiak viszont télen. Fokozza a bonyodalmat, hogy *Josephus* a kalendárium használatában sem következetes. Úgy látszik, mindig megtartotta azt a naptári számítást, amelyet a forrásaiban talált, anélkül, hogy az adatokat egységes kalendáriumra vezette volna vissza. Feltehető, hogy amikor zsidó dolgokról ír, vagy a saját feljegyzéseiből dolgozik, akkor a zsidó kalendáriumot használja és a macedon nevek alatt zsidó hold-hónapokat ért, amikor pedig római dolgokat közöl, akkor római julián-hónapokkal számol. Mindezeket a bonyodalmas consul-dátumokkal és a Jeruzsálem ostroma körüli nehézségekkel együtt figyelembe véve, a legvalószínűbbnek az a feltevés látszik, hogy a Jézus születését biztosan túlélő Nagy Heródes halála ab urbe condita 750 tavaszára eshetett, vagyis — Krisztus előtt 4-re!

Ezt a számítást megerősíti *Josephus*nak az a további adata (*Ant. XVII. 6. 4*), hogy Heródeset nem sokkal a halála előtt súlyos betegség támadta meg. Gyógyulás céljából Jerikóba ment. Eközben Jeruzsálemben az a hír terjedt el, hogy a nagybeteg király Jerikóban meghalt. Erre néhány ifjú fellázadt és összetörte azt az aranyaszt, amelyet a király helyezett el a templomban. A haláláról költött hír azonban hamarosan valótlannak bizonyult. Jeruzsálemben visszatérve Heródes a lázadókat elfogatta és a felbújtókat — két rabbit — máglyán megégette. Aztán rövidesen maga is meghalt. A kivégzés éjjelén történetesen holdfogyatkozás volt. *Kepler* csillagászati számításai szerint ez a Palesztinában is jól látható holdfogyatkozás U. C. 750 — Kr. e. 4 — március 12—13 közötti éjszakára esett. Nagy Heródes tehát 750 április elseje körül, pár nappal húsvét előtt halhatott meg. Ezt a ténnyt sem a történészek, sem a teológusok nem vonják kétségbe. Jézus ezek szerint a Kr. e. 5. év végénél vagy a 4. év kezdeténél később semmiképp nem születetett.

Heródes király halála évének a meghatározásával azonban még mindig nem tudtuk meg pontosan Jézus születése esztendejét, csak annak a legkésőbbi határát. Az evangéliumokból ugyanis megnyugtató módon nem derül ki, hogy Jézus mennyivel született Heródes halála előtt. *Máté* leírása nem zárja ki, hogy Heródes esetleg két-három évvel is túlélte Jézus születését. Nem tudjuk, hogy a napkeleti bölcsek megérkezése és a vele összefüggő egyiptomi menekülés mennyivel történt Jézus születése után. Abból a tényből, hogy

Heródes a mágusokkal való tanácskozás után a betlehemi kisgyermeket kétéves korig ölette meg, nem lehet levonni azt a következtetést, hogy a mágusok megérkezése idején a kis Jézus már csaknem kétéves lehetett. Heródes nem tudta, hogy mennyi idős az újszülött, ezért óvatosságból terjesztette ki a parancsot a második évre, hogy a kereset gyermek, ha esetleg már egyévesnél is idősebb volna, meg ne meneküljön (Mt. 2, 16). Azt sem tudjuk megállapítani, hogy a menekültek mennyi ideig tartózkodtak Egyiptomban, ahonnan Heródes halála után tértek vissza (Mt 2, 20). Az ókeresztény írók ezt az időt egy-két, sőt néha még több évre is teszik, *Epiphanius* szerint a mágusok Jézus születése után a második évben jöttek és a szent család szintén kétévig volt Egyiptomban. Ezek szerint Jézus legalább háromévvél született volna Heródes halála előtt! (Haeres. XX. 1.)

(2) Az evangéliumok második adata szerint Jézus az Augustus császár (Kr. e. 27—Kr. u. 14.) által elrendelt és *Quirinius* szíriai helytartó által végrehajtott összeírás alatt született (Lk 2, 1—2).

A Jézus születésekor történt népszámlálásról először *Strauss David Friedrich* 1835-ben kiadott Jézus-életrajzában mondta el a kritikai aggályait (Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I. 199). Azóta minden kritikus lényegileg ezeket ismételteti. Időközben azonban eltelt 130 esztendő és a történeti kutatás egy sereg eredeti okmányt hozott napfényre, amelyek nagyrészt elavulttá teszik *Strauss* érveit.

(a) *Strauss* első kifogása szerint *Augustus alatt nem volt birodalmi census*. — A census a rómaiaknál személy- és vagyonbecslés volt a közterhek és a katonakötelezettség igazságos elosztása céljából. Eredetileg csak a római polgárokat írták össze, azokat is csak Itáliában. De Augustus U. C. 727-ben elrendelte, hogy amikor egy tartományt bekebeleznek és római kormányzás alá vesznek, ott a pénzügyi tájékozódás céljából censust kell tartani. A végrehajtására császári biztosokat küldtek ki. Ezek a kataszteri földmérések szolgáltatták az adókvetés alapját és az így készült lajstromok szolgáltak telekkönyvül is, melyekkel a tulajdonjogot biztosították.

Abban kétségtelenül van egy kis szóközi túlzás, amikor Lukács azt mondja, hogy Augustus edictuma szerint „az egész földkerekséget” (Lk 2,1) össze kell írni. Ezt természetesen ő sem érti szó szerint. Bár ahhoz nem kellett valami sok nagyítás, hogy abban az időben a római birodalmat az egész földkerekségnek nevezzék. A nehézség inkább az, hogy római forrásokból nem lehet bizonyítani, hogy Augustus „egyetlen” intézkedéssel az egész birodalomban egyszerre végrehajtandó birodalmi censust rendelt volna el. De hogy Augustus parancsára ez idő tájt a birodalom egyes részeiben, ha nem is egészen egy időben, censusok egész sorát hajtották végre — amelyek talán egyetlen parancson, vagy intézkedésen alapultak! — azt a történelmi adatok ellenállhatatlanul bizonyítják.

Suetonius elmondja, hogy Augustus a népet háromszor is censeálta: census tamen populi tergit, primum ac tertium cum collega, medium solus (Aug. C. 27.) — *Dio Cassius*szal egybehangzóan említi, hogy Augustus császár egy vázlatos életrajzot hagyott hátra, amelyet a végrendelete szerint érc táblákra kellett vésni és a római mauzóleuma előtt felállítani. A másolatát megtalálták a galatai Ancyranban. Ez az ún. Monumentum Ancyranum is igazolja, hogy Augustus nem is egy, hanem

három censust is tartott, közülük az egyiket 746 körül. Ez nem sokkal előzi meg azokat az éveket, amelyekre Krisztus születése esett. (*Suetonius*, Augustus C 101; *Dio Cassius*, Hist. Rom. LVI 33.)

Feltételezik Augustus népszámlálásait a végrendeletéhez csatolt, saját kezével írt „breviarium imperii” néven ismert hadsereg statisztikája és állami költségvetése adatai is (*Tacitus*, Annal. I. 11; *Suetonius*, Aug. 28; 10, 1.), amelyekből kitűnik, hogy Augustus idején a római birodalomban hivatalos statisztikai és pénzügyi nyilvántartás volt. De mi-ből? — ha nem lett volna az egész birodalomra kiterjedő összeírás? Hasonlóképpen nagyszabású földrajzi felméréseket tételnek fel azok a birodalomról szóló térképek, amelyeket Augustus U. C. 747 körül a külön e célra épített római oszlopsarnokban márványba vésetett.

A régi keresztény írók közül is többen hivatkoznak az Augustus alatt Palesztinában végrehajtott összeírásra. *Justinus* a II. század közepén *Antonius* császárhoz intézett védiratában utal a *Quirinius*-féle összeírásra, amelyből a rómaiak meggyőződhetnek, hogy Jézus Betlehemben született (Apol. I. 34). *Tertullianus* a III. század elején említi Augustus censusat, mint az Úr születése teljesen szavahihető tanúját, amelyet a római levéltárak őriznek (adv. Marc. IV. 7). Másutt arról beszél, hogy Augustus alatt Judeában *Sentius Saturninus* censust tartott, melyből Jézus nemzetségét ki lehet kutatni. Sőt még a Szűz censusat is említi, amely feltételezi, hogy Máriát is számba vették (Adv. Marc. IV. 19; IV 36).

Mindezt *Mommsen* azzal az érveléssel támadta meg, hogy a korai keresztény írók Lukács elbeszéléséből merítettek és így nem alkalmasak az Augustus-féle census bizonyítására. Valószínű, hogy a census okiratait a római levéltárban sem *Justinus*, sem *Tertullianus* nem látta, hanem csupán hallomásból beszél róla. De az viszont szintén elképzelhetetlen, hogy mindketten olyan bátran hivatkoznának az összeírásnak a római levéltárban őrzött aktáira, ha ott semmi ilyesmi nem lett volna és ha Jézus születése idején Palesztinában egyáltalán semmiféle összeírás nem történt volna. Az első századokban a hivatalos iratokból ezt még könnyen meg lehetett állapítani. Az ilyen nem létező tényekre és iratokra való hivatkozás a kereszténynek ügyét halálosan kompromittálta volna. Azonkívül az is elkerüli *Mommsen* figyelmét, hogy a keresztény írók új mozzanatokat is említenek. *Tertullianus* például, aki a censust *Saturninus* helytartósága idejére teszi, nyilván nem támaszkodik egyedül Lukácsra, aki *Quirinius* összeírásáról beszél (Lk 2,2; Adv. Marcionem 4, 19).

Volt tehát összeírás a birodalomban, biztosan volt. Mégpedig gyakorlatilag a következőképpen: az egész folyamat az összes adótárgy és adózó alanyok felvételével kezdődött. Ez volt az ún. „összeírás”, az „apographé”. Ehhez mindenkinek személyesen kellett megjelennie az összeírás helyén, amikor a személyi nyilvántartásba pontosan összeírtak mindent. Ma úgy mondanánk, hogy a felek „adóbevallást” tettek és ezt a császárra tett esküvel megerősítették. Ezzel a földbirtokokat is regisztrálták. A censushoz erről a kezdeti aktuáról beszél Lukács evangélista (Lk 2,2).

A hosszasan elhúzódó népszámlálási folyamat záró aktusa volt aztán a hivatalos adókvetés. Ezt úgy hívták: *apotimesis* = becslés, felértékelés. Erről a záró aktuáról beszél *Josephus* (Ant 18,1,1;

18,2,1 stb.). Strauss ezt a két dolgot keverte mindig össze, azért nem lát tisztán a dologban.

Galliában például Kr. e. 27 januárjában indult meg ez a *descriptio prima* elnevezésű alapvető összeírás. A büszke gallok kétségbeesetten tiltakoztak. Augustusnak a legjobb hadvezéreit kellett Galliába küldenie, hogy az ellenállási mozgalmakat véres háborúk árán leverjék. Napfényre is került Galliában néhány ilyen földadó nyilvántartási táblázat. Ezekből kiderül, hogy milyen aprólékosan és pontosan dolgoztak a római földmérők. Nincs tehát semmi csodálkozni való rajta, hogy ez a munka Galliában 40 évig tartott! (Mommsen Th: Staatsrecht II. 1887. 1094 lap).

Miért tartott volna rövidebb ideig és miért lett volna könnyebb a lebonyolítása a Zsidóországot is magába foglaló Szíriában? *Lactantius* Kr. u. 300 táján így ír az akkor tartott censusról: „A censitorok mindenfelé megjelentek... A városokban összehozták a lakosságot, a piacterek mind zsúfolásig megteltek csorda módjára felvonuló családokkal. Mindenki gyerekei és rabszolgái egész selegével jelent meg. Mindenfelé hallható volt azoknak a kiáltása, akiket kínzásokkal és botütésekkel vallattak ki. A fiaikat kijátszották az apákkal szemben, a leghűségesebb rabszolgákat gazdáik ellen uszították, az asszonyokat pedig a férjük ellen. Amikor mindent hiába próbáltak végig, akkor az adóköteleseket addig gyötörték, míg végül önmaguk ellen vallottak... Siránkozás és jajgatás mindenfelé...” (*Lactantius: De mortibus persecutorum* 23, lkk; 26,2kk; 36, 1 kk). Augustus idejében természetesen még nem jártak el ennyire brutálisan. A munka viszont annyival tovább tartott, mivel ez még csak *descriptio prima* — első összeírás volt.

Ezeken a szoros értelemben vett censusokon kívül, különösen Augustus korában, voltak azonban még másfajta „összeírások” is, amelyeket szorosabb értelemben persze nem lehet censusoknak nevezni. Az ilyen összeírásokat a provinciák népe, amely a római jogot pontosan nem ismerte, nem tudta élesen megkülönböztetni a római censustól. Annyi azonban bizonyos, hogy a rómaiak pusztán tudományos vagy statisztikai célból sohasem rendeztek népszámlálást, hanem mindig gyakorlati célokkal. Palesztinában katonasorozás céljára sem, mert a zsidók a katonáskodás alól fel voltak mentve (Josephus: Ant. XIV. 10.6.). Tehát a Lukács által említett összeírás csak adózás céljából történhetett. Hogy pusztán személyi összeírás volt-e, fejadó kivetése céljából (= census capitum), vagy pedig vagyonbecslés is (= census bonorum) — ez továbbra is vitatható kérdés marad.

Egyébként azt a műveletet, amely Jézus születését Betlehembe vezette, Lukács maga sem nevezi censusnak (görögül: timesis, apotimesis), hanem csak „összeírásnak” (*apographé = descriptio; apographesthai = conscribere, describere, in tabulas referre*). Nem állítom, hogy Lukács ezt az összeírást szándékosan akarta megkülönböztetni a szabályszerű római censustól, hiszen sokkal valószínűbb, hogy ő ott Keleten a régi, szabályszerű római censust nem is ismerte, illetve az Augustus alatt végrehajtott különböző összeírásokat nem tudta élesen megkülönböztetni egymástól. Lukács tulajdonképpen nem is akar mást mondani, mint hogy míg azelőtt csupán Itáliát és a római polgárokat szokták összeírni, most Augustus a provinciákra is kiterjedő valamiféle összeírást rendelt el, nyilván kataszteri és adóügyi munkálatok céljából. Az ez-

zel kapcsolatos összeírások közül az, amelyet U. C. 746 körül kezdtek el, lehetett a kiinduló pontja annak az összeírásnak, amely Jézus születésével is kapcsolatba jutott.

Nem állítja Lukács azt sem, hogy ezt a parancsot közvetlenül Jézus születése előtt adták ki. Hiszen ezt a görög kifejezést: „azokban a napokban” tágabb értelemben is lehet venni. Jelenthet annyit is: az időtájtban...

(b) Strauss második kifogása szerint éppen a *Heródes király uralkodási területén végrehajtott császári census „igen valószínűtlen”*.

A magyar teológusok közül *Maszyk* bajlódott ezzel a kérdéssel a legtöbbit. Őt is az téveszti meg, hogy *Josephus Flavius* sem tud semmit a Heródes alatti római censusról, sőt a 759-ben végrehajtott *Quirinius-féle* censusról is úgy beszél, mint valami új és hallatlan dologról, római módon végrehajtott hatalmi tényről, a szolgaság világos jeléről, amely szükségképpen vívta ki maga ellen a theokratikus elfogultságot. Hiszen Palesztina Heródes idején a rómaiakkal szövetséges (*foederatus, socius*) önálló királyság, amelyet csak fia, *Archelaus* letételét után 759-ben — Kr. u. 6—7-ben tettek római tartományá. A császári rendelet szorosan véve nem vonatkozhatott Palesztinára, hanem csak tanács vagy óhaj volt, amit a kegyvesztés szélén álló Heródes — belátva annak a hasznát is —, a maga hatáskörében, a saját emberei által siet is végrehajtani. A zsidó főtanácsosokkal egyetértésben elrendeli az összeírást az ún. törzsi vagy nemzetséglajstromok kiigazítása végett, amelyek ez időre már annyira összegabalyodtak, hogy jóformán senki sem tudta, melyik családból való. Ezt bizonyítaná, hogy az összeírásokat nem római módon a lakóhelyen vagy a tartományi központban, hanem a nemzeti érzés iránti kiméleletről és a zsidó nép történelmileg kialakult birtokviszonyai keretében, a családok ősi fényében hajtják végre. *Maszyk* szerint tehát a palesztinai viszonyokban tájékozatlan Lukács a különböző időbe eső összeírásokat összezavarta. Neki csak a *Quirinius-féle* censusról volt tudomása. Erről a Nagy Heródes által már korábban megejtett és csupán Júdeára szorítottóról viszont nem. (*Maszyk: Jézus élete. Bp. 1906. 46 k.*)

Világos, hogy *Maszyk*ot és *Straus*t egyaránt *Josephus* dagályos, szertelen Heródes jellemzése vezette félre. Túlzottan nagy hitelt adnak *Josephus* szavainak. Az utolsó félszázad kutatásai alapján mi viszont már megtanultuk, hogy az ábrázolásait erős kritikával kell fogadnunk. *Josephus* tendenciózus író. Történetírói munkássága az önvédelem és az öndicséret szolgálatában áll. A népet akarja felmagasztalni, a császár dicséretét kívánja zengeni, állást akar foglalni a császárhoz hű kollaboránsok mellett és a Róma-ellenes, Heródes-sel szembenálló palesztinai ellenállási harcosok ellen. Történeti műveinek a tetemes részét egyenlőtlen értékű régebbi forrásokból ollózta össze, egészen felületesen. Ezért van benne annyi hézag, ellentmondás és félreértés. Ez áll arra is, sőt éppen arra áll igazán, amit Augustusról, Heródesről, *Quirinius*ről és a censussal kapcsolatos intézkedésekről mond.

Josephus eltúlozta Nagy Heródes államjogi helyzetét és a körötte kialakult felségviszonyokat. Ha tájékozódásképpen átnézünk Júdea határán, kiderül, hogy a Petrában székelő arab vazallus (*nabateus*) királyok birodalmának például megvolt a

joga arra, hogy sémi nyelvű felirattal saját használatukra ezüstpénzt verethettek. Azonkívül a trónörökösödés kérdését is önállóan szabályozhatták. Mindkettő komoly államjogi helyzetet jelentett. Adójogi helyzetükről viszont éppen Josephusnál azt olvassuk, hogy egy *Fabatus* nevű libertinus (= szabadon bocsátott rabszolga) „császári kincstári főigazgató” minőségben ellenőrzi Petrában az egész adóügyet (Jos. Ant. XVII 3,2,54; Bellum Judaicum I.29.3.575). Egy másik példa az Orontes mellett levő szír városállam: Apamea. Ott ugyan csak rézpénzt verethettek, de azokon ott ragyogott az „autonomos” (= önkormányzattal bíró) büszke cím. Hogy milyen tekintélyes város volt Apamea, arra elég *Strabo* földrajztudós adatait elolvasni: olyan városok fizettek neki adót, mint Megara és Apollonia, a szövetségesei pedig még nála is tekintélyesebbek voltak. Nos, Quirinius adócensusaiból ő sem vonhatta ki magát. Kőbe vésett bizonyítékaink vannak arról, hogy ezt a 117 ezer teljes jogú polgárral dicsekedő büszke várost hogyan fogták közre a római katonák és az adóügyi megbízottak ott is végrehajtották az összeírást.

Heródesnek nemcsak a trónutódlása volt rendezetlen, de egész élete során csak rézpénzt verethetett. Hogy a zsidók szemében az ezüst pénz verésének a tilalma milyen nagy sérelem volt, az a legjobban abból tűnik ki, hogy a zsidó felkelések vezérei azonnal saját ezüstpénzt kezdtek veretni (Bell. Jud. V.1; VIII.6). Josephus tehát egyszerűen hazudik, amikor úgy tesz, mintha Nagy Heródes ezüstpénzt is veretett volna, sőt mindenekelőtt ilyen pénzt veretett volna. (Bell. Jud. I.18; 4,358). Heródes felségjogi tekintetben sokkal rosszabb helyzetben volt, mint Petra és semmivel sem állt jobban Apameánál. Miért kímélte volna meg éppen őt Quirinius?

Tudunk arról, hogy Heródes egy darabig viselte a „császár barátja” (*Amicus Caesaris*) és a „római nép szövetségese” (*Socius Populi Romani*) címeket és ez a méltósága bizonyos adófelsőjogokkal is egybe volt kötve. Kr. e. 8-ban azonban önkényes magatartása miatt egyszerű alattvalóvá fokozódott le és ezt a lefokozást Augustus bizonyára nem olyan zökkenésmentesen hajtotta végre, mint ahogy Josephus szavai beszámolnak róla. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Josephus fő forrása ennek a résznek a leírásában Nicolaus Damascenus, aki maga ment Rómába a császár kiengesztelésére és ezt a békítési akciót természetesen igyekezett a legkedvezőbb színben feltüntetni.

Mindez azt bizonyítja, hogy Heródes már Kr. e. 8 előtt is, de azt követően feltétlenül éppen olyan függő viszonyban volt Rómával szemben adójogi tekintetben, mint az említett szomszédai. Az egyetlen adópénz, amely Izraelben hivatalosan forgalomba került — éppen úgy, mint az egész birodalom területén —, a római denarius volt (Mt 22,19).

(c) A harmadik kifogás: Quirinius censusa nem eshetett Heródes idejére, mivel *Quirinius Heródes idejében sohasem volt a szíriai provincia helytartója*, csak kereken tíz évvel Heródes halála után.

Lukács valóban azt írja, hogy „ez az összeírás először akkor történt, amikor Szíriában Cirénaus volt a helytartó”. (Lk 2,2). De ennek ellentmond egyrészt Tertullianus, aki azt állítja, hogy Jézus születése idején a censust Sentius Saturninus tartotta (Adv. Marc. IV,19), másrészt Josephus is,

aki részletesen elbeszéli, hogy Quirinius Heródes életében nem volt szíriai helytartó, hanem csak fiának, Archelausnak Kr. u. 6-ban bekövetkezett letétele után, amikor valóban tartott censust ezekben a tartományokban. Ez adott okot a galileai Júdás lázadására (Ant. XVII 13,5; XVIII 1,1; 2,1 stb.).

Tekintsük át mindenekelőtt a szíriai helytartók névsorát. C. Sentius *Saturninus* U. C. 745—748 = Kr. e. 9—6. Utóda P. *Quintilius Varus* U. C. 748—750 = Kr. e. 6—4. A váltásukat pontosan ismerjük: amikor Antipater, Heródes fia 748-ban Rómába ment, még Saturninus volt a helytartó, mikor hét hónap múlva visszaérkezett, már Varus (Ant. XVII. 3,2.) Itt most néhány év hézag van. Quirinius helytartóságát azonban így sem lehet beilleszteni Heródes életébe, mivel Heródes 750-ben hűsvét előtt meghalt, Varus helytartósága viszont túlment Heródes halálán. Legalábbis Josephus és Tacitus egyaránt azt állítják, hogy amikor Heródes örökösei Rómában jártak a császárnál, még Varus verte le a Palesztinában támadt zavarásokat (Ant. XVII 9,3; Tac. Hist. V. 9).

A következő helytartó Cajus *Caesar* U. C. 753—757 = Kr. e. 1—Kr. u. 4. Őt követi L. *Volusius Saturninus* U. C. 757—758 = Kr. u. 4—5. Majd Archelaus letétele után, amikor a rómaiak Júdeát és Samáriát Syria provinciába bekebelezték, P. *Sulpicius Quirinius* U. C. 759—764 = Kr. u. 6—11. (Ant. XVII. 13,5; XVIII 1,1;2,1). A helytartók névsorával jól összeegyeztethető Dio Cassius feljegyzése (Hist. Rom. LII 23), amely szerint Maeccas azt a tanácsot adta volt Augustusnak, hogy három évnél hamarabb a helytartókat ne változtassa, de öt éven túl se hagyja meg őket a hivatalukban. Úgy látszik, ezt az elvet Augustus nagyjából követte is.

Kérdésünk megoldását annál a megfigyelésnél kell kezdeni, hogy Josephus Quiriniust sehol sem nevezi „helytartónak”, viszont ugyanakkor neki tulajdonítja pl. Archelaus javainak a lefoglalását, az igazságszolgáltatást és a főpap letételét. (Ant. XVII 13,5). Másutt Quirinius „főhatalmaró” (= *imperium maius*; Ant. XVIII. 1:1) beszél. Amiből az derül ki, hogy *Quirinius rendkívüli császári biztos volt!* Támogatják ezt Ramsay kutatásai is, aki bebizonyította, hogy Quirinius már Nagy Heródes idejében hadműveleteket vezetett a ciliciai Taurus vidékén lakó homonadi (homonadenses) néptörzs ellen. Ez a hadjárat Kr. e. 11—7 közé esik (Was Christ born at Bethlehem? London 1905³).

A római birodalmi kormányzat a keleti ügyek intézését mindig nagyon szívesen tette le egy Keletre kiküldött generalissimus kezébe. Az első ilyen eset Cn. *Pompeius Magnus*-é volt, a második *Marcus Antonius*-é, a harmadik *Marcus Vipsanius Agrippa*-é, akit Augustus Kr. e. 23-ban nevezett ki keleti alcsászárrá. Kr. e. 12 január 1-én lett consul P. *Sulpicius Quirinius*. Ugyanennek az évnek a március 12-én meghalt Agrippa és Augustus császár augusztus 1-én Quirinius consul felmentette tisztének a további folytatása alól. Valószínűleg azért, mert őt akarta Keletre küldeni, Agrippa utódként. A rákövetkező évben ugyanis már Quirinius a döntő személyiség minden Keletet érintő ügyben. Két megtalált felirat is mutatja, hogy Kis-Ázsiában milyen buzgón pályáznak ennek a mindenható embernek a kegyeire.

Szíriában időnként egyedül kormányzott — mint azelőtt Agrippa is —, időnként a provincia császári helytartójával, *Saturninusszal* (Kr. e. 9—6),

illetve Varusszal (Kr. e. 6—4). Kr. e. 2-ben Gaius és Lucius Caesar, Agrippa két ifjú fia, a császár unokái és egyben örökbe fogadott fiai megkapják a toga virilist, a férfitógát és mint nagykorúakat leendő consuloknak, a trón várományosainak nyilvánítják őket. Egy aranyérme ünnepli ezt az ígére-tes eseményt. Lucius Caesar Nyugatra megy és Kr. u. 2-ben, 18 éves korában Marseille-ben meghal. Gaius Caesar megy Keletre, ahol Quirinius fogadja és beiktatja a keleti ügyek vezetőjének (orienti praepositus) a hivatalába. Kr. u. 4-ben azonban ő is meghal Kisáziában, 23 éves korában. A keleti ügyek vezetése most ismét Quirinius megbízható kezeiben van, míg csak Kr. u. 17-ben Tiberius ki nem küldi Keletre adoptált fiát, Germanicust, akit a legfőbb vezénylet jogával ruház fel valamennyi provinciai helytartó felett. Két évvel később Germanicus meghalt Szíriában. A birodalmi kormányzat azonban újra meg újra nevez ki Keletre egy-egy generalissimust vagy alcászárt. Csak néhányat említünk közülük: Vitellius, Corbulo, Varus, a keleti Augustusok és Caesarok a diocletianusi birodalmi reform után, majd a kelet-római és a bizánci császárok. A hatalomnak ez a megosztása a dolog természetéből folyt.

Sulpicius Quirinius tehát nem csupán egyszerű szíriai provinciai helytartó, hanem a keleti ügyek vezetőinek egyike. Ebben a minőségében Kr. e. 11-től Kr. u. 16-ig rövid megszakítással — Gaius Caesar alatt — úgy uralkodott a római Keleten, mint egy alcászár. Így volt meg a lehetősége arra, hogy a census előmunkálatait, a prima descriptiót még Heródes király alatt megkezdje, ahogy Tertullianus mondja, Saturninus consulsága idején, aki Heródesdel egy időben uralkodott (Kr. e. 8—6-ig. Ant. XVI 9,1) s aztán nyugodtan folytathassa, tekintet nélkül arra, hogy a szíriai helytartóság be van-e töltve, vagy éppen üresedésben van. És így tudta nyugodtan befejezni is. Így született meg a „Quirinius-féle census” elnevezés.

Nem sokat tévedett tehát Mommsen, aki különösen erősen harcolt Quirinius kétszeri szíriai helytartósága mellett a tiburi (Tivoli) márvány sírkőtábla felirata kiegészítése körüli vitában (Th. Mommsen: De P. Sulpicii Quirinii titulo Tiburtino Berolini 1865), illetve Beza és Grotius, akik a rendes helytartó mellett működő census-biztosnak mondták Quiriniust.

(d) Végül Strauss utolsó kifogása: József Betlehemben való jelentkezése nem egyezik a római jogi szokásokkal. És Mária nyilvántartásba vétele is fölösleges dolog.

Bár ezek a kérdések már semmivel sem visznek közelebb bennünket a születési év tisztázása kérdéséhez, érdemes felelni rájuk. A római census-törvény valóban úgy szólt, hogy mindenkinek abban a városban kellett benyújtania az adóbevallását, amelynek a területén lakott, illetőleg feködött a birtoka (Ulpianus, Digesta Luk. 15,4,2). Palesztinában azonban fokozta a nehézségeket az „atyai házak” családi birtokai tulajdonjogának a nehezen kibogozhatósága. A rómaiak részére itt csak egy megoldás volt: a meglevő földbirtokra rátették a kezüket, felbecsülték az értékét, aztán felszólították mindazokat, akik a birtokkal kapcsolatban az igényjogosultságukat érvényesíteni akarták, hogy jelentkezzenek. Aki jelentkezett, annak a birtokiógát tisztázták, nyilvántartásba vették és megálapították az adóalap kötelezettségét. Józsefnek ezért kellett elmennie Betlehembe.

Ami Máriát illeti, egy igen régi hagyomány azt

tartja róla, hogy fitestvér nélküli lányörökös volt. Ebben az esetben nyilván neki is mennie kellett. Itáliában valóban szükségtelen lett volna Mária jelentkezése. Mert ott elegendő volt, ha a családapa időről időre megjelent a nyilvántartó hivatalban és felvilágosítást adott a családi és a vagyoni helyzetéről. Quirinius szíriai censusa azonban nem ilyen rendszeres és állandó census volt, hanem descriptio prima. Itt a személyes megjelenés azért kötelező, mert a személyes nyilatkozat, a bevallás és esküvel való megerősítése a lényeges kellékek. Azonkívül kihallgatásokra és tanúvallomásokra is sor kerülhetett. Az adóügyi bürokrácia nem volt tekintettel arra, hogy valaki beteg, vagy éppen a terhessége utolsó napjaiban van. Idézzük csak emlékezetünkbe Lactantiusnak a szíriai provinciai censusról szóló beszámolóját.

Ezek után megpróbálhatjuk összeállítani a Quirinius-féle census összképét. Kr. e. 12 őszén veszi át Quirinius a keleti ügyek intézését, köztük a végrehajtandó censusról szóló megbízatást. Kr. e. 8-ban történik Heródes lefokozása. Kr. e. 7-ben kezdődik a palesztinai apographé. Tertullianus is azt mondja, hogy Sentius Saturninus alatt volt ez az összeírás, aki Kr. e. 9—6-ig volt Szíria legátusa. A Kr. e. 7. év mellett szól Josephus megjegyzése is a farizeusok tömeges tiltakozásáról, amikor a kötelező esküformulát a „Zeus eleutherios” méltóság névvel kibővítették (Ant. XVII 2,4). A szövetségesség szerint erről az évről van szó. Ekkor mehetett József Máriával együtt Betlehembe. A munkálatok persze elhúzódnak, mivel teljesen töretlen utakon haladnak. Elgondolható, hogy Heródes közbejött halála, majd az ország feldarabolása is késleltetik. Az egész népszámlálási eljárás Kr. u. 7-ben zárul le az apotimesis-szel. Josephus azt írja erről: „37 évvel a császár actiumi győzelme után véget értek a Quirinius-féle apotimesis munkálatai” (Ant. XVIII. 2,1). Ez a megjegyzés úgy hangzik, mint fellélegzés egy hosszú, kemény harcra járó munka után. Valóban tekintélyes munka lehetett a prima Syriae descriptio — alig 14 év alatt. Elismeréssel kell gondolnunk Quiriniusra.

(3) Az evangéliumok harmadik adata: a betlehemi csillag feltűnése (Mt 2:2kk) szintén csábít bennünket, hogy ebből a csillagászati eseményből kíséreljük meg a születés pontos idejének meghatározását.

Máténak a betlehemi csillagra vonatkozó szövegét már Kepler a Jupiter bolygó Kr. e. 7-ben (U. C. 747) tapasztalt sajátos pályafutására vonatkoztatta (Kepler: De stella nova in pede Serpentarii. Pragae 1606. 1. 129k. 134k). Kr. e. 7 tavaszán a Jupiter először a Venus bolygóval találkozott össze. Az év nyarán és őszén több ilyen találkozás után a csillagkör hal jegyében a Jupiter a Saturnus bolygó közelébe került. Később, Kr. e. 6 februárjában a két nagy bolygóhoz először a Mars közeledett, aztán a Mercur és a Venus, úgy hogy március-májusban valamennyi bolygó egy csoportban állt. Ez a „coniunctio magna” (= nagy csillagkapcsolat) rendkívül ritka tünemény, 794 évenként ismétlődik. Amikor 1604-ben újra feltűnt, Kepler a betlehemi csillag ismétlődését látta benne (De vero anno, quo aeternus Dei Filius humanam naturam in utero Benedictae Virginis Mariae assumpsit. Francof. 1614).

Azon tehát nincsen vita, hogy abban az időben volt egy csillagjelenés. Még a kínaiak csillagászati feljegyzései is tanúskodnak arról, hogy U. C. 750-

ben (Kr. e. 4) feltűnt egy rendkívüli csillag, amely 70 napnál tovább látszott. A problémáink azzal kezdődnek, hogy a betlehemi csillag az evangélium leírása szerint nem csillagtalálkozás, hanem egyetlen rendkívüli csillag volt. Az evangélium görög szövegében: *ho asztér*. Ez a szó magános csillagot jelent. A csillagkép: *to asztron*. Ezért vannak, akik minden természetes csillagkonstellációtól függetlenül, csodálatos és egyszeri természeti tüneménynek, valami légköri tüneménynek tartják a betlehemi csillagot, amely láthatólag mozog, „vezeti a bölcseket”, eltűnik, majd újból feltűnik és a végén megáll egy ház felett. Mindez álló csillagnál, annak végtelen távolsága miatt, elképzelhetetlen. Szerintük az evangélium a betlehemi csillagot szemléltetést nem természetes, hanem természetfeletti égi tünemény gyanánt írja le. Így vélekedtek egyébként már az egyházatyák is.

Eltekintve attól, hogy Máté nem volt csillagász és így nem kívánható tőle szakszerű leírás, ez a magyarázat azért sem helyes, mert akkor *miből tudták meg a napkeleti bölcsek, hogy nekik Júda országába kell menniük?* Máté szövege szerint a keleti mágusok a bolygó pályájának csak a kezdetét figyelték meg: a Jupiter „feljöttét” (= anatólié). Erre építették fel a csillagászati számításukat, amelynek az alapján elindultak a palesztinai útra és ott élték aztán át a döntő csillagászati jelenséget (Mt 2,9k). Tudjuk, hogy az ókori asztrológia a csillagos ég minden folyamatát gondosan figyelte és már előre kiszámították a Jupiter nagy conjunctionját. Aki kételkedik abban, hogy a keleti mágusok erre képesek lettek volna, nézze meg a „szippári csillag-naptár” elnevezésű ékírásos emléket. Ez egy prognózisos bolygó-naptár, amely a Kr. e.-i 7. évre érvényes. Az Eufrates mellett levő Szippár ősi csillagvizsgáló intézete, a „babiloni Greenwich” adta ki, valószínűleg a megelőző év vége felé. Ezen az agyagtáblán a Kr. e.-i 7. év valamennyi bolygómozgása és találkozása hónapra és napra előre meg van határozva. Fő témája persze a Jupiter és a Saturnus találkozása a hal jegyében. Amit ötször is megjövendöl előre. A szövegét *Schnabel*, a neves asszirológus fejtette meg és tette közzé.

Mit mondott erre a jelenségre a kor asztrológijája? A Jupitert a világ uralkodója csillagának tekintették, a halak csillagképét pedig a tizenketedik, egyben utolsó világkorszaknak, a végidők jegyének. A Saturnus bolygót Keleten Palesztína csillagának tartották. Ha már most a Jupiter a Saturnusszal a hal jegyében találkozott össze, ez a csillagászok nyelvén azt jelentette: *Palesztinában ebben az évben megjelenik a végső idők uralkodója!* Pontosan ez az a váradalom, amellyel a Mt 2:2 mágusai megérkeznek Jeruzsálembe — „zsebükben a szippári csillagászati zsebnaptárral”. Máté híradása tehát egészen épkezláb dolog és pontosan egyezik korabeli eredeti dokumentumokkal.

A Jupiter pályáját persze Nyugaton is megfigyelték és magyarázták. Spiegelberg egyiptológus már félszázaddal ezelőtt közzétett egy egyiptomi táblázatot, amely a Jupiter pályáját tartalmazza Kr. e. 17-től Kr. u. 10-ig minden hónapra előre kiszámítva. Ebből a Berlinben őrzött „bolygó-táblázatból” tudjuk, hogy Rómában és Alexandriában milyen figyelemmel kísérték a csillagos ég változását. A római birodalom Augustust emberi alakban megjelent Jupitert tartotta, az utolsó korszak (= ultima aetas) uralkodójának. A Venus a

Julius nemzetség (=gens Julia) csillaga volt, a Saturnus pedig az aranykor jelképe. A csillagjelelést Rómában tehát csak Augustus császár életpályájára magyarázhatták. Ez az év fogja ragyogó életpályája tetőpontját elhozni!

Egész sor dokumentumunk van ebből a korból, amely ezt a magyarázatot igazolja. Elég, ha Gemma Augustea-t, a Boscoreale-i kehely triumfális domborműveit említjük és a Kr. e. 7. év római pénzeit. Vagy azt az emléktáblát, amely az alexandriai Philaeben, a Nilus egyik szigetén levő templomban először nevezi a császárt Zeus Eleutherios-nak, Szabadító Zeusnak. *Szóval a betlehemi csillag történelmi tény. A vita csupán arról folyt, kire vonatkozik? Augustusra vagy Jézusra?*

A vitába azonban nem érdemes belebonyolódni, hiszen az evangéliumokból sajnos nem tűnik ki: *mikor tűnt fel a csillag, Jézus születése napján, illetve előtte vagy utána? Honnan és milyen sokáig jöttek a bölcsek? Mennyi ideig látszott a csillag? Látták-e mások is? Tehát ha meg tudnók is határozni pontosan a csillag megjelenési idejét, ebből még mindig nem tudnók meg pontosan Jézus születésének az évét. Ezért meddő dolog minden csillagászati fáradozás.*

(4) Tovább folytatva a kutatást. *Jézus nyilvános működésének* a történetében is találunk több olyan adatot vagy célzást, amely úgy látszik, mintha felvilágosítást nyújtana a születési évről.

(a) Lukács evangéliuma leghatározottab idő-adatából például bizonyos, hogy Jézus *Tiberius császár uralkodásának a 15. évében* lépett fel először nyilvánosan (Lk 3:1). Ez az év U. C. 781—782-nek felel meg. Mivel a hagyomány szerint a fellépése idején Jézus harmincéves volt, a születési éveként már *Tertullianus* a 751., illetve 752. évet emlegeti (Adv. Jud. 8), kronológiailag ez az adat azonban azért használhatatlan, mert a harmincadik életév az antik világban az ideális kor jelzője volt. Különbözik Lukács maga is csak annyit mond, hogy Jézus „mintegy” harminc éves volt (Lk 3:23)!

(b) Valamivel biztosabb talajon járunk a *Keresztelő Jánossal való szinkronizmus* meghatározásánál. Itt viszont az a baj: hiába tudjuk pontosan, melyik esztendőben feszítették meg Jézust, ha viszont nem tudjuk, hogy akkor hány esztendő volt!

(c) Mivel Lukács szerint (Lk 1:24k) Keresztelő János fogantatása hat hónappal Jézus fogantatása előtt történt, megkísérelték a születés idejét Keresztelő János atyja, az Abia rendjéből való *Zakariás pap szolgálati rendjéből* is megállapítani. Tudjuk, hogy a papok testülete Dávid korától fogva 24 rendbe (ephemeria-ba. 1 Krón 24, 8) volt beosztva s ebben a sorrendben az Abia rendje a nyolcadik volt. Mindegyik rend hathónaponként egyszer, nyolc napon át, szombattól szombatig végezte a papi teendőket. Az *Antiochus*-féle üldözés alatt a templomi istentisztelet megszakadt, de a szabadság kivívása után *Makkabeus Júdás* a kultuszt felújította és Kr. e. 165-ben, Kislev hó 25-én újból megkezdte (1 Makk 4:37). A probléma itt most az: vajon Makkabeus Júdás a félbemaradt istentiszteletet melyik papi csoporttal kezdte? Az elsővel, a soron következővel, vagy amelyik a megszakítás nélkül éppen szolgálatban lett volna? Ennek megfelelően különböző eredmény jön ki. Kepler, a csillagász „De vero anno, quo Dei filius etc” c. már idézett munkájában 748 december 25-ére jutott. A másikat számítás módjából indul ki, hogy a templom lerombolásának a napját pontosan ismerjük: U. C. 823. esztendő 5. hónapjának a

9. napja. = Kr. u. 70 augusztus 4. A Talmud szerint ezen a napon az első ephemeria volt soron. Ebből az adatból is megkísérelték a visszszámítást. Ezek során Wieseler úgy találta, hogy Jézus 750 január 10 körül született. Más tudósok azonban egészen más eredményre jutottak. Ami azt jelenti, hogy minden számítás, amely a múltból kiindulva akarja a papi osztályok szolgálati rendjét megállapítani, megbízhatatlan. Hiszen kérdés, hogy a rabbik csakugyan a régi hagyományokból merítették-e ezeket az adatokat? Azonkívül azt sem tudjuk, hogy a fogság után a papi osztályok szolgálati rendjét mindig olyan pontosan megtartották-e, mint ahogy e számítás feltételezi? Nem zavarták-e meg valaha, kivált Jeruzsálem szörnyű ostroma alatt?

(5) Végül, ha a teljesség kedvéért még a régi keresztény írók tanúságtételét is számba vesszük: Hieronymus, Ambrosius és Augustinus egyaránt említik, hogy Jézus születése idején általános béke volt s ennek jeléül Rómában a Janus templom be volt zárva. A római történetírók is tanúskodnak arról, hogy Augustus idején a római szenátus a Janus templomot háromszor is bezáratta. Jézus születése a három bezárás közül csak az utolsónak az idejére eshetett, amikor Tiberius 747-ben befejezett germániai háborúja után több évig béke volt és a templom 752-ig zárva maradt. Közlebbi időmeghatározáshoz azonban így sem jutunk.

Ez a — különben igen szép — gondolat, hogy Jézus az Augustus alatti békeévekben született, tulajdonképpen néhány néhány bibliai hely hamis magyarázatán alapszik. A 75. zsoltár 3. verse a Vulgata szerint: factus est in pace locus ejus = a békében lett az ő helye. A héber szövegben az „in pace (= békében) helyett „besalem” áll, ami annyit tesz, hogy: Jeruzsálemben. Azonkívül ez a hely nem is a Messiásról szól. Mások a Lk 2:14-re hivatkoznak: „e földön békesség és az emberekhez jóakarát”. De kérdés, hogy az angyalok itt földi békét hirdetnek-e és a jelenről vagy a jövődőről beszélnek? A próféták is többször beszélnek a messiási ország békéjéről, de ezek a helyek együttesen sem bizonyítják, hogy Jézusnak békeévekben „kellett” születnie.

Ami pedig az ókeresztény írók Jézus születésére vonatkozó adatainak a kronológiai értékét illeti, azok, sajnos, nem Augustus bizonyos évéhez vagy consul-dátumhoz kötik a megjegyzéseiket s akik mégis azt teszik, azok szemléletmást nem hagyományra, hanem önkényes számításaikra támasz-

kodnak. Ha a születési évről megbízható hagyomány lett volna az ógyházban, akkor az évszám nagyobb határozottsággal lépne fel már az első időben. Tanúbizonyosságok azonban csak a II. század vége felé kezdődnek s azok is néha több esztendő eltérést mutatnak.

Melyik évben született Jézus? Pontosan megmondani nem tudjuk. A vélemények U. C. 747 és 753 között ingadoznak. A legvalószínűbb dátum a 747—749, tehát a Kr. e. 7—5 közötti időszak. Erre utal minden történelmi adat. És ha ez a másfél esztendő nem is mentes minden nehézségtől, de nem is áll egyetlen hiteles adattal sem kiegyenlíthetetlen ellentétben.

Ez az eltolódás abból adódott, hogy a mi időszámításunk alapjául szolgáló számítások csak a Krisztus utáni VI. században élt Dionysius Exiguus (†566) római apáttól származnak, aki először érezte át annak a szükségességét, hogy a világtörténelem összes eseményeit Jézus Krisztus születése időpontjával hozza kapcsolatba. Dionysius eredetileg Jézus fogantatásától (= ab incarnatione Domini), az annuntiatio-tól, tehát március 25-től számított és csak jóval később lépett ennek helyébe a születéstől (a nativitate Domini) számítási mód. Ez elég merész vállalkozás volt és Nyugat-Európában csak Nagy Károly császár tekintélye érvényesítette. Később is csak lassan terjedt és a X. századig maguk a pápák sem használták. A középkor folyamán azonban lassanként minden más keltezt háttérbe szorított. De a Krisztus születésétől visszafelé csupán a XVIII. század végén kezdték számolni az éveket.

Dionysiusnak ez a Kr. u. 525-ben bevezetett számítási módja a történelmi tudása és a segédeszközöknek a fogyatékos volta miatt — bármilyen értékes és derekas munkát végzett egyébként —, sajnos, nem volt tökéletes. Így történt, hogy Jézus születése évét ő a Róma alapításától számított 754. évet tette, a 194. olympias 4. és a 195. olympias első évét, a zsidó világaera 3761—62. esztendőjét. Ez az egyszerű oka annak a sokszor — de oktalanul — kigúnyolt tévedésnek, hogy Jézus legalább 6—7 évvel annak az időszaknak az első éve előtt született, amelyet a keresztény népek a születése vélt napján kezdenek.

A következő kérdésünk lesz: melyik napon született Jézus?

Bajusz Ferenc

Schweitzer Albert kilencven éves

A. Schweitzer személyében olyan ember áll előttünk, aki születése szerint német, állampolgársága szerint francia, vallása szerint evangélikus, de igényt tart rá a francia afrikai Gabun gyarmatból nemrég önállóvá lett Gabon Köztársaság (Brazzaville) is, amelynek első bélyegsorán ő is ott látható. Rendkívüli dolog, ha egy volt néger gyarmat egy fehér embert nemzeti nagyjai közé sorol. De Schweitzer ennél is több. Őt nem lehet besorolni és beszorítani valamelyik ország, nép vagy felekezet szűk keretei közé. Albert Schweitzer az egész emberiségé. Korunk kevés egyetemes tudású embere közé tartozik. Nélküle nem képzelhető el a XX. század keresztény teológiájának, missziójának, filozófiájának, zeneművészetének, orvostudo-

mányának, a világbékéért folytatott harcának a története.

A. Schweitzer 1875. január 14-én született Felső-Elszász Kaysersberg nevű községében. (Innen származott a híres középkori prédikátor is, Geiler von Kaysersberg 1445—1510). Schweitzer büszke arra is, hogy születésének esztendeje Elzászban híres bortermő esztendő volt. Apja evangélikus lelkész, akit Albert fia születése után néhány hónappal Günsbach faluba hívnak át. Schweitzer itt tölti gyermekéveit, ezért Günsbachot tekinti szülőfaljának. Később itt vásárol családi házat, amelyben európai útjai alkalmával száll meg.

A kis Albert igen gyenge, csenevész gyermekként kezdi az életet. Megmaradása hónapokig két-

séges volt. A születéséhez gratulálni érkezett rokonság tekintete inkább részvétet fejez ki, mint örömet. Mintha ezt mondták volna a nagynénik: „Ezt a gyermeket is kár volt világra hozni!”. De a szomszéd tehenének finom teje és a jó hegyi levegő bámulatos változást hozott fejlődésében. Albert rövidesen erős, keménykötésű gyermekké serdült. Már az első éveiben kezdett mutatkozni az a szívósság és munkabírás, ami később egész életén át annyira jellemző volt rá.

Iskoláit váltakozó sikerrel végezte. A sokat álmodozó, finomlelkű gyermeket nemegyszer félreértik tanítói. Pl. orgonatanára néhány kezdeti ügyetlenkedése után abba akarja hagyni vele a foglalkozást, mert tehetségtelennek és taníthatatlannak tartja. A gimnáziumi igazgatója meg akarja vonni tőle az ösztöndíjat és elbocsátani az iskolából. A kis Albert azonban erőt vesz felénkségén és rövidesen nagy eredményeket ér el iskolai tanulmányában és az orgonajátékban egyaránt. Főleg a történelem, irodalom és a zene érdekli, a matematika hidegen hagyja. 1893-ban érettségizik Mühlhausenben, majd a strassburgi egyetem teológiai és bölcsészeti karára iratkozik be hallgatónak. Az egyetemi fél éveket Strassburgban, a szünidőket pedig Párizsban tölti, ahol az orgonajáték művészetében tökéletesíti magát. Korának legnagyobb francia orgonaművésztől, Charles Marie Vidortól tanul, aki barátjává fogadja és megismerteti a francia szellemi élet vezetőivel. A második lelkészi vizsgáján majdnem elbukik. A vizsga elnöke ui. az egyik egyházi éneket kérdi tőle. Schweitzer azt feleli, hogy ez jelentéktelen ének és ő bizony nem ismeri. Botrány lesz, mert kiderül, hogy az éneket a vizsgabizottsági elnök úr apja szerezte. A professzorok közbenjárására valahogy megengesztelődik az elnök és a vizsga sikerül.

Az 1896-os esztendő döntő korszakot hoz a fiatal egyetemi hallgató életébe. Hisz negy éves korában elhatározza, hogy életét harmincéves koráig a tudománynak és a művészetnek szenteli, azután pedig gyakorlatilag az emberiség szolgálatába fog állni. Párizsi tanulmányai után Kant valásfilozófiájából doktori disszertációt készít, és 1899-ben Strassburgban filozófiai doktorátust szerez. (*Die Religionsphilosophie Kants*, Tübingen 1899). Már ebben az időben feltűnő Schweitzer etikai érdeklődése. Kimutatja, hogy Kant az erkölcsi törvény elmélyülő hangsúlyozásával vallási követelményeket támaszt, és ezzel túllép a kritikai idealizmus maga által megszabott korlátain. Ugyancsak 1899. nyári szemeszterében Berlinben folytatott tanulmányokat, ahol igen nagy hatást gyakorol rá Harnack személyisége és egyetemes tudása, egyben Heinrich Reimann orgonaművész professzorral is barátságot köt. 1900-ban Strassburgban teológiai licenciátus-fokozatot, 1902-ben pedig teológiai magántanári fokozatot szerez. Licentiatusi dolgozata (*Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tübingen 1901) és a magántanári dolgozata (*Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. Tübingen 1901*) egyaránt a Jézus személye iránt tanúsított etikai érdeklődésének jele, egyben a Jézus-kutatásról írandó korszalkötő műve előmunkálatának számít. Szerinte Jézus a zsidó messiási gondolatot nem elszellemiesítette — mint ahogyan a múlt század teológusai vélték — hanem a „szeretet abszolút etikájának” az új

tartalmával töltötte meg. Schweitzer ekkor huszonhét esztendő. Munkássága a szellemi élet egyre nagyobb területeit öleli fel és egyre egyetemesebbé válik. Előadásokat tart a strassburgi egyetem teológiai fakultásán, Párizsban koncertez és egymás után jelennek meg teológiai, zenetörténeti munkái, amelyek révén világhírnévre tesz szert. De közeledik a harmincadik életéve, amelyre nézve a nagy fogadást tette.

Az 1904-es esztendő újra nagy döntést érlel. Schweitzer egyik napon a Párizsi Missziói Társaság lapjában olvassa, hogy az egyenlítő környékén dolgozó missziói társaság orvosokat keres a Lambarene nevű állomására. Ezen a területen különösen borzalmas a néger lakosság egészségügyi helyzete. Az álomkór, lepra és egyéb trópusi betegségek, de főképpen a fehérek által behurcolt járványos és ragályos betegségek, feketehimlő, szifilisz tizedelik soraikat. Volt idő, amikor feketehimlő következtében egyetlen esztendő alatt felére apadt a lakosság száma. Schweitzerben megérett az elhatározás, hogy élete hátralevő részét a fehér ember bűne jóvátételére, a négerek gyógyítására áldozza. Ahova eddig a fehér emberek világából csak kalandorok mentek, rabszolgákat szedni, pálinkáért drágagyöngyöt, aranyat és vagyont szerezni, oda fog menni gyógyítást és enyhülést vinni a fekete felebarátnak.

Tervét 1904 októberében közli családjával és barátjaival. A felelet: általános elképedés és felháborodás. Orgonamestere, Vidor így fogalmazza meg barátai véleményét: „Megörlöttél, hogy amikor harmincéves korodra az egész tudományos világ lábaid előtt hever, elmégy és eldugod magad az őserdei bozótban!” Apja is, aki különben maga is a misszió barátja, ellene van fia elhatározásának, amelyet engedetlenségnek és szellemi gögnök nevez. De Schweitzert nem lehet eltéríteni szándékától. A következő esztendőben beiratkozik a strassburgi egyetem orvosi fakultására, 1905—11 között elvégzi az orvosi egyetemet, majd egy évre Párizsba megy, hogy a trópusi betegségek gyógyításában specializálja magát. Orvosdoktori diplomáját 1913-ban nyeri el (disszertációja címe: *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, Tübingen 1913). Kora ideggyógyászatának tudományos módszerével bizonyítja, hogy Jézus pszichikailag egészséges ember volt. Csak azok a pszichiáterek kételkedhetnek ebben, akik Jézus életének történelmi hátterét nem ismerik. Jézus messiási öntudata a zsidó milőben nem számíthat idegbetegségnek.

Schweitzer még ugyanabban az esztendőben (1913), az év tavaszán hajóra száll feleségével, régi munkatársával, Helene Bresslauval (Bresslau, strassburgi historikus professzor lányával, akivel 1912-ben kötött házasságot) és elindul Közép-Afrikába.

Nem kevés és kis akadályt kellett legyőznie, amíg elindulhatott. Harmán esztendő fejfel nem könnyű az orvostudományok tanulásához kezdeni. De szinte elképzelhetetlen, ha valaki még ráadásul egy másik egyetemi fakultáson tanári előadásokat tart, könyveket ír, hangversenyeket rendez. Ebben az időben jelenik meg nagy zenetörténeti műve Bachról (*J. S. Bach, Le musicien-poète*, Paris—Leipzig 1905. bővített német kiadás 1908); a XIX. századi Jézus-kutatást összefoglaló és lezáró korszakos műve (*Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906, bővített kiadás új címmel: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913); a Pál-kutatás története (*Geschichte der Paulinischen Forschung*

von der Reformation bis auf Gegenwart, Tübingen 1911). Ez a könyv egy későbbi időben kiadásra kerülő nagy Pál-tanulmány előfutára. Ugyancsak erre az időre esik Bach preludiumainak és fűgáinak kritikai kiadása (*Bachs Präludien und Fugen für Orgel. Kritische Ausgabe mit praktischen Angaben über die Wiedergabe dieser Werke*, New York I—II. 1912; III—IV. 1913; V. Concertos und Sonaten 1914). Közben még volt ideje a francia és a német orgonaépítés és orgonaművészet összehasonlítására (*Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst*, Leipzig 1906) és a jövőző korszak orgonaépítésére nézve fontos nemzetközi szabályzat megszerkesztésére, amelyet a Nemzetközi Zenei Társaság 1909-es bécsi kongresszusán elfogadott (*Internationales Regulativ für den Orgelbau* Wien 1909). Síkra száll amellett, hogy a sípok hangerősségét és a technikai újításokat sohasem szabad a szép hangzás rovására növelni. Bach-könyvében nem az életrajzi adatokra, hanem a művész zeneesztétikai megértésére helyezi a hangsúlyt. Bachot úgy ábrázolja, mint a XII—XVIII. századok zenéjének az összefoglalóját és tökéletességre vivőjét. Rájön, hogy Bach műveinek hű előadási módját a francia orgonaművészet őrizte meg, mert a forradalomban elpusztult orgonákat egyelőre csak a régi mintára tudták helyreállítani, és mire modern orgonákat építettek, már annyira megszokták a Bach-művek eredeti XVIII. századbeli játékmódját, hogy nem tértek át az újra. Németországban a modern és a játék-technika szempontjából nagyobb lehetőségeket nyújtó orgonákra való gyors áttérés miatt korán elfeledkeztek Bach művei eredeti előadás-módjáról. Így Schweitzer az eredeti előadás-stílust megtartva, a modern orgona lehetőségeit csak az eredeti szellem plasztikus megjelenítésére használja. Ilyen módon elevenedtek meg Bach csodálatos művei Schweitzernek az eredeti előadáshoz közel álló művészi játékában.

Eközben folytatta az afrikai út előkészületeit. Nem volt könnyű egy trópusi kórház teljes felszerelését és az egy esztendei fenntartásához szükséges összeget előteremteni. Könyvei kiadásának és hangversenyeinek jövedelméből és nemes szívű emberek segítségéből ez is sikerült. Barátai, akik eleinte örülnek tartották elhatározása miatt, látva kitartását és megingathatatlan akarátát, újra tisztelni és segíteni kezdték. Kezdték megérteni, hogy itt valami rendkívüli dolog készül. Igen nehéz volt Schweitzernek, egy évvel az első világháború kitörése előtt, német állampolgár létére egy francia gyarmatra eljutni misszionáriusnak. De francia barátai segítségével ez az akadály is elhárult. Legnehezebb talán a missziói társasággal való küzdelem volt. Kiderült ugyanis, hogy a társaság ortodox dogmatikai elvei nem egyeztek a liberális hírében álló Schweitzerével. A már világhírűvé vált, köztisztelőben álló teológust le akarják vizsgáztatni. Ezt nem vállalja, de hajlandó volt a társaság igazgatósági tagjaival egyenként beszélni. Ez az egyénenkénti beszélgetés és ígérete, hogy „hallgatni fog, mint a ponty”, tevékenységét csak a gyógyító munkára korlátozza, sikerrel járt. Elindulhatott szándéka megvalósítására.

Igen nehéz szívvel vált meg teológiai katedrájától. Saját bevallása szerint még évtizedek múlva sem tudott a megindultságtól felnézni a strassburgi egyetemnek arra a két ablakára, amely mögött előadásait tartotta. A tanítás vérében volt. Olyan pedagógus-családból származott, amelyben

csak a szülők testvérei közül öten voltak tanítók és tanárok.

Lambarene Brazzaville-től kb. 500 kilométerre fekszik, északi irányban. A missziói állomásnak nem volt kórháza. Egy tyúktól szolgált erre a célra. Schweitzer kimeszelte, fertőtlenítette és megkezdte a gyógyítást. Az egész későbbi telepet, amely ma 40 épületből áll, lassanként a maga költségén és adományokból építette ki, sokszor két kezével dolgozva. Eleinte, amíg a hetven ládányi kórházi felszerelés meg nem érkezett, a szabad ég alatt operált.

A hír hamar elterjedt az őserdőben. A tam-tam dobok napokon át szóltak és tudtul adták távoli vidékek lakóinak is: „Fehér varázsló érkezett”. A dzsungelnek a folyók az országútjai. Ebből a szempontból a missziói állomás szerencsés helyen, az *Ogove* folyam mellett fekszik. Így a betegeket kenekon több száz kilométer körzetből is nagyobb nehézség nélkül odaszállíthatták. Schweitzer az első hónapban — felesége asszisztálásával — két-ezer beteget kezelte és gyógyított. A „doktor” — ahogyan a négerék nevezik — nagy tisztelet vette körül a bennszülött lakosság részéről. De az áldásos munkának hamar vége szakadt. Kitört a háború. Schweitzert és feleségét, mivel német állampolgárok voltak, a francia hatóságok eltávolították a gyógyítástól. Először házi őrizetbe vették, majd 1917-ben Franciaországba internálták őket, két esztendeig táborokban sánylódtak. Schweitzer, aki sohasem volt beteg, csaknem belepusztult a nélkülözésbe. De közben megtanulja Bach műveit könyv nélkül, és átgondolja nagy kultúrfilozófiai művét, amit majd 1923-ban ad ki. 1918-ban német és francia foglyokat cserélnek Svájcban át. Schweitzer és felesége is hazatérhet. Günsbachba mennek, ahol megtudják, hogy Schweitzer anyját 1916-ban katonalovak halálra gázolták. Otthon az előbbi nélkülözések következtében súlyos beteg lesz és kétszer is operáltatnia kell magát. Mély-séges lehangoltság fogja el. Úgy érzi magát, mint a kártyás, aki egy lapra tett fel mindent és vesz-tett; úgy érzi magát, mint az asztal alá gurult garas, amelyről megfeledkeztek. Nyomja az a tudat, hogy rengeteg hitelt vett fel kórháza szükségeire. Kórházát Lambarene-ben szétrágják a természet-hangyák, magának pedig annyi jövedelme sincs, amiből családját eltartsa. Ekkor meghívást kap régi kedves városából, Strassburgból, hogy foglalja el a St. Nikolai templom segédlelkészi állását (itt kezdte pályafutását) és a kórház egyik segédorvosi posztját. Schweitzer elfogadja a meghívást.

1919-ben fordulat áll be életében. Előbb Spanyolországba hívják, majd *Söderblom* uppsalai érsek hívja Svédországba orgonahangversenyeket tartani. Ekkor újra felfigyel rá a világ. 1919-ben születik egyetlen gyermekük, Rhena leányuk. Híre növekedőben van, Svájcban, Dániában, Csehszlovákiában hangversenyez. 1923-ban kiadja nagy kultúrfilozófiai munkáját (*Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. Kulturphilosophie I. München 1923; *Kultur und Ethik*. Kulturphilosophie II. München 1923). Ennek a műnek nagy eredménye a „tisztelet az élet iránt” gondolata. Schweitzer úgy látja, hogy az emberi kultúra fennmaradásának ez az útja. Igaz és jó az, ami az életet megtartja, előbbre segíti s a fejlődés-képes életet kibontakozáshoz segíti. Ezzel szemben hazug és gonosz mindaz, ami az életet megsemmisíti, ami az

életnek árt és ami a fejlődés-képes életet visszazsorítja. Ezzel az alapelvvel Schweitzer igen magasra tartja a humanitás eszméjét. Minden igazi etika alapja a humanitás. Ahol ez megszűnik, ott kezdődik a pszeudoetika. Ebből az időből származik a *Zwischen Wasser und Urwald* (Bern, 1921) című könyve, melyben a kolonizáció által támadt nyomorúságokra és a civilizált világ etikai felelősségére hívja fel az emberiség figyelmét.

Minden új vállalkozása egy célt szolgál: gyűjti a pénzt, hogy újra fölállíthassa kórháztelepét Lambarene-ben. 1924-ben együtt van a pénz, több fehér kísérővel, közöttük egy orvossal indul Afrikába. Feleségét és kislányát kénytelen Európában hagyni, mert élettársa megromlott egészségi állapota miatt nem bírja a trópusi klímát.

A néger dobok napokon keresztül adták tovább a hírt újra: „A nagy doktor visszaérkezett”. A régi kórház elpusztult, újra kellett építeni mindent. De a régi épületek már szűknek bizonyultak, ezért alkalmasabb helyen új telepet, majd egész kórházfalat épít. Schweitzer élete ettől kezdve Európa és Afrika között osztódik meg. Évenként vagy két-évenként hazajön hangverseny-körutakat tartani, könyveit kiadni, kitüntetéseit átvenni, az összegyűjtött pénzből kórházi felszerelést, gyógyszereket és élelmiszereket vásárolni. Minderre nagy szükség van, mert a kórházban állandóan kétszázötven beteget ápolnak. A Columbia-hanglemeztársaság 1935-ben hanglemezre veszi Schweitzer orgonajátékát, egy sor Bach-művet. Ezzel megindul az általa interpretált Bach-zene diadalútja. Több világhírű egyetem (Edinburgh, Chicago, Prága, Berlin stb.) tiszteletbeli doktorává avatja, a Francia Akadémia tagja, megkapja a német Goethe-díjat, a legnagyobb német tudományos kitüntetést, majd 1953-ban a Béke Nobel-díjat. 85. életévében, 1960-ban a kelet-berlini Humboldt egyetem is honoris causa doktorává választja.

Albert Schweitzer korunk egyik legjelentősebb teológusa, ha egyetemi katedrán marad, talán a legelső lehetett volna. Így is, rövid teológiai munkássága alatt iskolát hozott létre. Az ún. konzekvens eschatologiai iskola hívei őreá hivatkoznak. Nála azonban a teológia nem öncél volt, hanem előkészület a nagy szolgálatra. Jézus Krisztusban nem az eschatologikus prófétát látja, üzenetében a szeretet etikai parancsát ragadja meg, hirdeti és éli. Pál apostol teológiájának kutatásában is az erkölcsi mondanivalóra helyezi a hangsúlyt. A Krisztusban való élet nem misztikus egyesülés Istennel, hanem az új ember életében és szolgálatában megnyilvánuló erő. *Schweitzer teológiai elveihez következetesen föláldozza teológiai pályafutását a humanitásért, az ember gyakorlati szolgálatáért.* Az őserdőben nem áll rendelkezésére modern teológiai könyvtár, amelynek anyagával, a tőle megszokott teremtő erővel szuverén módon rendelkezne és új műveket alkothatna. A lambarene-i korszak egyetlen teológiai műve: *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930), a már régebben összegyűjtött anyag és a régi egyetemi előadások alapján.

Albert Schweitzernek szenvedélye volt a prédikáció is. Mint strassburgi teológiai magántanár, az egyik templom bejegyzett lelkésze volt, ahol rendszeresen prédikált. Igehirdetésére tömörség és rövideg volt jellemző. Ez az igehirdetési mód szokatlan volt a kortársak terjengős prédikációival összehasonlítva. Amikor egyesek kifogásolták a rö-

vidségét, azt válaszolta, hogy ő csak egy szegény káplán, aki azonnal abbahagyja a beszédet, mielőtt nem tud többet mondani a textusról. De bármennyire is szereti az igehirdetést, *hajlandó lemondani az igehirdetői ezisztenciáról is, hogy szolgálhasson.* Mivel a missziói társaság, amelynek a kebelében eleinte dolgozott, nem tartotta elég hithűnek Schweitzer teológiai nézeteit, megígérte, hogy sem a négereknek, sem a társulat misszionáriusainak nem prédikál. Ezt az ígéretét mindaddig meg is tartotta, amíg önálló missziói kórháztelepe nem lett. Azóta vasárnaponként prédikál.

Schweitzer misszionáriusként is új utat mutatott a keresztyén misszió számára. Szerinte a jövőben csak olyan keresztyén emberek lesznek szükség a fejlődő országokban, akik szaktudásukkal elő tudják mozdítani a vendéglátó nép életét. Minden távolabb áll tőle, mint az olcsó lélekalászás. Missziói lelkületére jellemző a következő mozzanat: „Az operáción túl vagyunk. Homályos alvóbarakkban vigyázok a páciens ébredésére. Alighogy magához tér, csodálkozva körülnéz és folytonosan ismétli: „Nincs többé fájdalom, nincs többé fájdalom.” Keze keresi az enyémet és nem akarja többé elereszteni. Ekkor elkezdem neki és a körülülőknél elbeszélni, hogy az Úr Jézus az, aki a doktornak és feleségének megparancsolta, hogy ide az *Ogove* mellé jöjjen; fehér emberek Európából juttatnak nekik segítséget, hogy itt a betegek élhessenek. Most azokra a kérdésekre kell felelnem, hogy kik azok az emberek, hol laknak, honnan tudják, hogy a bennszülöttek közül annyian szenvednek betegségben. A kávécsérféken át besüt a nap a sötét kunyhóba. Mi fehérek és feketék együtt ülünk és átéljük: „Ti pedig mindnyájan testvérek vagytok.” A misszió eredménye a szolgálat gyümölcse.

Albert Schweitzer a világ nagy orgonaművészei közé tartozik, de feláldozza művészi pályáját is az emberiség szolgálatában. A francia Bach-társaság egy trópusi éghajlatra épített pedálos zongorával ajándékozta meg. Őserdei estéinek csendes óráiban ezen játszik. De mi ez az európai katedrálisok és hangversenytermek tökéletes orgonáihoz képest.

Tulajdonképpen orvosi pályáját is feláldozza a humanitás érdekében. Nem valamely híres egyetem legkorszerűbb felszerelésével, hanem az őserdőben egészen egyszerű eszközökkel dolgozik. Jóllehet a trópusi betegségek fölismerése és gyógyítása terén vannak jelentős felfedezései, de ez az orvosi pálya nem egy híressé és gazdaggá vált orvos karrierje. Sokszor egy egyszerű vidéki kórház főorvosának az eszközei sem állnak rendelkezésére.

Így torkollik bele filozófiai, vallástudományi, kultúr- és zenetörténeti, szépirodalmi tevékenységébe humanizmusába.

Humanista magatartásából következik a világbéke érdekében végzett szolgálata. Negyven esztendő óta hirdeti, hogy a világbéke megvalósítása az ember feladata. „*Nézetem szerint az ember számára nincs más sors, mint amit önmaga készít magának lelkülete által. Ezért nem hiszem, hogy végig kellene mennie a pusztulás útján*” (*Aus meinem Leben und Denken*, 1931. 201. l.). Tudományosan megalapozott, megrázó erejű kiáltványokat ír az atomháború ellen (*Friede oder Atomkrieg*. Drei Appelle vom 28. 29. u. 30. April 1958. München 1958. Magyarul megjelentek a Theol. Szemle Atomszámában, 1958. 75—82).

Nem lenne teljes Schweitzerről alkotott képünk, ha nem említenénk meg őt, mint *levélíró*t. Életében több tizezer levelet írt. A levél — szerinte — híd ember és ember között. A leveleket többnyire kézzel írja, szép és jellegzetes írásával. Az egyik hajójútkja alkalmával Európa és Afrika között 1200 levelet rendezett, olvasott el és 250 levélre válaszolt tizenhét nap alatt. Naponként annyi pihenést engedett magának, hogy tíz percet sétált a fedélzeten. A Nobel-díj elnyerése után következett levelezés közben írja titkárnője: „A nagy rohamon túl vagyunk, de a levelek még mindig jönnek. Egy napon a levelek alá temetve fognak megtalálni és még a sirban is azon bándokodom majd, hogy anynyian várnak válasza...”

Most hogy a megemlékezés végén újra megkérdezzük: „Ki ez az ember?” — látjuk, hogy nem is könnyű a felelet. Emberi nagysága mindenképp előtt egyszerűségében rejlik. Magas termetű, most már kissé hajlott hátú, széles arcú, jóságos szemű, ősz hajú ember tekint ránk fényképeiről. Az őserdőben, az egyetemi katedrán, a hangversenydobogón, parlamenti fogadásokon ugyanazzal a természetes egyszerűséggel, biztonsággal és méltósággal mozog. Jellegzetes képe az utazó Schweitzer, orvosi táskával, egy kopott kofferrel, amit a legtöbb ember szégyellene kezébe venni. 1948-ban, tíz esztendei távollét után Bordeaux-ban kiszáll a hajóból a világszerte ünnepezt férfi. Szenzációéhes riporterek rohanják meg és fényképezik. Szeliden túri, majd kísérelőjével harmadosztályú kocsi száll és elindul szülőfaluja felé.

Sokan azt mondják róla, hogy a „világ legnagyobb embere”. Egy nagy politikus az „emberiség zsenijének” nevezi. Kb. 1000 könyv és tanulmány jelent meg róla. Őt hidegen hagyják a dicséretetek. Egyszer ennyit jegyzett meg sikereiről: „Sokan mondják: eredményes életem van. Csak az Isten tudja, hogy mennyi fáradságba került ez nekem”. Hihetetlen sokat dolgozik. Volt idő, amikor éveken át napi négy órát aludt. „Életemből nem sok maradt számomra, nemegyszer egy óra sem, amit feleségemnek, vagy gyermekemnek szentelhetnék”. Ami az ember számára a legkedvesebb és legnagyobb ajándék, családját és családi életét is feláldozza végül az emberiség érdekében végzett szolgálatért. „Ami jó osztályrészemé lett az, hogy az irgalmasság munkájában állhatok...” (*Leben und Denken*, 201.)

Paul Tillich igehirdetése

Paul Tillich elsősorban a rendszeres teológia világszerte egyre ismertebbé váló művelője. Az utóbbi években mégis három predikációs kötete jelent meg, sőt több kiadást ért meg. Az első „*The Shaking of the Foundations*” (Az alapok megrendülése) címmel 1949-ben jelent meg és a második világháború utáni évek termését foglalja magában. A következő kötetet az ötvenes évek közepén adta ki „*The New Being*” (Az új lét) címmel; a harmadik kötet 1963-ban látott napvilágot, címe: „*The Eternal Now*” (Az örök most).¹

Ő maga így okolja meg beszédeinek kiadását: „Két oka van, amiért belegyezttem abba, hogy beszédeimnek e kötetét most közzéadjam. Tanítványaim és barátaim elmondták nekem azt a nehézséget, amivel akkor találkozunk, amikor teológiai gondolataimon igyekeznek keresztülhatolni.

Mi tehát az Albert Schweitzer gazdag életének a titka? Sokan mondják: rendkívüli, vele született képességei, hihetetlen szívóssága és fizikai ereje (Közép-Afrika klímáját fehér ember rendszerint három évnél tovább nem bírja, ő pedig már ötven éve él ott). Mások szerint, szellemi frissessége, elpusztíthatatlan tudásszomja. Mások szerint rendkívül éleleszű munkaszervezése. Lehet, hogy ez mind igaz. De Schweitzer életének legnagyobb titka, erejének, eredményeinek forrása Isten Igéje, Jézus Krisztus szava: „*Valaki elveszti életét én érettem és az evangéliumért, megtalálja azt*” (Mk 8:34b).

Albert Schweitzert az emberért odaáldozott életért tiszteli a világ. Élete mindannyiunk számára jel és példaadás. A humanításban, az embertárs gyakorlati szolgálatában kell találkozniok mindazoknak, akiket az élet tisztelete és védelme vezet. Itt találkozhat a keresztyén humanizmus a különböző vallások és filozófiák humanizmusával és azok képviselőivel. Ezen az úton válhat áldássá az egyház is az emberiség számára és ezen az úton vívhatja ki újra az emberiség tiszteletét és szeretetét. Erre tanít bennünket Albert Schweitzer élete.

Megköszönjük Istennek Albert Schweitzert és kérjük Őt, hogy éveiehez adjon még éveket, hogy világító fáklyaként sokaig előttünk járhasson és láthassa munkájának beérett gyümölcseit.

Dr. Kocsis Elemér

JEGYZET:

A. Schweitzer további fő művei megjelenésük sorrendjében: *Das Christentum und die Weltreligionen*, München—Bern 1923; *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, München—Bern 1924; *Mitteilungen aus Lambarene*, I—II., München—Bern 1924—25; *Mitteilungen aus Lambarene*, III. München—Bern 1925—27; *Selbstdarstellung* (Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen 44). Leipzig 1929; *Goethe-Gedenkrede* am 22. März 1932. München 1933; *Die Weltanschauung der indischen Denker: „Mystik und Ethik.”* München—Bern 1935; *Afrikanische Jagdgeschichten*. Strassburg 1936; *Afrikanische Geschichten*. Leipzig—Bern 1938; *Afrikanisches Tagebuch*. 1939—45. „Universitas” folyóirat I. 8., 1946; *Das Spital im Urwald*. Bern 1948; *Goethe. Drei Reden*. München 1949; *Denken und Tat*. Zusammengetragen und dargestellt v. Rud. Grabs. Hamburg 1950; *Ein Pelikan erzählt aus seinem Leben*. Hamburg 1951.

Úgy vélik, hogy beszédeimen keresztül a teológiám gyakorlati, vagy pontosabban existenciális implikációi sokkal világosabban jelennek meg... Van még egy sokkal fontosabb ok, amiért ezt a kötetet kibocsátjuk. A vasárnapi istentiszteleteken résztvevő gyülekezet vagy része a keresztyénység legfelszínesebb rétegéből jött — a kifejezés legradikálisabb értelmében. Számukra a hagyományos bibliai kifejezésekkel mondott beszédnek nem lett volna semmi jelentősége. Ezért kénytelen voltam olyan nyelvet keresni, amely más szavakkal fejezi ki azt az emberi tapasztalást, amelyet a bibliai és az egyházi szaknyelv jelez.²

Úgy gondolom, már csak ezek miatt is Tillich igehirdetése számot tarthat érdeklődésünkre. Ezen túl bizonyára hasznos és tanulságos lesz megismerni egy tengerentúli teológus igehirdetése

sének néhány jellemző gondolatát, jellemvonását és belepillantani azokba az eredményekbe, amelyeket Tillich mutat fel a régi niebergalli kérdésre: Wie predigen wir den modernen Menschen?

Röviden tekintsük át életét. Dr. Paul Tillich 1886-ban Poroszországban született. Berlinben és más német egyetemeken tanult. 1911-ben Breslauban filozófiai doktorátust szerzett. Az első világháborúban ő is részt vett mint katonalelkész, majd a háború után egyetemi előadó lett Berlinben, 1924-ben Marburgban professor, 1924–29-ig Drezdában és Lipcsében a vallásfilozófia professzora. A következő négy évben Frankfurtban filozófiát tanított. A nácizmus nyílt kritikája miatt arra kényszerült, hogy elhagyja Németországot. 1933-ban az USA-ba ment az Union Theological Seminary meghívására, ahol is a philosophica theologia professzora lett. 1954-ben a Harvard egyetem professzorává nevezték ki. Jelenleg tizenöt egyetem honoris causa doktora. Írásai német és angol nyelven jelentek meg. Munkássága széles területet ölel fel. A múlt év végén készült el dogmatikájának utolsó, harmadik kötete; pszichológiával, filozófiával, az egzisztencializmussal, szociológiával, vizuális művészetekkel is foglalkozott. Gondolatai nagy érdeklődést keltettek nemcsak nyugaton, hanem Japánban is, ahol 1960-ban vendégelőadó volt.³ 1962-ben elnyerte a Nyugatnémet Könyvkiadók Békédíját.⁴

Vannak, akik Barth követőjének tartják, mások Bultmann harcostársának. Egyik sem állja meg a helyét,⁵ ő éppen olyan sui generis, mint a többi nagy. Sőt egyesek úgy tekintenek munkájára, hogy az a „keresztényen hit legeredetibb átértékelése Schleiermacher óta”.⁶ Barthtal és Bultmannal együtt indított támadást a liberalizmus ellen. Barth jobbfelől támadja a liberalizmust. A liberalizmus azon kísérletével szemben, hogy a kereszténységet és a fejlődő tudományokat szintézisbe foglalja egybe; Barth kimutatja ennek a kísérletnek hiábavalóságát. Bizonyítja ennek a szintézisnek a lehetetlenségét. A történelemből nem tudunk meg semmit Istenről, sem a természetből, sem az embertől. Állítja, hogy a keresztényen hit nem emberi beszéd, hanem Isten ígésén alapszik, a „viva vox Dei”-n.⁷ Tillich és Bultmann a másik oldalon, balról támadja a liberalizmust. Ők a liberális teológia ama kísérletével szemben, hogy kivessen a Bibliából minden természetfölöttit, a támadott mítoszok és szimbólumok védelmére keltek. De nem egyformán bántak ezekkel és itt van közöttük a különbség. Bultmann úgy védelmezte a mítoszokat, hogy demitologizálta őket. Szerinte nem kell azokat elvetni, hanem a korabeli emberek gondolati világa egy részének kell felfogni. Azt ajánlotta, ne azzal törődjünk, hogy valójában mi történt meg, vagy mi nem a Biblia csodálatos történeteiből, hanem, hogy hitben milyen feleletet tudunk adni ezekre? Ha pl. Jézus Krisztus feltámadását olvassuk, nem az a fontos, szerinte, hogy mi történt valójában, hanem, hogy milyen feleletet tudunk reá adni? Ha hitben felelni tudunk reá és elismerjük mint Urat és Mestert életünkben, ez sokkal fontosabb, mint hiteles argumentumokkal győződni meg Krisztusnak a halálból való feltámadása felől, ami egyáltalában nem vezetne életünk megváltoztatására. Krisztus halott, kivéve, ha Ő él a mi számunkra.⁸ Bultmann bázisul Heidegger filozófiáját fogadja el a Biblia mellett, egzisztenciális analízise szerinte a Bibliával megegyezik. Erről a

két alapról elvet minden supernaturalizmust és liberalizmust.⁹ Tillich a demitologizálásban nem olyan szélsőséges, mint Bultmann. Nála a mítoszok olyan szimbólumok, amelyeknek meg lehet és kell találni a nyelvét. Ő is épít Heidegger egzisztenciális filozófiájára, de ez nála csupán magyarázó elvül jelenik meg. Heidegger egzisztenciális analízise segítségével tudja a szimbólumokat megszólaltatni. Tillich ontológiai alapon mutatja ki az Isten és az ember diszkontinuitását és így győzedelmeskedik a liberalizmus felett, míg Barth ugyanezt a győzelmet teológiai alapról kiindulva szerzi meg.¹⁰

Tillich mondanivalója

Ha azt igyekszünk megvizsgálni, hogy Tillich igehirdetésének mi a tartalmi jellemzője, mindekelőtt szemünkbe tűnik a *profétai vonás*. Felfogását a profétaságról Ézsaiás 6. alapján mondott igehirdetésében fejti ki, amely „*The Experience of the Holy*” (A Szent megtapasztalása) címet viseli¹¹ és elmondja a profétaság jellemzőit. Ézsaiás a Szent láttán „Megvallja, hogy tisztátalan ajkú és, hogy tisztátalan nép közt él. Ajkait hangsúlyozza: mert az igehirdetés a munkája, de az ajkak tisztátalansága az egész egzisztencia tisztátalanságát szimbolizálja, az egyénekét és a társadalom egészét... magát az ő tisztátalan népével azonosítja... Ez a különbség a misztikus és a profétai vallás között... Mert még a legnagyobb eksztázisban sem feledkezik el a proféta arról a szociális csoportról, amelybe tartozik. Következésképpen a profétai eksztázis abban különbözik a misztikus eksztázistól, hogy nincs vége önmagában, hanem isteni parancsot kap, amelyet hirdetni kell a népnek.” Ézsaiás víziója a profétai egzisztencia két feltételét jelenti ki. „*A proféta ajkát tűz által kell megtisztítani*. Ekkor képes hallani az Isten hangját... Senki sem lehet proféta a maga erejéből; és senki sem oldhatja fel magát. Csak az Isteni szentség ereje, megérintve egzisztenciánkat, vihet minket közel Istenhez... A bűnnek, tisztátalanságnak, gonoszságnak el kell égnie, meg kell semmisülnie, csak az ilyen megsemmisítésen át beszélhet Isten velünk és általunk... Isten kérdi: Ki megy el nekünk? Isten vár a feleletre. Nem kényszerít. Ézsaiás feleletének szabadnak kell lennie. A döntés szabadsága a profétai egzisztencia másik feltétele. A profétának döntenie kell, hogy odaszenteli-e magát a feladatnak, vagy nem. Elhívásunk és sorsunk tekintetében szabadok vagyunk.”¹² Majd miután leírja és elemzi az Ézsaiásnak adott isteni parancsot, megfogalmazza a profétaság mai tartalmát: „Mindnyájan sóvárgunk a profétai lelkiület után. Nagyon szeretnénk az embereket új igazság és jobb szociális rend felé vezetni. Meg szeretnénk védeni a nemzeteket a fenyegető itélettől.”¹³

Tillich igehirdetése e három pont körül kristályosodik ki. Igehirdetéseiben könnyű megtalálni ezt a hármas célt. Újra és újra megemlíti, más-más oldalról mutatja be, jobb és jobb érveket hoz elő, hogy hallgatói megtalálják az „új igazságot”, elérkezzenek a „jobb szociális rendbe” és felrálja lelkiismeretüket „a nemzeteket fenyegető itélettel” szemben.

a) Mi ez a nemzeteket fenyegető itélet? Az új háborúnak, az atom-, hidrogén-, rakétaháborúnak a sötét árnya. Ébreszti a lelkiismeretet a leselkedő veszélyre. „Az alapok megrendülése”¹⁴ c.

prédikációjában (amely az egyik kötet névadója), megdöbbenő erővel veti fel a nagy kérdést: Pusztlás vagy élet? Jer. 4:23—30. Ézs. 54:10, 24: 18—20 alapján így írt erről: „A teremteskor a zabolátlan erők megkötötték. Egy hely készült, ahol az élet növekedett, történelem fejlődhetett, ahol szó hangzott és szeretet érződött, ahol az igazság felfedeztetett és az Örökkévalót imádták. Mindez azért volt lehetséges, mert a kezdet khá- osza átfurmálódott a föld termékeny talajává... De egy lény teremtett, aki képessé tétetett arra, hogy megtalálja minden lény keletkezésének kulcsát. Ez a lény az ember volt. Felfedezte a kulcsot, ki tudta szabadítani azokat az erőket, amelyek meg voltak kötözve a mindenség teremtesekor. Használni kezdte ezt a kulcsot. Leigázta az élet, a gondolkodás, az akarat alapjait — a maga akarata számára. És rombolást akart! A rombolás kedvéért használta a föld erőit; gondolkozása és munkája által kinyitotta és eloldozta azokat. Ez az, amiért a föld teremtese zátonyra futott és remeg a mi időnkben.”

Igen érdekesen beszél „a ma profétáiról” — a tudósokról is: „A proféta nyelvén az Úr az, aki a hegyeket rázza és a sziklát olvasztja. Ez az a nyelv, amelyet a modern ember nem ért. Isten, aki nem ragaszkodik egy különleges nyelvhez, még a profétákéhoz sem, a ma emberéhez a legnagyobb tudósok szája által beszél, és ez az amit Ő szól: Ti magatok el tudjátok hozni a véget magatokra. Én a kezetekbe adtam azt az erőt, amivel földetek alapjait meg tudjátok rázni. Ezt az erőt *teremtésre* vagy *rombolásra* tudjátok használni. Mire fogjátok használni?... De közvetítésükkel többet is tett. Rájuk erőszakolta igéjét, miként valamikor a profétákra ellenállásukkal szemben is. Egy proféta sem szerette azt mondani, amit mondott. És egyetlen tudós — aki részt vett nagy és rettenetes felfedezésekben — sem szerette mondani, amit mondania kellett. Ha nem is akartak, beszélniök kellett, fel kellett emelniök szavukat a profétákéhoz hasonlóan, hogy elmondják ennek a generációnak, amit a proféták elmondtak a saját nemzedéküknek: a földet és az embert, fákat és állatokat katasztrófa fenyegeti. Félelmetes aggodalmat fejeznek ki ezeknek az embereknek a szavai. Nem csupán érzik az alapok rázkódását, hanem ők maguk is nagyrészt felelősek ezért. Ők maguk elmondják, hogy megvetik, amit tettek, mert tudják, hogy a menekülésre csak kis eshetőség maradt. Kis remény és nagy kétség között hullámozza arra sürgetnek minket, hogy használjuk föl ezt a lehetőséget. Ez az az út, amelyen Isten beszél a mi nemzedékünkkel az alapok megrendüléséről.”

b) A másik nagy profétai feladat: „A jobb szociális rend felé vezetni.” *Tillich* úgy látja, hogy a profétai munkának csak egyik, mondhatni legsürgősebb feladata figyelmeztetni a leselkedő veszélyre, ítéletre, inteni: Isten a döntést kezünkbe adta, mit választunk: halált, vagy életet?! A továbbvivő munka: egy új társadalom, új szociális rend felé vezetni. Arról azonban, hogy mi ez az új szociális rend, ügghirdetései nem szólnak, inkább a meglevőnek adja éles kritikáját. Jól látja, hogy amelyik társadalomban ők élnek: az megavult, idejétmúlt s abból kiutat kell keresni. Hadd idézzek néhány részletet a „Behold, I Am Doing a New Thing”¹⁵ (Imé, én új dolgot cselekszem) c. ügghirdetéséből, amelynek textusa Ézs. 43:16, 18—

20. „Korszakunknak előbbi nagysága készítette elő a jelenlegi tragédiát és mindazokét, akik benne élnek. Még azok is, akik közöttünk fiatalok, máris öregek, mert egy előregedett korszakhoz tartoznak. Fiatalok talán személyes életerejükben; és mégis öregek, részt vesznek a mi időnk tragédiájában. Illúzió azt hinni, hogy az ifjúságnak, *mivel ifjúság*, megváltó ereje van. Amikor a múlt birodalmi előregedtek és meghaltak, ifjúságuk sem tudta megmenteni őket. És a mi ifjabb nemzedékünk sem fog megmenteni bennünket egyszerűen azért, mert fiatal.” Az ő társadalmuk hibáit így sorolja fel: „Korszakunk kezdetén a *szabadság* mellett döntöttünk; ez a történelemben valami újat és nagyot alkotott. De ebből a döntésből kizártuk a spirituális és szociális biztonságot, amely nélkül az ember nem tud élni és növekedni. A *vagyon* mellett döntöttünk, hogy ellenőrizzük a természetet és társadalmat... De kizártuk a *célok*at. Sohasem voltunk készek megfelelni erre a kérdésre: „Mi célból?” Es most, amikor az előregedéshez közeledünk, a *vagyon* azt követeli, hogy öncél legyen; eszközeink urainkká válnak és közülük a leghatalmasabbak igazi lényünket fenyegetik. Az *értelem* mellett döntöttünk a túlbujánzó tradíciókkal és tisztelt babonákkal szemben. Ez bátor és nagy döntés volt és az embernek új méltóságot adott. De ezzel a döntéssel kizártuk a lelket is, az életnek és erőnek alapját. Értelmünket elváltuk lelkünkétől; elnyomtuk és rosszul bántunk a bennünk, más emberekben és a természetben levő lélekkel. És most, amikor előregedtünk, a lélek erői rombolóan törnek értelmünkbe, szellemi betegség és örültség felé hajtva bennünket és megszámlálhatatlan milliók lelkének széthullását okozva, különösen ebben az országban, de másutt is a világon... Korszakunk a *szekuláris* világ mellett döntött. Ez nagy és igen szükséges döntés volt. Megfosztott trónjától egy olyan egyházat, amely az elnyomás és babona erejévé vált. Megszentelte és szentté tette minden napi életünket és munkánkat. De kizárta azokat a dolgokat, amin a vallás alapul: az élet kimeríthetetlen misztériumának érzését, az egzisztencia végső értelmének megragadását és a feltétel nélküli hűség legyőzhetetlen erejét. Ezeket a dolgokat *nem lehet* kizárni. Ha megkíséreljük ezeket elűzni isteni arcukban, démoni arcukban újra megjelennek. Most, a mi szekuláris világunk előregedésében megláttuk démoni arcuk legrettenetesebb megnyilvánulását; sokkal mélyebben néztünk bele az ördög misztériumába, mint az előttünk levő legtöbb generáció; láttuk milliók feltétel nélküli bizalmát egy sátáni képmásban (utalás a hitleri ámitásra); érezzük korszakunk halálos betegségét... Mindegyikünk erősítette ezeket az erőket és ugyanakkor mindegyikünk áldozata is ezeknek. Mindnyájan abban a pusztában vagyunk, amelyről a proféta beszél és közülünk senki sem tudja a kiutat. Bizonyosan nem kiút az, amelyet néhány idealista ajánl: „Hozzatok döntéseket, de ne zárdjatok ki semmit! Minden lehetőség között a legjobbbat tegyétek. Egyesüljétek. Akkor korszakunk ismét fiatal lesz!” Egy ember és egy nemzet sem újul meg ezen a módon. Az új nem abból származik, hogy a régiben még élő elemeket összegyűjtjük. Amikor új jön, a réginek el kell tűnnie. „Ne emlékezzetek az előbbi dolgokra, ne is gondoljatok a régi dolgokkal” — mondja a proféta. „Imé, minden újjá lesz”, mondja az apostol. A régi halálából támad az új. Az új nem a régiből van te-

remtve, nem is a régi legjavából, hanem a régi halálából támad. Nem a régi az, amely újat teremt. Aki újat teremt, az túl van a régin és újon, az Örökkévaló.”

Mi ez az új? Mint már említettem, Tillich erre nem felel meg ígéhirdetéseiben, de mivel valamit felelnie kell, sok mindent elmond róla. „Az új születése a történelemben... megdöbbenő. Megjelenhet világunknak valamelyik sötét sarkában. Megjelenhet olyan szociális csoportban, amelyekben legkevésbé várták. Megjelenhet üldözött cselekedetekben, amelyeket teljesen jelentéktelenné látnak. Megjelenhet nemzeti katasztrófa mélységében, ha van nép, amely ilyen helyzetben képes felfogni az újat, amiről a próféta beszél. Megjelenhet egy nemzeti győzelem magasságában... A történelemben az új mindig akkor jön, amikor az emberek legkevésbé hisznek benne. De bizonyosan csak abban a pillanatban jön, amikor a régi mint előregedett, tragikus és halódó válik láthatóvá és amikor nem látnak belőle kiutat... Az első dolog az újról az, hogy nem tudjuk kényszeríteni és nem tudjuk kiszámítani. Minden, amit mi tehetünk, a készenlét. Amilyen mélyen csak lehet, valóságunkat kell felismerni: az előbbi dolgok megavultak és éppen akkor rombolják korszakunkat, amikor bátran megkíséreljük belőlük megmenteni a legjavát. El kell jutnunk erre a felismerésre szociális életünkben éppen úgy, mint magánéletünkben... A próféták, akik az új felé néztek, igen szenvedélyesen és tevékenyen részt vettek nemzetük történelmi helyzetében.”

c) Nézzük a harmadik próféta feladatát: „Új igazság felé vezetni.” Feltehetjük a kérdést: vezethet az ígéhirdetés új igazságok felé? Az Ige minden igazságát kétezer év alatt nem fejtették-e már ki? Kitzúzhat-e egy ígéhirdető ezt a célt: új igazság felé vezetni? Ezekre a kérdésekre Tillich felelete valahogyan így hangzik: Igen, van új igazság a keresztyénségben, amennyiben igazabb, teljesebb, mélyebb igazságot ragyogtatunk fel a régi igazság felett. Ebben az értelemben az új igazság nem más természetű igazság, hanem a régiig tökéletesebb megismerése — így is beszélhetünk új igazságról. Tillich tehát az Ige jobb megértését hangsúlyozza. Hogyan viszi ezt végbe? Íme az ő modellje: Az Ige meg akarja oldani az ember életét. Azonban az Ige nem jut el az emberhez. Két okból nem jut el; egyrészt az ember nem érti meg az Igét, másrészt nem ismeri fel saját helyzetét. Hogy az ember jobban megértse az Igét, két dolgot kell tenni. Az első: Az Igét érthetőbbé kell tenni az ember számára. Ez pedig úgy történik, hogy lehámozzuk az Igéről azt, ami idői benne, ami reárákódás, ami mitológia. Ezt szerinte megnyugtatóan el lehet végezni a *demitológizálással*. A másik: Az embernek meg kell mutatnunk a való helyzetét. Nem úgy, hogy az Igéből a fejére olvasunk: ebben és ebben a helyzetben vagy! Hanem fel kell mutatni azt a képet, amit az ember fest önmagáról, helyzetéről. Tillich ezt a nyugati *egzisztencialista* filozófia nyelvén fejezi ki. Lehetne azt mondani: tehát Tillich ígéhirdetésébe egzisztencialista filozófiát csempész be! Azonban ez a vád nem állja meg a helyét. Egyrészt azért nem, mert az egzisztencializmus mai főirányában ateista. Másrészt, amikor az egzisztencialisták az embert „olyan elveszett gyermeknek ábrázolják, akinek senki sem ad tanácsot és akit senki sem támogat”.¹⁷ Tillichnek nem kell hozzájuk fordulnia az ember ilyen

ábrázolásához, hiszen a Biblia az ember elveszett állapotát minden egzisztencialista filozófusnál elesebben írja le. Az egzisztencialista filozófusok megállnak ott, hogy az embernek megmutatják a világ „abszurd” voltát, de megoldást nem, vagy csak alig tudnak adni, amint azzal pl. *Camus* próbálkozik, aki az embernek „sziszifuszi munkát” ajánl. Tillich azonban az ember számára az Ige megoldását ajánlja. Az Ige felragyogtatja Isten országát, az Új Eont, az új teremtést, az újjászületést, az új létet, a Szeretetet, mint az ember egzisztenciális kérdéseinek megoldását.

Lássunk példát ezekre. Előbb a demitológizálásra. Jel. 21:1 és 22:2 verseiről ezeket mondja: „Szükségtelen mondani, hogy ez nem világunk jövőjének leírása. A múlt Aranykorához hasonlóan a jövő Aranykora is szimbólum, amely a mi világunkon belül valami titokzatosra mutat — nevezetesen a megváltás erőire. És egy dolog nagyon világos a próféta vízióiban, az, hogy a megváltás a világ megváltását jelenti és nem csak az emberét egyedül. Oroszlánok és juhok, kisgyermek és kígyók békében lesznek együtt, mondja Ézsaiás. Angyalok és csillagok, emberek és állatok imádják a Krisztus-legenda gyermekét. A föld megrepeg, amikor Krisztus meghal, és ismét megindul, amikor föltámad. A Nap elveszti fényét, amikor Ő lehunyja szemét és felkel, amikor Ő kilép a sírból. A test nélküli szellem nem a teremtés célja, az absztrakt intellektus vagy a természet nélküli erkölcsi személyiség sem az... Hadd tegyek fel egy kérdést: meg tudjuk még érteni, mit jelent a sákramentum? A sákramentumokban a természet részt vesz az üdvösség processzusában. Kenyér és bor, víz és fény, a természet nagy elemei lelki jelentés és megváltó erő hordozóivá válnak. A természet és szellem erői egyesülnek — újraegyesülnek — a sákramentumban. A szó értelmünknek szól és megragadhatja akaratunkat. A sákramentum jelentése, ha él, megragadja tudatos és tudatlan lényünket. Megragadja lényünk alkotó alapját. A természet és szellem szimbóluma egyesült a megváltásban.”¹⁸

Ugyanebben a prédikációjában mondja: „Jób könyvében Behemoth és Leviathan mitológiai szimbólumaiban találjuk leírva a természet rettenetes erejét.”¹⁹ A 139. Zsoltár magyarázatában ezeket írja: „A zsoltáríró más régi szimbólumot is használ, vagyis hogy a földi események egy égi könyvben vannak feljegyezve (16. v.) Ő költőien fejezi ki azt, amit ma életünk végső jelentése hitének nevezünk. Napjaink felíratnak és számontartatnak, nem csupán esetlegesek. Ő, aki lát minket, igen barátságosan nézi a mi egész életünket. Mi ehhez az egészhez tartozunk; azon belül végső jelentőségünk van. Mint egyéneknek és mint csoportoknak végső rendeltetésünk van.”²⁰

Mit mond karácsony és húsvét csodájáról? „... Keresztyén szimbólumaink, melyeket az evangéliumok történeteiből veszünk, nagyrészt elvesztették erejüket, mert túl gyakran ismételtük és feleletlenül használtuk őket. Elfelejtettük, hogy a karácsonyi jászolbölcső a végső szegénység és nyomor kifejezése volt, mielőtt azzá a helyé lett, ahol az angyalok megjelentek és amelyre a csillag mutatott. És azt is elfelejtjük, hogy Jézus sírja életnek és munkájának a végét jelentette, mielőtt végső győzelmének helye lett. Érzéketlenné is váltunk a végtelen feszültséggel szemben, amely az

Apostoli Hitvallás szavaiban van: szenvedett... megfeszítették... meghala és eltemették... halottaiból feltámadta." Amikor az első szavakat halljuk, már tudjuk mi lesz a vége: „feltámadta” és ez sok ember számára nem több, mint az elkerülhetetlen happy end, boldog befejezés.²¹

Amint látjuk a demitologizálásban Tillich nem megy el olyan szélsőséges határig, mint mások. Csak addig megy el, ameddig hasznosnak látja az Ige jobb megértéséhez.

Tillich egzisztencializmusából többet látunk meg, ha pl. a 90. Zsoltár alapján mondott ügéhirdetésében, amely „Az élet múlandósága” címet viseli, figyeljük meg.²²

„... Ez a Zsoltár — írja Tillich — a Biblia más szakaszaihoz hasonlóan az ember életéről és haláláról mélységesen pesszimista szavakban beszél. Az visszhangzik itt, amit Isten Ádámnak mondott: Átkozott legyen a föld miattad... orcad veritékével egyed a te kenyeredet, miglen visszatérsz a földre, mert abból vétettél, mert por vagy te s ismét porrá leszel. Nehéz lenne ezeknek a szavaknak a melankóliáját erősebbé tenni. És még egy modern pesszimistának is nehéz lenne nagyobbá tenni Jób keserűségét... Az asszonytól született ember élete néhány nap, hogy a kivágott fának van reménye, mert kivirágozhat, de ha az ember lefekszik soha nem támad fel...” És egy modern természettudós-nak nem kell semmit sem változtatni a Prédikátor szavain amikor tagadja, hogy bármilyen különbség lenne ember és állat között: Amint az egyik meghal, meghal a másik is. Mindketten a porból támadtak és mindketten a porhoz térnek vissza... A Biblia nem igyekszik elrejtteni az ember élete felőli igazságot a lélek halhatatlanságáról szóló könnyű állítás alá. Sem az Ó-, sem az Új-szövetség nem tesz így. Ismeri az ember helyzetét és komolyan veszi. Nem adnak felőlünk könnyű vigasztalást. Ez az a fény, amelyben olvasnunk kell a 90. Zsoltárt. A dicséret hangjával indul... Hogy leírja az ember múlandóságát, a költő Isten örökkévalóságát magasztalja. Mielőtt lefelé nézne, felfelé néz. Mielőtt az ember nyomorúságát gondolná meg, rámutat Isten fenségére. Csak amikor valami végtelenre nézünk, akkor tudjuk felismerni végességünket. Mert az örökre tudunk nézni, ezért tudjuk meglátni elhatárolt időnket, amely nekünk adatott. Mert az állatok fölé tudjuk emelni magunkat, ezért tudjuk meglátni, hogy állatokhoz vagyunk hasonlóak. Múlandóságunk miatti melankóliánk abban gyökerezik, hogy hatalmunk van amögé tekinteni. Modern pesszimisták nem az Örökkévaló Isten dicséretével kezdik írásaikat. Azt gondolják, hogy mindjárt az emberhez közeledhetnek és beszélhetnek végességéről, nyomorúságáról és tragédiájáról. De ez nem sikerül nekik. El van rejtve előlük az az ismérv, amellyel felmérhetnék és megítélhetnék az emberi egzisztenciát. Ez olyan valami, ami túl van az emberen. Amikor a görög költők az embert „halandónak” nevezték, a halhatatlan istenek jártak az eszünkben, rajtuk megmérték az emberi halandóságot. Az ember halandóságának mértéke Isten örökkévalósága; az ember nyomorúságának és tragédiájának mértéke az Isteni Tökéletesség. Ezért van az, hogy a zsolttáros a mi lakóhelyünknek hívja Isten, ő az egyetlen állandóság a korok és generációk változásában. Isten örökkévalóságát erőteljes vízióban írja le: (2. v.) És ekkor a zsolttáros az emberre tekint le és ezt írja: „Te visszatéred a halandót a porba...” A halál végzése Isten

végzése, amelyet kijelent az embernek. Isten átad bennünket a természet törvényének, hogy a por-nak a porhoz kell visszatérnie. Egyetlen lény sem menekülhet el e határozat elől... Rövid az idő a születés és a halál között. A költő megrázó víziója csak töredékesen fejezi ezt ki, hasonlatokban: „Olyanok, mint az őrjárás éjjel”... „Elragadod őket, olyanok, mint egy álom” — egy végtelen álomból felébredünk; az éj egyharmadán ébren vagyunk, ez a mi fordulásunk ilyen hosszú és nem hosszabb; azok, akik majd helyettesítenek minket, csakhamar megérkeznek, és mi ismét végtelen álomba merülünk... A költő folytatja: „Mint a fű, mely reggel sarjad és virágzik, estére elhervad és megszárad.” A nap, melynek első sugarai életet visznek a fűbe, halálra égetik azt délután és még este előtt megszárad. Ilyen rövid az életünk — és olyan hosszúnak tűnik. „Életünk hetven esztendő, legfeljebb nyolcvan... és munka és fáradtság... csakhamar eltűnik és mi tovarepülünk...” A költő tud valamit, amit a mi modern pesszimistáink nem tudnak. Ezekben a súlyos szavakban fejezi ki: „Bizonny megemésztetünk a te haragod által, és a te búsulásod miatt megromlunk. Elénkbe vetted a mi álnokságainkat és titkos bűneinket a te orcad-nak világa elé.” Ezek a szavak rámutatnak valamire, amit nem találunk a természetben: az ember bűnét és Isten haragját. A dolgoknak más rendje válik láthatóvá. A természeti törvény egyedül nem magyarázza meg az ember helyzetét. Az embernek ehhez a törvényhez való kötése isteni reakció az ember olyan kísérletével szemben, hogy Istenhez váljék hasonlóvá. Meg kell halnunk, mert por vagyunk. Ez a természet törvénye, amelynek alá van vetve minden létező — hegyek, virágok, állatok. De ugyanakkor meg kell halnunk azért, mert bűnösök vagyunk. Ez a morális törvény, amelynek mi, eltérően más létezőktől, alá vagyunk vetve. Mindkét törvény egyenlőképpen igaz; a Bibliának minden része mindkettőt állítja... Ők úgy érzik, mint mi, hogy a halál nem hogy nem természetes, hanem természetellenes. Valami lázad bennünk a halál ellen, bárhol jelenik is meg az... Nem lázadnánk, ha a halál egyszerűen természetes lenne, mint ahogyan nem lázadunk a falevelek hullása ellen... A halál elleni lázadás és a halállal szembeni rezignáció között ingadozunk, mindkét magatartással azt bizonyítva, hogy nem természetes dolog meghalunk... Az isteni harag eszméje idegenné vált korunk számára. Elvetettük azt a vallást, amelynek istene dühöngő zsarnok, individuum szenvedélyekkel és vágyakkal, aki önkényesen cselekszik. Ez nem az, amit Isten haragja jelent. Ez elkerülhetetlen reakciót jelent az élet törvényének minden kicsavarása ellen, és mindezek fölött az emberi büszkeség és arrogancia ellen. Ez a reakció, amely által az ember az ő határai közé utasítatik vissza, nem a büntetés heves aktusa, vagy Isten részéről való bosszúállás. Ez az Isten és ember közti egyensúly helyreállítása, amelyet megzavart az ember Isten elleni emelkedése... Isten haragja nem erkölcsi tökéletlenségeink ellen van irányítva, vagy az isteni rend elleni engedetlenségünk különleges cselekedetei ellen. Ez a mi személyiségünk titka ellen van irányítva, az ellen, ami történik bennünk és velünk, az emberek előtt, sőt önmagunk előtt is láthatatlanul. Ez a mi titkunk, sorsunk meghatározója, több mint valami látható. Látható cselekedeteink birodalmában nem érezhetjük, hogy megérdemljük Isten haragját. De Isten keresztül-

lát azokon a lépeken, amelyek elrejtik titkainkat. Ezek nyilvánvalók előtte. Ezért érezzük minden nap létünk súlyát olyan erő alatt, amely megtagad bennünket, szétszór és boldogtalanná tesz minket. Ez az a harag, amely alatt minden nap járunk, nemcsak amelyeken különleges csalódásokat és szenvedéseket hordozunk el. Ez minden ember helyzete. De nem minden ember ismeri ezt. „Ki tudja a te haragodnak erejét?”... Taníts minket úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jusunk.” A 90. Zsoltár meg akar tanítani bennünket az emberi helyzetünk, halandó voltunk és bűnünk felőli igazságra. Azt teszi, amit a nagy görög tragédiák tettek. A város minden embere előtt, akik összegyűltek a színházba, kijelentették, hogy mi az ember; bemutatták, hogy a legnagyobb, a legjobb, a legszebb, a leghatalmasabb is — mindenki — a tragikus törvény és a halhatatlannak átka alatt áll. Az ember tragikus helyzetét akarták kijelenteni, azaz helyzetét az isteni előtt. Nagy és büszke lesz és megpróbálja az isteni szférát érinteni, de romlásba és kétségbe vettetik. Ez az, amit a zsoltáriró ki akart jelenteni népe igazainak és hamisainak — mi az ember. De a zsoltáros tudja, hogy az ember, ha egy pillanat meg is rázza, elfelejti sorsát. Tudja, hogy az ember úgy él, mintha örökké élne és mintha az Isten haragja nem létezne. Ezért kér bennünket: úgy számláljuk napjainkat, hogy milyen hamar el fog jönni a végük. Istent kéri, hogy Ő maga tanítson bennünket arra, hogy meg kell halnunk... A bölcs szív után való imádság után (és nem intellektuális bölcsességért) a zsoltár új fejezete kezdődik, amelyet talán a zsidó vallásnak egy későbbi periódusa tett hozzá. „Térj vissza, óh te Örökkévaló, ne késsél, könyörülj a te szolgádon...” Az egyén tovább már nem áll egyedül Isten előtt. Isten más szolgálói közé van foglalva, Isten népe között, akik nem a porba való visszatérésükre, hanem az élet felé néznek egy új korban, amelyben Isten jelen van. A remény kiszorítja a tragédiát. Ez az a legmagasabb pont, amelyet a vallás elér az Ótestamentumban... Mit jelent ez a történelmi remény az egyes embernek? Megszabadít ez bennünket a bűn és a halandóság törvényétől? A történelem az ismeretlen jövő felé rohan, minden embert a múltba dob vissza, és nem ériük el a beteljesülés korszakát, amire a költő vágyódott. A történelem kegyetlenül átlép sírjainkon, és nem látszik, hogy a történelem maga betöltéséhez közelednék. Amikor úgy látszott, hogy a történelem közel van beteljesedéséhez, visszavetett és távolabb volt attól, mint azelőtt bármikor. Ez az, amit olyan kikerülhetetlenül tapasztalunk a mi időnkben. Így megkérdezzük, mint az emberiség minden generációja megkérdezte: a tragédia erősebb, mint a remény? A múlt elfoglalja a jövőt? A harag erősebb, mint a kegyelem? Melankólia és váradalom, tragédia és reménység, reménység és tragédia között hánykódunk. Ebben a helyzetben készen lehetünk, hogy új létről, az egzisztencia új fajtájáról fogadjunk el üzenetet, amely nem csupán remény, hanem realitás is, amelyben az isteni harag és emberi bűn végül is legyőzettek. A keresztyénség ezen az üzeneten alapul: Isten alávetette magát a múlandóságnak és haragnak, hogy velünk legyen. És így telik be a remény, amiről a zsoltáriró így énekel: „Láttassék meg a te műved a te szolgáidon és a te dicsőséged azoknak fiain.” Akár elfogadjuk ezt az üzenetet, akár nem, ez a felelet arra a kérdésre, amelyet a zsoltáros megválaszolatlanul hagy... Ha elfogad-

juk a Krisztusban levő új realitás üzenetét, meg kell értenünk, hogy ez az üzenet nem tartalmaz könnyű feleletet. Meg kell tudnunk, hogy ez reális felelet, amit úgy érünk el, ha állandóan emberi helyzetünk fényében igyekezzünk ezt megérteni, amelyben tragédia és remény harcol egymással győzelem nélkül. A győzelem ezek fölött van. A győzelem akkor jön el, amikor a zsoltáros imádságára felelet érkezik. „Térj vissza óh Örökkévaló!” — ez az imádság minden korszakon keresztül az emberiség imádsága, minden emberi lélek elrejtett imája.”

Bemutatott igehirdetésében összeszámolhatjuk Tillich egzisztencializmusának jellemzőit. Megfigyelhetjük, hogy igehirdetéséből valami *borongós hangulat* árad, amely őszi ködként áthatol kabáton és ruhán; nedvessége és hidege a testbe mar. Hol van itt a keresztyén ember öröme, ujjongása, páli optimizmusa? Ez még a kisebb baj lenne. Nagyobb az, hogy igehirdetése erősen *peszsimista*. Igaz, hogy a végén rámutat a megváltás tényeire, erőire, amelyek végül is győzedelmeskedni fognak. De ez a rész a többihez viszonyítva nagyon összeszűkül, bizonyágtétel helyett egyfajta rezignációval mutat rá a kegyelem munkájára. Érdemes éppen ezt az igehirdetést összevetni ezekből a szempontokból dr. Bartha Tibor püspöknek a XC. Zsoltár alapján mondott egyik rádiós igehirdetésével.²³ Tillich igehirdetésének érdeme az, hogy megpróbál a nyugati polgári társadalmakban élő s az egzisztencializmustól megfertőzött embereknek az általuk ismert nyelv, fogalmak és életérzések felhasználásával — ígét hirdetni. És ez a törekvés semmiképpen nem lebecsülendő. Végül elmondhatjuk, hogy az igehirdető Tillich igehirdetéseiben maga mögött tudja hagyni a szisztematikus Tillichet és úgy áll elénk, mint mélyen hívő keresztyén ember, aki küzd azért, hogy hallgatói is úgy lássanak, értsenek és éljenek, mint ahogy őt mindezekre Isten megtanította.

A forma

Nyissunk be Tillich műhelyébe. Álljunk meg és igyekezzünk ellesni műhelytitkait. Hogyan nyúl egy textushoz? Hol kezd magyarázatához? Milyen módszere van, amelynek segítségével birkózik meg a textussal? Egyszóval az érdekel minket, hogy mi a felelete a *quo modo-ra*?

Legelőbb is hallgassuk meg, mit követel az igehirdetőktől — így magától is. „... Akkor vagyunk igazi teológusok, amikor állítjuk, hogy Jézus a Krisztus és Őbenne van a teológia Logosa manifestálva. Mégis csak akkor vagyunk teológusok, amikor *magyarázzuk* ezt a paradoxont, amely botránkozás köve idealistáknak és realistáknak, gyengéknek és erőseknek, pogányoknak és zsidóknak. Mivel teológusok vagyunk, *magyaráznunk* kell ezt a paradoxont és nem paradox frázisokat szórni az emberek fejére. Nem kell használnunk, vagy éppen gyártanunk mesterséges botránkozás-köveket, csodatörténeteket, legendákat, mítoszokat és más szofista paradox meséket. Nem kell elferdítenünk egyházi és teológiai fennhéjázással azt a nagy kozmikus paradoxont, hogy a győzelem a halál felett magán a halál világán belül van. Nem kell rossz botránkozás-kövek nehéz terhét azokra helyezni, akik kérdéseiket nekünk teszik föl. De nem is kell megüresíteni az igaz paradoxont az erejétől. Az igazi teológus egzisztencia ez: tanúszkodni arról, akinek igája gyönyörűsége és terhe

könnyű, arról, aki az igaz paradoxon.”²⁴ Valóban Tillich igehirdetéseit eleget tesznek ennek a követelménynek, valóban magyarázatok. Sőt elmondhatjuk ezt egész teológiájáról is. Bátran állíthatjuk, ebben van ereje. Nem véletlen, hogy éppen ezért tekintenek reá úgy, mint „a keresztyén hit legeredetibb átértékelőjére Schleiermacher óta” (v. ö. 6.), mert magyaráz.

Igehirdetéseiben tehát ez a *magyarázó* elv uralkodik. Ebből egyenesen következik, hogy igehirdetéseinek egyik nagy csoportja a legszigorúbb értelemben vett *bibliamagyarázat*. Valami izelítőt kapunk ebből fentebb a 90. Zsoltár magyarázatában. Ennek bevezetőjében mondja: „Ha meg akarjuk ragadni jelentését, akkor *szóról szóra* követnünk kell. Érezve, amit a költő érzett, igyekezve meglátni, amit ő látott, az ő vízióján keresztül nézve életünket...”²⁵ Ilyenkor rendszerint hosszú textust vesz fel. Nagyon szereti a Zsoltárokat, a prófétákat. Szívesen használ egyszerre több textust is. Pld. „A természet is sóvárog az elveszett jó után,”²⁶ című prédikációjának négy textusa is van: Zsolt 19:2—5, Róma 8:19—22, Jel. 21:1, 22:1—2. Bibliamagyarázatai mégsem szétesők. Annyira együtt tud gondolkozni a textussal, hogy megmarad annak mondanivalóján belül és nem kalandozik el, amire a kísértése meglenne. Pl. a 90. Zsoltár heterogén mondanivalójú textusában is megtalálja azt a központot, amely köré rendbe gyűjtheti mondanivalóját úgy, hogy magyarázatában a textus heterogén jellege feloldódik, eltűnik, a hallgató meglátja az összefüggést és míg ezt az utat megteszi, a textus üzenete hozzá is megérkezik. E zsoltár magyarázatát ezzel kezdi: „Ebben a zsoltárban van valami egyedüli, a dicséretnek és kesergésnek, a megfontolásnak és imának, a melankóliának és reménynek emelkedése és esése...” Ezzel már meg is teremtette azt az összefoglaló keretet, amelyen belül e sok mondanivalóval telt zsoltárt összefüggő egységként kezelheti.

Igehirdetéseinek másik fő csoportja a *tételes* beszédek. Ezeknek rendszerint rövid textusuk van, amelyek néha csak mottóul szolgálnak, hogy alkalmat adjanak a dogmatikusnak kikristályosodott nézeteinek kifejtésére. Ilyenkor rendszerint bejelenteli, mivel kíván foglalkozni. Így pld. „A vallás igája”²⁷ c. igehirdetésében, amelyet Mt 11:25—30 alapján készített: „Jézus szavai nyomán három kérdés támad, amelyeket felteszünk és amelyeket az ő szavaiban rejlő feleletekkel fogunk megmagyarázni. Mi az a fáradtság és teher, amelyektől nála nyugalmat találunk? Mi az a gyönyörűséges iga és könnyű teher, amiket reánk helyez? Miért ő és csak egyedül Ő tud ilyen nyugalmat adni lelkeinknek?” Látjuk, hogy a textussal szemben a legnehezebb és legkényesebb kérdéseket teszi fel és éppen ezek a leginkább helyénvaló kérdések. Nem fél őket feltenni és nem fárad el az Ige feleletét megkeresni reájuk. Éppen e textussal kapcsolatban feltehető volna ilyen kérdéseket: „Mi az az iga? Milyen volt Jézus idejében, milyen ma? stb.” — de így nem a textus lényege felől kérdezősködött volna és a feleletekben nem lett volna jelen az, amit Jézus akart hallgatói tudomására hozni. Tillich kimutatja, hogy itt nem a mindennapok terheiről van szó, nem is a bűn terhéről, hanem a korabeli vallás — a törvényvallás — elhordozhatatlan terhéről, amelytől egyedül ő a szabadulás, mert ő minden vallásnak vége; „fölötte áll minden vallásnak és nemvallásnak, keresztyénség-

nek és nemkeresztyénségnek. Azért hirdetjük meg az ő hívását, mert az minden embernek minden korban szól, hogy vegyék fel az új létet, amely elrejtett mentő erő egzisztenciánkban, amely kivessz bennünket fáradtságunk és terhünk alól és nyugalmat ad lelkeinknek.” Szereti azokat a nehéz és kényes témákat elővenni, amiket legszívesebben elhallgatunk, vagy másodrendűnek minősítünk, pedig igei választ kellene reájuk adni. Így beszél pl. az „Egyenlőtlenégről”²⁸ Mk 4:25 alapján, vagy a „gondviselés jelentéséről”²⁹ Róma 8:38—39 alapján.

Így ez utóbbit a múlt háború legnehezebb időszakában mondta el, amikor az isteni gondviselés gondolata teljesen tarthatatlannak látszott. Jóval előbb már beszéltünk Tillichnek arról a munkájáról, amellyel az atomháború ellen és a társadalmi haladás mellett foglalt állást. Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy igehirdetése *aktuális*; mert nem tér ki egyrészt az emberiség, másrészt az egyén nagy kérdéseinek igei megválaszolása elől; sőt, megkeresi és bátran kimondja az Ige feleletét, nem félve attól, hogy az némelyeknek majd nem tetszik.

Igehirdetéseik mindig komoly *exegézisre* épülnek. Műveinek olvasása közben is érezni lehet, milyen komoly exegetikai munka előzhette meg őket; ennek eredményeivel lépten-nyomon találkozunk. Nem teheti meg, hogy olykor magába az igehirdetésbe is föl ne vegye. Így pl. a „Tudás szeretete által”³⁰ c. igehirdetésében, amelynek textusa 1 Kor 13:8—12; az „agapé”-ről szólva elmondja: „Ez olyan görög szó, amely egyaránt jelent ismeretet és érzelmi szeretetet. Mindkettőt jelentheti, mert mindkettő jelentése az egyesülés tettét fejezi ki, áthidalását a létezők közötti szakadéknak. Az ismeret annyira múlik el, amennyire különbözik a szeretettől; annyira válik örökkévalóvá, amennyire egy a szeretettel. Ezért az ismeret mértéke a szeretet mértéke.” Vagy: „Az igazságot cselekedve”³¹ c. Jn 3:17—21 alapján mondott igehirdetésében így magyaráz: „Az igazságra használt görög szó jelentése: az elrejtettet manifesztálni. Az igazság elrejtett és fel kell azt fedezni. Senki sem bírja azt természetszerűen. A mélyben lakik, a felszín alatt. Exisztenciánk felszíne változó, folytonos mozgásban van, mint az óceán hullámai, ezért megtevéstő. A mélység örök és ezért bizonyos. A görög szót használva a negyedik evangélium felhasználja a görög felfogást, de ugyanakkor átalakítja azt. „Az igazságot cselekedve”, „az igazságban lévén”, „az igazság tesz valamivé”, „én vagyok az igazság” — a szavaknak ezek a kombinációi mutatják, hogy a keresztyénségben az igazság olyan valami, ami *történik*...” Álljon itt egy harmadik példa is. Róma 12:2 alapján: „Ne legyetek e világhoz hasonlóvá”³² címen írt igehirdetést. Ebben így végzi az exegézist: „A mi angol bibliánkban az „aion” görög szó „világ”-gal van angolra fordítva. Ez valahogy félrevezető. Amikor a világról beszélünk, az univerzumra gondolunk. De az univerzum beleértve abba földünket és mindent, itt és most egy meg nem szűnő isteni teremtés eredménye. Ez megteremtett formájában jó és ezén van az a hely, amelyre az Isten királysága el fog jönni, amiért az Úr imájában imádkozunk. A keresztyén üzenet egyik legveszedelmesebb félreértése: tagadni ezt a világot és annak teremtett dicsőségét és szemeinket egy szupervilág felé fordítani, amelynek semmi kapcsolata nincs az eredeti teremtéssel. A Biblia új égről és új földről beszél az ó-éggel és ó-földdel szemben. És most megértjük, mit akar mondani Pál, amikor ehhez az aionhoz való hasonlatosságról be-

szél: ez számára az át nem alakított ó-földet és ó-éget jelenti. Ez számára a megromlott univerzumot és különösen a mi univerzumunkat — az ember univerzumát — jelenti, amikor arra figyelmeztet, hogy ne legyünk hasonlatosak ehhez. E felé az aion felé, magunk felé, világunk felé az apostol olyan magatartást ajánl, amelyben háromszoros követelmény van: megítélés, elleneszegülés és átalakítás.”

A tárgyalás folyamán voltaképpen egy dolgot tesz állandóan: *kérdez*. Az igehirdetésre hallgató ember lehetséges kérdéseit teszi fel az Ige felé. Vagy máshogy fogalmazva: az emberi szituáció és az Ige közötti távolság kérdéseit teszi föl. Igehirdetése ennek következtében abból áll, hogy megfelel ezekre a kérdésekre. Ebben szükségszerűen bizonyításnak és meggyőzésnek kell lennie. Tillich mesteri kérdező. Ézs 40. alapján mondott igehirdetésében, amely a „Két rendben élünk”³³ címet viseli, így kérdezi: „Hogyan magyarázzuk ezeket a szavakat? Van valami mód, hogy egyesítsük a magasságot és a mélységet, ami ebben a fejezetben áll egymással szemben? Úgy értsük a remény és vigasztalás szavait, mint üres ígéreteket, amelyek soha nem teltek be a múltban és soha nem fognak betelni a jövőben? Tekintsük úgy, mint menekülést az ember valószínű helyzetének felismerése elől — miszticizmuson és költői emelkedettségén keresztül? Ő úgy tekint a történelmet, amint van, de ugyanakkor túl néz a történelmen a legvégső erőre, a lét fenntartására és jelentésére. Ő a lét két rendjét ismeri: az emberi, politikai, történelmi rendet és az isteni, örök rendet. Azért mert tud erről a két rendről, tud úgy beszélni, ahogyan beszél, az emberi semmisség mélysége és az isteni alkotás magassága között folytonosan mozogva.” Majd ugyanebben az igehirdetésben később így kérdezi: „De ha az isteni rendnek és a történelmi rendnek semmi köze nincs egymáshoz, hogyan érdekelhet bennünket az isteni rend? Hogyan érdekelhet bennünket az örökkévalóság és bűnbocsánat, ha mi egy másik rendben, a történelmi rendben élünk, a végenség, a gyengeség, a büntetés törvénye alatt állva?” A megoldást abban adja, hogy a két rend egymáson belül van, az örökkévaló rend revalálja magát a történelmi rendben.

Itt kell rámutatnunk Tillich igehirdetésének *apologetikus vonására*. Ez az apologia nem abból áll, hogy más felfogásokat vesz bonckés alá, kimutatva állításaik gyengéit, hanem úgy apologizál, hogy a keresztyénséget újraértelmezi; felmutatja az Ige feleleteit-korunk, társadalmaink, az emberi élet nagy kérdéseire. Ezt írják róla: „Napjainkban egyetlen ember sem hordozza olyan teljesen, mint Tillich, annak a terhét, hogy odaálljon az olyan ember mellé, akinek kérdései és kétségei vannak.”³⁴

Kevés illusztrációt használ. Csak ahol feltétlenül szükség van rá. Ezek csak kisebb részben ún. „storyk”, akkor sem olyanok, aminőket angolszász igehirdetőtől várnánk. nem kitalált, vagy fantasztikus történeteket mond el, hanem olyanokat, amelyek vele történtek meg, vagy ő látott, hallott. „A vallás igája”³⁵ c. igehirdetését a maga konfirmációi élményével kezdi. „A születés a sírban”³⁶ c. igehirdetésében egy öreg lengyel zsidó háborús élményét mondja el, aki többedmagával egy kriptában húzódott meg s ott az egyik asszony gyermeket szült, akit messiásként kezdett tisztelni: Mert ki más születethet sírban, mint csak a Messiás maga? Ezzel Mt 27:57—66 magyarázatához megkapó nyitányt teremt. Illusztrációinak másik csoportját *idézetek* al-

kotják. Itt is elsősorban a Biblia egyéb helyeit sorakoztatja fel. Azután filozófusoktól és költőktől idéz szívesen. Így *Nietzschet*, *Shakespeare-t*, *Rilkét*. Az idézetekkel nagyon csínján bánik. Első célja, hogy maga az Ige magyarázza magát.

Nem köti magát egyik vagy másik igehirdetési formához. Érezni, hogy mindegyik textushoz gondosan megkeresi a hozzá illő formát. Ahol tételes beszéd ígérkezik jobbnak, ott azzal él; ahol a biblia-magyarázatos forma, ott amellettt dönt. Stílusa, módszere a magyar igehirdetők közül leginkább a *Victor Jánoséra* emlékeztet.

Befejezésül tegyük fel a kérdést: mit tanulhatunk Tillich igehirdetéséből? Bizonyára minden olvasót más-más módon ragadott meg, gondolkoztatott el. Úgy gondolom, talán nem lesz haszontalan, ha rámutatunk Tillich igehirdetésének három olyan jellemző vonására, amely által a mi igehirdetésünk is meggazdagodhat.

Vigyázzunk arra, hogy igehirdetésünk *profétai* vonásokat tartalmazzon. A profétai jelleg nem a „Térjetelek meg!” formális deklamálásából áll, hanem az emberi élet külső és belső nagy kérdéseire adott isteni válaszokból; „Azt mondotta az Úr...” Ha ez elsikkad, akkor az igehallgató gyülekezet előbb-utóbb egy fajta qumrani szekta lesz ebben a világban. Ha nincs felelete az igehirdetésnek az emberi élet mindenfajta kérdésére, akkor az emberek az igehirdetés hitelességének kérdéséhez érkeznek el. A hiteles igehirdetés mindig is profétai igehirdetés volt.

Tillich arra is indít, hogy merjünk bátran *kísérletezni*. Az igehirdető nagy kísértése az, hogy egy elért foknál megreked. Kialakít évek hosszú során egy *szószéki nyelvet*, amelynek megvannak a frázisai, fordulatai, megszokott kérdései és feleletei. De érti-e aztán ezt a nyelvet valaki? Nem kellene-e leülni a hallgatók közé és megdöbbenni azon, mit görgetünk mi alá a szószékről, milyen érthetetlen fogalmakat! Milyen érthetetlen nyelven! Milyen nyakatekert fogalmazásban! Másik nagy kísértésünk, hogy megrekedünk egy *formánál*, amelyre esküszünk; az egyiknél csak a tételes beszéd járja, a másikon csak a biblia-magyarázatos. Nem kellene minden textushoz megkeresni a hozzá illő formát? Mennyire megközelíthetők lennének így az olyan textusok is, amelyeket eddig „hozzáférhetetlenségük” miatt meszire elkerültünk!

Bárcsak a mi igehirdetéseinkre lenne jellemző az, ami az övét jellemzi: azok valóban Isten és ember közötti beszélgetések. Nem dörög, nem hangoskodik, nem puffogat frázisokat, nem esküszik égre vagy földre, hanem beszélget. És ebben történik valami: Isten és ember közelebb kerül egymáshoz: ebben a közelségben az ember nagy kérdései megoldódnak!

Pungur József

JEGYZETEK:

1. A „*The Shaking of the Foundations*” először az USA-ban jelent meg 1948-ban. Több kiadást ért meg. A dolgozatban az angliai *Pelican Books* sorozat 1963-as kiadását használtam. A „*The New Being*” 1955-ben jelent meg szintén Amerikában. A „*The Eternal Now*” 1963-ban jelent meg Amerikában Charles Scribner's Sons kiadásában. Abban az évben Angliában is kiadták. Az amerikai kiadást használtam. Jelentősebb művei: *Systematic Theology* I., II., III. az University of Chicago Press nyomásában. A befejező harmadik kötet 1963 decemberében jelent meg. A *Morality and Beyond* (1963) Harper kiadása. *Christianity and the Encounter*

of the World Religions, Columbia University Press, 1962. *Christentum und Soziale Gestaltung*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. *The Courage to Be*. Yale University Press 1952. *The Dynamics of Faith*, Harper and Bros, 1957. *Love, Power and Justice*... Oxford University Press, 1954. (A felsoroltak csak az utóbbi években megjelent munkái.)

2. A *The Shaking of the Foundations* előszavából, 9. lap. 3. i. m. belső borítólapján. — 4. *The Christian Century* 1962. (79) 1219. — 5. „Questions on Brunner's Epistemology”. *The Christian Century*, 1962. (79) 1284. — 6. R. McAfee Brown „Systematic Theology Bookshelf”. *The Christian Century*, 1963. (80) 401. — 7. Nels F. S. Ferré „Contemporary Theology in the Light of 100 Years. *Theology Today*, 1958, 346—347.

8. E Robertson „Thinking-Point”, *The British Weekly* 1963. (138) 5. — 9. Nels F. S. Ferré, i. m. — 10. i. m. — 11. *The Shaking of the Foundations* 99—112. — 12. i. m. 96. — 13. i. m. 97. — 14. i. m. 11—21. — 15. i. m. 179 kk.

16. Meg kell jegyeznünk, hogy Tillich igehirdetéseiben ugyan nem, de főleg szociológiai munkáiban megkísérli ezt az „új társadalmat” meghatározni és egy ún. „keresztény-demokratikus” rend mellett foglal állást.

17. „A mai francia irodalom kistükre”. *Bajomi Lázár Endre*, Bp. 1962. 75. idézet R. M. Albéres: Jean Paul Sartre c. monográfiájából. — Az egzisztencializmus szülei Pascal és Kierkegaard megvallottan kereszténynek voltak. Mai reprezentánsai közül Sartre kifejezetten ateista, Heidegger legalábbis korábban nem foglalkozott az Isten-kérdéssel. Jaspers különleges álláspontot foglal el; filozófiájában a „filozófiai hit” az

ember kapcsolata a misztikus felé. — *Systematica Theologia*ja második kötetében Tillich így ír az egzisztencializmusról: „Az egzisztencializmus a régi eont (old eon) analizálta, nevezetesen az ember és világa állapotát az elidegenedés állapotában.” — 18. *The Shaking of the Foundations* c. kötet *Nature Also Mourns for a Lost Good* c. prédikációjából, 90. — 19. i. m. 86. — 20. i. m. *The Escape from God* c. prédikációjából, 55. — 21. i. m. „Born in the Grave” c. prédikációjából, 167. — 22. i. m. „On the Transitoriness of Life” c. igehirdetéséből, 71.

23. Dr. Bartha Tibor „Tebenned bízunk” c. igehirdetése. *Református Egyház XVI.* 1. 20—21. o. — 24. *The Shaking of the Foundations* c. kötet „The Theologian” c. prédikációjából, 132. — 25. i. m. „On the Transitoriness of Life” igehirdetéséből, 71. — 26. i. m. 82. — 27. i. m. 99.

28. *The Eternal Now* c. prédikációs kötet „Inequality” c. prédikációjából. Idézve a *The British Weekly*-ből 1963. okt. 10. —

29. *The Shaking of the Foundations* c. kötet „The Meaning of Providence” c. prédikációjából, 109. — 30. i. m. „Knowledge Through Love” c. prédikációjából, 113. — 31. i. m. „Doing the Truth” c. prédikációjából, 120. — 32. *The Eternal Now* c. kötet „Do not be Conformed” c. prédikációjából közli a *The British Weekly* 1963. szept. 16. száma. — 33. *The Shaking of the Foundations* c. kötet „We Live in two Orders” c. prédikációja, 27. 30. — 34. Lásd 6. sz. pont alatt. — 35. *The Shaking of the Foundations* c. kötet „The Yoke of Religion” c. prédikációja, 99. — 36. i. m. „Born in the Grave” c. igehirdetése, 167. —

CSIKESZ SÁNDOR HALÁLÁNAK 25. ÉVFORDULÓJÁN

Vendégségben Kiscsány-Oszróban Csikesz Sándornál

1940. február 18-án halt meg a magyar teológia egyik legnagyobb személyisége. Nagyságát nem vaszkos tudományos munkák hirdetik, hanem tanári-tanítói munkásságának máig kiterjedő hatása. Volt nála sokkal termékenyebb irodalmi munkássággal ékeskedő professzor nem egy, de ebben a században aligha emlegettek többet valakit teológiai professzoraink közül Csikesz Sándornál. Ha ritka és sokoldalú tehetségét szálfához hasonlítani, azt kellene mondanunk, hogy nem lakközásra jó bútorok készültek belőle, hanem fölaprította gyűjtősnak az Egyház érdekében: másokat ösztönzött munkára. A ma élő, ötven körüli vagy idősebb teológusok között alig van, akit nem kell valamilyen értelemben „tanítványának” nevezni. Éles szemével fölfedezte, ha valakiben volt „valami” és minden erejével munkára ösztönözte, sőt szinte kényszerítette, akit csak tudott. Rettegett tanár volt, mert követelményei teljesíthetetlenek voltak a maga szakjában. (A mi évfolyamunknak pl. liturgikából könyv nélkül meg kellett tanulnia a mise legnagyobb részét, mégpedig latinul...) Akit becsületesnek ismert meg, mindenben támogatta, bármely teológiai szakot választotta is élete céljává. A hitvány emberektől pedig igyekezett megtisztítani a diákjai sorát. Diákjai java számára külföldi ösztöndíjakat szerzett. Nem nyugodott addig, míg pártfogoltja magasabb tudományos képesítést nem szerzett. Gondoskodása a patriarchális despotizmusig is elment. De szigorúságára is hálásan gondolnak azok, akiket útjukra indított.

Folyóiratunk új folyamának elindulásakor Csikesz Sándorra gondoltunk, amikor címlapjára tetettük: „Alapítva 1925-ben”; mert ő alapította meg a magyar protestáns teológiának eddig legjelentősebb teológiai szakfolyóiratát, a *Theológiai Szemlé*t. Halála után, 1941-ben a folyóirat az ORLE tulajdonából a *Coetus Theologorum* kezébe került. A háború végeztével — 1947-ben és 1948-ban — még két száma jelent meg „körlevél” formájában, majd megszűnt. Másik jelentős alapítása volt a *Teológiai Tanulmányok* c. sorozat, amelynek életében 64, halála után (Dr. Farkas Ignác szerkesztésében) még vagy tíz kötete jelent meg; máig legnagyobb protestáns teológiai sorozatunk. Ezzel a néhány sossal nem szándékoztunk „fölmérni” alkotásait: éppen a legjelentősebb a mások munkájának a segítése, a tudósnevelés területén folytatott fáradozása aligha férne bele egy számunkba. (De sok értekezés, tanulmány, cikk, dolgozat elindította, sugallója, ösztönzője volt!) Eletrajzával még adósok legközelebbi tanítványai és barátai. Az alábbiakban egy kortárs hosszabb megemlékezéséből teszünk le egy részt egy szál virágként debreceni sírhalmára.

I

„Elindultam szép hazámból...”, a Kisalföld tündéri tájáról, kicsiny falumból, Nagykeszről, ott, a Duna mentében. Ebben a faluban nagyapám „rector canonicus” volt; amint sírkövén a felírás bizonyítja: „ötven évig szolgálta a népnevelés ügyét.”

Amikor a lépés kijött, a gyülekezet apámat hívta el lelkipásztorául. Engedett a hívásnak, vonzotta őt a szülőföld határtalan szerelme.

Harmadik elemista koromban meghalt édesapám, második gimnazista koromban elment édesanyám is.

Négy év elemi után négy év a komáromi bencés aligműziumban. Itt tanultam meg azt az igazságot, hogy a pápisták is emberek, magyarok. Rokoni kapcsolatok révén négy év a kecskeméti református főgimnáziumban. Azután négy év a pápai teológián. Mindkét intézetben áldott professzorok. Azután két évi segédlelkészi szolgálat Nógrádverőcén, *Oroszy Jenő* tb. esperes mellett. 1914 június: Sarajevó. A verőcei dunapartj hársak és jegenyék levelei is megremegtek: itt a világháború. Bevonult a kántortanítónk is. Vállaltam a hat osztályú elemi iskolát. Az ismétlősöket is.

Közben élénk levelezést folytattam *Nagy Ákos* barátommal, ki Baranyában, Kóróson volt segédlelkész édesapja mellett. Egyre csalogatott: gyere komám Baranyába. Árvaság — barátság. Ez utóbbi úgy vonzott, mint elhajított követ a gravitáció. A dunántúli püspöktől kikértem az elbocsátó levelet, jelentkeztem *Petri Elek* püspöknél, aki nyomban Kiscsány-Oszióba a bevonult *Csikesz Sándor* gyülekezetébe helyezett, 1915 őszén. Sok sírás-rívás után búcsút vettem Nógrádverőcétől, és egy borongós délután megérkeztem.

II.

Kiscsány-Oszió! Földrajzilag egy falu, közigazgatásilag és egyházjogilag kettő, bár egy cérnaszál sem választja el a két falut egymástól. Társegház a két falu és Besenche a filiája. Templom, paróchia, felekezeti iskola Kiscsányban, Oszióban állami iskola. Templomos nép és közügyek iránt érdeklődő. A baranyai „pógár ember”, ahogyan magukat neveztek. Kiscsányban ezeréves őslakosság. Oszió túlnyomóan bevándorolt nép, mint ahogy a kiscsányiak mondták: „gyüttment” népség. Lenéztek az osziókat, de azt nem mondták, hanem csinálták. Naiv nép és amellet értelmes, újságot, könyveket olvasó.

Amikor kissé jobban belenéztem az életükbe. meg kellett állapítanom azt, hogy az Ormánság népe „áldomázó nép.” Kevés a földje. A szerzést lehetetlenné teszik a környező grófi uradalmak, a pécsi káptalan nagybirtokai. 4—6—8—12—16 holdon gazdálkodik. A 8 holdat egy fertálynak nevezik. Így vannak fél, másfél, két fertályos gazdák. De ezek aztán gazdálkodnak. Csudákat műveltek. Kenyégabonát csak annyit vetettek, amennyi a házi szükséglet volt. A többin kukorica, árpa és rét. De még milyen rétek. Tavasz hó olvadása után szépen, egyenletesen, dúsan beterítették istállótrágyával. Méteres széna sarjadt itt és oly sűrűn, hogy egy tücsök képtelen volt bemenekülni, ha macska kergette.

Állattenyésztő volt e nép és gazdag. Másfél fertályos gazdának az istállójában volt két igásló, két világhírű, hidegvérű, két éves csikó. Párja nyomott 12—14 métermázsát. Hatalmasok voltak, szinte félelmetesek, mint a mozdonyok. A század elején japánok is vásárolták. Négy-hat tehén az istállóban, azután a göbék és malacok rengetege. Minden második faluban hetivásár. Pár hónapig javították selyemszénával, abrakkal jószágaikat, aztán el a vásárra. Jó nyereséggel eladták. Magyarán: kereskedtek jószágaikkal. Jó vásár után aztán áldomást ittak, akár Etelközben, vagy Pusztaszeren. Száz nádfedeles háza, háromszáz lakosa volt Kiscsányban, de 1918 József napján 710 szarvasmarhát hajtott ki a pásztor a közlegelőre! Virágzó agrikulúra! Vályogból készült nádfedeles házaik

valának. De az istálló-téglából, cseréppel földve. Cement jászol. Cement a padló.

Megdöbbsentem, amikor megtudtam, hogy Kiscsányban mindössze 12 tanköteles gyermek van. Ez az „egyke” és az „egyse” világa. Nem feladatom tragikus okait kutatni. Hiszen ma már mindenki megírta és tudja. De a rettenetes kegyetlen madara állandóan tépte a szülők szívet azért az egyért, aki ott járt valahol Lengyelországban, puskával a kezében és puskákkal szemben. Megrendültem a látványon, mert hiszen az én szülőföldemen hemzsegett a gyerek az iskolában, az udvarokban s magam is kilencedik gyermeke valék szüleimnek. Éji órán íróasztalom mellé ültem s papírra vettem az indulatot, a gondolatot. Ezt:

Via Dolorosa
— Baranyában —

A fiú írt,
Hála Istennek,
Apa, anya szeméből
Könnyek peregnek,
Levél jön újra,
Más az írása.
Mit hoz? ... óh, jaj,
Szíve hasadva.
Könnye kicsordul,
Két öreg ajka
Jajja siratja:
Hósi halált halt!
Lelkük panasszal kiált az égére:
Miért nincs még egy?
Miért nincs még egy?
S kies Mecseknek virágos orma
Visszhangozza fájón, vádolva:
Miért nincs még egy?
Miért nincs még egy?

Ballada, rapszódia versformában. Megküldöttem *Bilkei Pap* Istvánnak, aki meleg sorokat írván, leközölte a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban. „Híres egyke vers”-nek mondták az olvasók annak idején. S ma már csupán emlék Baranyából — nekem.

Csikesz Sándor 1914-ben bevonult tábori lelkésznek, kint járt a harctereken s egy év alatt a kiscsány-osziói nép, a presbitérium „elkanászodott.” Eljött 1915 karácsonya. Végezván az istentisztelettel, mentem a paróchiára. A presbiterek megnyugtattak, hogy összekapcsolják a klenódiu-mokat s rövidesen jönnek utánam és behoznak mindent. Negyedóra is eltelt és híre-hamva sincs egyetlen presbiternek sem. Benézek a templomba. Az Úr asztala körül a presbiterek falatoznak és a kelyhekkel kocintgatnak, isznak egymás egészségére.

Lángot vettem és szóltam: Nézzék kigyeme-tek, ez templom, az asztal az Úr asztala és a rajta levő kenyér és bor az Úr szent testének jegyei. Kigyeme-tek szentségtörést követtek el és kocsmává züllesztették a templomot. Azonnal pakoljanak össze mindent és hozzák be a lelkészi hivatalba.

Szégyenkezve sütötték le szemüket, de megszólalt a néptribun, *Vas Sándor* az osziói kurátor: Ne tessék haragudni tiszteletes uram, kigyeme-tek. Nem követtünk el mi semmi bűnt, csak egy kicsit elbeszélgettünk és egy kis áldomást ittunk karácsony szent ünnepének öröme.

De azért nyomban összehajtották mindent és behozták a lelkészi hivatalba. Itt meghívtam őket, a délutáni istentisztelet után, jóízű karácsonyi beszélgetésre, a megmaradt szent borral való áldo-

másra. Hármán jöttek el. Szivarral is megkínáltam őket.

De aztán eltűnődtem az eseten. Ezek a szorgalmas, eszes, belterjesen gazdálkodó zseniális parasztok annyira gyermekded lelkűek, hogy ösztönösen, mintha ma is Lebédiában élnének, fehérlovat áldoznak, eszik a húsát, isszák a véréát és jókat húznak a tömlőben kotyogó kumiszból, szentséges áldomással egymás egészségére és a Nagyisten dicőségére.

Év vége. Jön a számadás elkészítésének ideje. Nézem a pénztárnaplót. Egyik tétele így szól: Egy meszelő ára 4 Korona, Baranyasellyén, a paróchia őszi meszelésére. Rendben van. A következő tétel ez: 2—2 Korona, összesen 4 Korona napidíj két presbiter számára Baranyasellyén, meszelővásárláskor. Megkérdeztem a kurátort, miért kellett Sellyére menni meszelőért, amikor ugyanolyat, ugyanannyiért lehet kapni a helybeli üzletben is. Angyali ábrázattal válaszolja: hát azért, mert ott nagyobb a választék. Rendben van, felelem, de miért kellett 2 presbiternek átmenni, még inkább, miért kellett nekik 2—2 Korona napidíjat kifizetni? Így a meszelő belekerült 8 koronába, holott idehaza megvehették volna ugyanazon nagyságban és minőségben 4 koronáért.

Gyermekded, ártatlan tekintetet vet rám a kurátor és így szól: hát azért kellett Sellyére átmenni két presbiternek, hogy az egyik a másikat ellenőrizze a vásárlásnál, meg aztán tudja kigyeeled, tiszteletes uram, megérdemel a szegény pógár ember két koronát egy kis áldomásra.

Határozott gesztussal igazoltam a tételt. Mindössze két és félévig szolgáltam Kiscsány-Oszipóban és magamban ezt gondoltam: ily rövid idő alatt mit akarjak én hatezer éves tradíciókat megváltoztatni?

Minden gyarlósága, bűne mellett az ormánsági nép, a kiscsány-oszrói nép egyik legkiválóbb fajtája népünknek. Egyházát, templomát kiváltképpen szerető és sehol a világon nem énekel a gyülekezet oly tele szívvel és szájjal a templomban, mint az ormánsági gyülekezetekben. Vasárnap délután végig megyek a falun. A küszöbön, a konyha küszöbén ül, vagy guggol Sári néni, a Julis néni, meg a Mari néni. Orrán pápaszem, kezében nagy könyv. Be is szólok: mit olvasgat Sári néni oly buzgón? — Hát a „Keresztyén Tanítások”-at, tiszteletes uram. És minden konyha ajtajában az anyák, a nagymamák a „Keresztyén Tanítások”-at olvassák vasárnap délutánonként. Ez már Csikesz Sándor magvetésének termése lehet. Oly népszerű volt Szikszay könyve a gyülekezetben, hogy nem győztem a megrendeléseket. A templom a legszebb volt az Ormánságban, szép orgonával. Ez utóbbi már szintén Csikesz Sándor buzgóságáról tett bizonyosságot.

És aztán a szép szólatú kiscsány-oszrói harangok! Ágyúércet harcolt ki öntésükre a hadügyminisztériumból Csikesz Sándor. Kitűnően beszélt németül és így megértették — Bécsben. Nyolc métermázsás volt a nagyharang, hat a középső és két mázsás az öcsi. Ha megszólaltak, muszáj volt ünneplőbe öltözni és templomba menni. 1918 tavaszán a két nagyot elvitték a háborúba. Egyedül hívogatta aztán, siró-rívó hangján, a kicsi az élőket és siratta a holtakat. De a vihart, a vést, már nem tudta elűzni.

Belépek a paróchiára. Ötszobás, pompás épület. A főszolgabírónak sem volt külön lakása. Csikesz

Sándor tervei szerint építette az eklézsia. Büszke volt a nép nagyhirű, fiatal, legény papjára, aztán papné is jön majd a házhoz, gyerek is lesz egy, esetleg (Vas Sándor szavai: Uram bocsá) kettő. Érkezésemkor Mari néni fogad, Csikesz Sándor nagynénje. Aztán a család egy elszegényedett kisleány árvája, olyan pesztonka féle, a Karolin. Aztán Szuli, az orosz fogoly. Lakásul az irodát kapom. A sarokban rettenetes súlyzók. Két 25—25 kilogrammos, kettő 15—15 kilós és kettő 10—10 kilós. Kérdelem is, mi a csudának ezek itt? Mari néni elmondja, hogy Sándor szokott velük reggelenként tornászni. Úgy hajigálja őket a levegőben, mint a gyermek a gumilabdát. Ezek a súlyzók voltak Csikesz Sándor óriási tekintélyének alapja Kiscsány-Oszipóban. Mert falusi népünknek abban az időben a testi erő imponált legjobban. Ám Csikesz Sándor elméjének dinamikus súlyát csupán száz Kiscsány-Oszipó tudta volna elviselni. Sokallotta a nép mind testi erejét, mind koponyájának, e remekműnek kincseit. Nagyobb helyre kell neki menni, mondogatták, éppen azért meg kell mondanom, nem szerették őt, de hallatlanul tisztelték és félték tőle, akár az ősmagyarok a démonoktól. Éppen ezért igyekeztek „kiengesztelni”, kedves áldozatok bemutatásával, új orgonával, szép lelkészlakással, szép szólatú harangokkal. Presbiteri gyűléseken halkán beszélt, mely azonban sejtette a testi és lelki erő tudatát és fölényét. Olyan volt ilyenkor, mint az óceán szélmentes időben. De aztán olykor, mikor a színt alatt lappangó erők megmozdultak, toronymagasságú, mindent elsöprő hullámokat vetettek. Ettől tartottak a derék kiscsányi-oszróiak. A világért meg ne haragítsuk őt, mert mindnyájunkat kihajigál a presbiteri gyűlésről, ezért aztán javaslatai simán, egyhangúlag emelkedtek határozattá.

Az egyik presbiteri gyűlés történetét el kell mondanom. A kép remek, akár Munkácsy „Ecce homo”-ja a debreceni múzeumban. Úgy történt a dolog, hogy Kiscsány-Oszipóban több ezer ló, meg szarvasmarha, aztán göbék, süldők és malacok ezrei valának. Tőlünk balra 4 kilométerre feküdt Vajszló nagyközség, jobbról Sellye nagyközség szintén 4 kilométerre. Mindkettőben hetivásár. Kedden Vajszlóban, pénteken Sellyén. Hétfőn és csütörtökön óriási forgalom az országúton. Hétfőn Vajszló felé, csütörtökön Sellye felé. 20—30 főnyi csordában terelgették a pásztorok, hétfő lévén, Vajszló felé. De azért megkérdelem a terelgető pásztor: hová, testvér e szép süldőkkel és malacokkal? Holnap hetivásár lesz Vajszlóban, oda ballagunk szép csendesén. Csütörtökön reggel álldogálok a paróchia kiskapujában. Azt látja a két szemem, hogy ugyanaz a pásztor terelgeti szépen 20—30 süldőjét Sellye felé. Meg is kérdelem, no, nem sikerült a vásár Vajszlóban? Dehogynem, feleli a pásztor. Jó nyereséggel eladta a gazdám az egész egy tételben, s az új gazda most szépen visszairányítja az egész csordát Sellyére. Három-négy nap alatt gyarapodnak pár kilót, útközben eszegetik az eperfák gyümölcsét, meg amit az országút árkában találnak. Sellyén ismét eladja a gazdám egy tételben az egész, nyereséggel. Így megy ez aztán tavasztól őszig, tiszteletes uram, kigyeeled. Valóban így is történt. Sétáltatták a süldőket és a malacokat Sellyéről Vajszlóba, Vajszlóból Sellyére és mire az ősz eljött, a süldők már férfiasan rőfögtek, a malacok is elhagyták a visítást, mint az legényekhez illik. Így láttam én ezt Kiscsány-Oszipóban. Ennek

az óriási jószágállománynak szörnyű következményei lettek. A falut úgy ellepték a legyek, mint a Szahara oázisait a sáskák. A paróchiát is. Irtottuk őket embertelenül. De ha egy milliót megöltünk, százmillió lépett a helyére. Tele volt a lakás velük, csalogatta őket a konyha jóillatú szaga. Különösen a Mari néni jajveszékelt, lévén a konyha mestere. Meg is írtam Lengyelországba: Kedves Sándor Bátyám! Megecsnek bennünket a legyek. — Nyomban utasított: meg kell építeni a nyári konyhát az udvaron, a háztól mintegy húsz méterre. A jóillatú konyha szaga majd aztán odacsalogatja a szemtelen röpdösöket, és a paróchia légymentes lesz.

Am a nyári konyhát alkotmányosan és a törvény előírása szerint kellett építeni. Az egyik presbiteri gyűlésen tapogatóztam a lehetőségek irányában. Az egymással egyébként rendszerint ellenkező két presbitérium nyomban koalíciót alakított és egységesen tömörültek a Baksay Sándor által megfogalmazott pártba, a „Minek-a?”-pártba. Vas Sándor oszrói kurátor — hej, de értelmes, derék ember, baranyai „pógár ember” volt! — fejtette ki az igazságot: Ha fiainknak ki kell bírni a harcteréken a golyók záporát, nekünk is ki kell bírunk idehaza a legyeket, minek a nyári konyha most, a háború kellős közepén?

Jelentettem a dolgot Csikesz Sándor bátyámnak, hogy a nyári konyha ügye akadozik. Rövidesen hazajött szabadságra és a presbiteri gyűlés tárgysorozatára ráírta: a nyári konyha építése. A tizenkét presbiter, a két kurátor felvonult. Szemükben élesre fent kések villogtak, baljós előjelei a „félelmetes ember” leszavazásának. Csikesz Sándor röviden kifejtette a maga igazságát: Nézzék, kigyeeemetek, én Lengyelországban télen subában, a fagyon, nyáron ruhástól, felöltözve az árokban alszom és soha, soha vetett ágyban. Évenként kétszer jövök haza, hogy a saját ágymban kinyújtózkodhassam úgy istenigazában, meg aztán végre, fél évben egyszer, jól kialudjam magam. Éppen ezért javasolom a nyári konyha megépítését. A nagyobb nyomaték kedvéért barna szemével halk pillantást vetett a sarokban feszülten figyelő súlyzókra, no meg a nyitott ablakra. Önfeledten ugyanezt tette a presbitérium is. Aztán így folytatta a nagytiszteletű úr:

— Nekem itt nincs egy nyugodt percem, mert megecsnek a legyek. Éppen ezért javaslatom felett elrendelem a törvény által előírt névszerinti szavazást. Akik javaslatomat nem fogadják el, „nem”-mel szavazhatnak, akik elfogadják „igen”-nel. Én voltam az első szavazó. Határozottan nyilatkoztam: „Igen.” Vas Sándor, az oszrói kurátor következett. Csavart egyet nehezen csavarható nyakán és Csikesz Sándor mozdulatlan szemmel nézett rá, akár a Buddha-szobor az előtte remegő hívőre. Ez a nézés azt jelentette, hogy nyomban megnyílhat a föld az előtte álló hívő alatt és örökre elnyeli. Mondom, csavart egyet nehezen csavarható nyakán és dadogva, mert kissé dadogva beszélt, elrebegette: „Igen.” Ekkor a többiek ezt gondolhatták magukban: „Ha már Ocskay is áruló lett,” mit tehetünk egyebet, valamennyien igen-nel szavaztak és ennek értelmében mondatott ki az egyhangú határozat. Jóízű beszélgetés után a gyűlés bezárattott.

A presbiterek szépen elvonultak. De a nyitott ablakon keresztül behallatszott a kapunál lezajlott veszekedésük, amint egymást okolták és szidták: Miért szavaztad meg? Meg kell mondanom, azért,

mert Csikesz Sándor hatalmasabb volt az egész presbitériumnál. Csikesz Sándor hangtalanul nevetett a kapunál lezajlott vita hallatán. Aztán határozottan szólott: Gyerünk ebédelni, mert kész a körmös bableves!

Általában halk hangon prédikált a templomban, de voltak villámcsapásszerű kitörései, amikor az aranymondást véste a fáradt lelkek márványtáblájára. A háború testileg is, lelkiileg is kifárasztotta a népet.

Két és fél évig szolgáltam Kiscsány-Oszróban, ám az igazi vendégség ötször három hétig tartott, amikor félévenként Csikesz Sándor hazajött szabadságra.

Érkezése napját nem tudtuk, így senki sem várta az állomáson. Egyedül billegett és ballagott be a paróchiára. Billegett balra, billegett jobbra, akár a tengerjáró norvégok, akik csak a viharzó tengeren éreznek szilárd talajt a lábuk alatt. De azért Csikesz Sándor határozottan ballagott haza, a paróchiára. A kapu önként kitérte előtte. Mély tisztelettel és még nagyobb félelmekkel. Mert a kapu is respektálta roppant egyéniségét, akár a kiscsány-oszróiak. Ha nem tárta volna ki magát önként egész sarkáig, kitétte volna magát annak a veszelénynek, hogy akkorát vág vasóklével a keresztgerendára, indulatjának nagy voltában, mint ezer évvel ezelőtti őse, Botond vezér Bizánc érckapujára, félelmetes csatabárdjával. Mert Csikesz Sándor botondi méretű volt fizikumának és erejének teljességében.

Belépett a házba és úgy köszönt, mintha tegnap ment volna el hazulról. — Jó estét kívánok!... — Megrázta a kezemet: erőt, egészséget Elek öcsém. Aztán bement a saját szobájába, letette a bagáziát, aztán megmosdott, aztán szerény vacsorát kért. Ettünk, de egy szót sem szoltunk, majd nyugovóra tért, mert hosszú volt az út Lengyelországból...

Másnap reggel meghúzta az öreg harangozó, Péter bácsi, a nagy harangot és együtt mentünk be a templomba. Ő végezte el a kultuszt és mindig ő, hétköznapiokon és vasárnap délelőtt és délután is. Buzgósága a szolgálatban meghatott, mert mondhatta volna: eb ura fakó, én szabadságra jöttem haza, szolgáljon a segédlelkész, egyéb dolga alig van.

Kijöven a templomból, letéven a palástot, megkezdődött az igazi vendégség Kiscsány-Oszróban, Csikesz Sándornál, amely vendégség a fehérszaltal illetően a Szaturnáliák dús voltával vetekedett. Mert nemcsak hivei várták, nemcsak szülei, szeretői, a Mari néni, meg Szuli az orosz fogoly, de ott nyüzsgött az udvaron jól táplált kacsák egész falkája. Az éléskamrában négy levágott, remekült kihizlalt, egyenként ötvennégy kilós disznó, mert Csikesz Sándornak értelmes szakvéleménye az volt, hogy csupán a fiatal malacok tetemei a valóban ízletesek és zamatosak.

Leültünk reggelizni. Mari néni az esethez méltó tálon behoz egy ropogósra sült kacsát. Szó nélkül megettük, „magyar ember evés közben nem beszél” jelszóval. Nyílik az ajtó, újabb tálon belibben egy kettévágott disznósajt, melynek ábrázolja ezer színben ragyogott, mint egy remek tengeri kagylóé. „Kóstoljuk meg”, mondja Csikesz Sándor és lekanyarít belőle egy jó darabot. Magam is kanya-

ritok, de magamban azt gondoltam, hogy ezt csupán azért kell megtennem, hogy az esetleges szégyenkezéstől megórizzen. Itt aztán lélegzettünk egy nagyot és hörpintettünk néhány kortyot a párolgó teából. Rum nélkül, mert én Csikesz Sándort sohasem láttam alkoholt fogyasztani semmilyen formában sem. De, íme, ismét nyílik az ajtó. A félhomályban úgy látszik, Mari néni egy pompás rózsacsokrot hoz be a bajvivóknak, oly pompás rózsákat, amilyenek talán csak a török császár kertjében nyílnak. Leteszi az asztal közepére, és a tükörablakokon behulló világosság fényében átváltozás történik. Nem rózsák voltak a tálon, de a remekül kihizlalt pocáknak egyik hátsó sonkája. Szépen ketté vágva. De ez a kettévágott sonka úgy virított, mint Gül baba piros rózsái ott fenn, a budai várban. „Együnk”, — mondja Csikesz Sándor. Két óra hosszág tartott a reggeli. Ekkor aztán megpróbáltunk felkelni az asztaltól „nem árt egy kis mozgás” jelszóval. Délben egy órakor ebéd. Körömös bableves és túrós csusza tőpörtyűvel. Este könnyű vacsora. Így ment ez ötször három héten keresztül és amikor mindent megettünk. Csikesz Sándor elköszönt: „Minden jót kívánok!” — és visszament a harcterre.

Magányos ember volt, sorstársam, meleg szívvvel emlékezem rája. És aztán hallgatag, legalább is Kiscsány-Oszióban kevés beszédű. Mint azok a katonák, akik igazán megjárták a harctereket. Látta rajta, nem azért jött haza, hogy elszórakoztasson bennünket harcéri élményeivel. Aztán kevés szóval sokat mondani. Egyet, kettőt az alábbiakban feljegyzek.

Rövidesen kiderült, mindkettőnknek nemes szárazságunk, ami sport, tudomány és művészet egy személyben: a sakk. Űztük is kegyetlenül. Olykor össze is vertük egymást, annyira, hogy szinte hullott a verejték homlokunkról. Az egyik játszmában erősen nyeresre állt az én kedves Sándor bátyám, meg is jegyzi: talán fel is adhatnád a partit. Én még egyszer belenéztem a bonyolult és éles állásba, nekifeszült idegekkel és olyan indulattal, mely a gyávat is hőssé változtatja és „Vezért” áldozok. Négy lépésben bemattoltam. Elcsudálkozó, hangtalan mosollyal jegyzi meg: (mert én Csikesz Sándort hangosan nevetni sohasem hallottam): Miért is jöttem én haza Lengyelországból? — Mert tudni kell azt, a gyöngébbek kedvéért jegyzem meg, hogy a sakkjáték a legjobb barátok között is „életrehalálra” menő küzdelem. Itt nincsen se tekintély, se irtalom.

Egyik szótlán este szóba kerül „egyke”-versem, a Via dolorosa. Két barna szemével messze, a múltba néz és elmondja a következő történetet: Három éves ha lehettem, a szülői házból kimentem az utcára és betipegtem a szomszéd ház udvarára. Az elébem tárult kép így maradt meg emlékezetemben. Nyitva a konyhaajtó. A konyha közepén, széken egy fiatal asszony ül. Sírdogál és fehér keszkenővel törülgeti szemeit. Körülötte vén asszonyok nyüzsögnek. Utáik, verik, rúgdossák a védtelen fiatal asszonyt, aki nem is védekezett. Szidták, gyalázták, mindennek elmondták. De a fiatal asszony csak sírdogált, fehér kendőjével törülgette két sze-

me könnyeit. Más nem csinált. És én tovább mentem. Akkor nem értettem a képet, ma határozottan aláírom: angyalcsinálás. Aztán folytatta: az a szegény fiatal asszony áldott állapotban volt és akarta a gyermeket. A vén boszorkányok felháborodtak a merészségen. — Elhajtani, elhajtani!... — üvöltötték, ütötték, verték az áldozatot és győzött a túlerő. Kevés szó folyt aztán ajkunkról, de a lényegét pendítve, az okokról, melyekből e tragédiák kinőttek. Sarjában: gazdasági, társadalmi, erkölcsi, lelki és végül hedonisztikus. minden szépet, igazságot, egyént és népet elpusztító tragikus és balgató komponensek.

Sakkozás közben egyszer felüti a fejét: Meg tudnád-e mondani, Elek öcsém, mi a prédikáció? A kérdésre így válaszolok, nagy ravaszul: No, mi? Halljuk Sándor bátyám. — Ezt mondja: „A prédikáció a gyülekezeti élet vezércikke. Csupán egyszer lehet elmondani, bármily remekmű is és csak abban a pillanatban, órában, amikor a prédikátor elmondja.”

Utoljára 1934 nyarán láttam. Osztályának 30-éves találkozója jött el. Az én osztályom a 25-eket ünnepelte. Ő lett volna a hivatalos igehirdető és hívatott is a drága alkalomra. De betegségére való hivatkozással, lemondta a szolgálatot. Nekem kellett és illett vállalnom. Én hirdettem az Igét. A Csikesz Sándor osztályának, az én osztályomnak, a kecskeméti gyülekezetnek és az egész világnak. Papi szokás szerint utolsónak jöttem ki a templomból. Ott áll félkörben, a templom ajtaja előtt, a két osztály. Csikesz Sándor odalép hozzám, kezét nyújtja és orcájának tiszta mosolyával szól: köszönjük az Igét, Elek öcsém! — Ítéletet hirdetett: igazat mondtam, nemcsak prédikáltam.

Végül mégis csak meg kell mondanom, határozottan és éles képben, kicsoda is volt ez a fizikumában és géniuszában hatalmas méretű férfi, Csikesz Sándor?

Rengeteg emberrel találkoztam az életben, rengeteg vesébe volt alkalmam betekinteni. De most meg kell vallanom: a legbecsületesebb és legalázatosabb férfi, akivel valaha is találkoztam, az Csikesz Sándor volt. S megrendülve állok meg lelki nagysága előtt.

Meghalt Nagy Imre, az Ormányság esperese. Csikesz Sándort akarták a papok esperessé választani. Érezték, hozzájuk képest óriás, éppen ezért félve tisztelték, mint a kiscsány-oszióiak. De érezték az erős kéz szükségét is. Am ekkor a papok gyülekezetében felállt Csikesz Sándor és szólt:

— Folt van az életemben. Nekem van egy törvénytelen gyermekem. Ezt töredelmesen megvalom itt, a gyülekezetben. Ha ezzel a folttal elhívnak esperesüknek, a szolgálatot vállalom.

Baranyában más lett az esperes. És Kiscsány-Oszió elveszítette Csikesz Sándort.

De elnyerte Debrecen.

„Ecce homo!” És Csikesz Sándor bizonyára kegyelmet talált az Úr előtt.

És mi? Az olvasó?

Závory Elek

300 éve született az első magyar költőnő: Petrőczy Kata Szidónia

„A pokol hollójától kergetett galamblelek” — így nevezhetjük versei nyelvén az első jelentős költőnőt, akinek ez az év születésének harmadik centenáriuma.¹ A „pokol” szót háromszoros értelemben is vehetjük. Először is jelképesen, s akkor kiábrázolja 1. azt a tengernyi szenvedést, amelyet hazája és Egyháza szomorú sorsán érzett, továbbá 2. azt a boldogtalanságot, amelyvel hűtlen férje magatartásán gyöttrődött. Azután szószentri értelemben, s akkor 3. előttünk áll egy mélyen hívő lélek, aki gond, bűn, halál és kárhózat ellen Krisztusban békeséget és üdvösséget talált:

*Az Te szentséges öt sebed
Legyen nekem kőszál helyett
Az, hol bátran éljen lelkem
Az pokol hollója ellen.*

Ez a hármas értelmezés segít bennünket a 49 versből álló és csak jó száz éve közkinccsé lett² költői hagyaték áttekintésében és jobb megértésében.

Petrőczy Kata Szidónia élete „a XVII—XVIII. századfordulói magyar tragédia sötét és véres keleti színpadán”³ folyt le. Petrőczy István és Thököly Erzsébet házasságából született; így a fejedelem nagybátyja volt. Anyja csakhamar meghal, apja belekeveredik a Wesselényi-féle összeesküvésbe, s fiaival Erdélybe menekül. A 6 éves kis Kata a Thököly családhoz kerül Árva várába. A királyi seregek itt gyanítják apját is, ezért ostrom alá veszik a várat, s annak bevétele után — apja híján — a csöpp kislányt vetik börtönbe, fosztják meg ruháitól és bántalmazzák. Ahogyan a nyitány jelzi az egész zenemű jellegét és hangulatát, a császári katonák e durva és otromba magatartása is jelzi a költőnő egész életének fő motívumát: a szenvedést.

Két évi Trencsén megyei, rokonoknál való, tartózkodás után a 8 éves kislány tíz hosszú évre Lengyelországba sodródik; majd a felszerült, 18 éves hajadont Pekry Lőrinc⁴ jegyzi el, így 1682 a lengyelországi esküvő és a hazatérés éve. Nyugodt életük azonban nem sokáig tartott. 1686 nyarán a török fogságból megszabadult Thökölyt a féltékeny Apaffy el akarta fogatni hunyadi birtokán. Pekry közreműködésével Thökölynek sikerült elmenekülnie, mire a dühös Apaffy és a bosszúra szomjas Teleky Mihály⁵ Pekryt veti börtönbe (ahonnét anyja temetésére vasra vereten kiengedték). A megriadt fiatalasszony így zokog érette Istenhez:

*Szabadítsd férjemet,
Bűnös, kis férgedet
Ez hatalmas kezéből;
Add meg szabadságát
És minden jószágát,
Áldd meg kegyességéből!
Mint régen szent Jóbót
Megáldja jóvoltod,
Segétse inségéből...*

A földönfutó-Pekry Bécs támogatását kéri, s katolizálása után grófi címet kap, és Batthyány Adám alvezére lesz. Petrőczy Kata Szidónia újra trencsényi rokonoknál húzza meg magát, és fölzeng lantján a kor mindennapos élménye, a szerencse állhatatlanságáról.

*Nem bízom öbenne:
Mert minden jókedve
Teljes keserűséggel;
Egy maroknyi mézzel
Ha kínál, — epével
Tetézi, sok inséggel.
Kinek kezét nyújtja:
Veszélybe taszítja,
Jádzik kegyetlenséggel.*

1695 elején jut vissza Petrőczy Kata Szidónia Erdélybe: férje Erdély első főispánja lesz. Am 1703 a forradalom éve lesz: Rákóczi nevével visszhangzik az ország. A győztes kuruc seregek Erdélyben foglyul ejtik Pekry Lőrincet is, ő — újabb kényszerhelyzetben találva ma-

gát — fölajánlja szolgálatait Rákóczinak, s a Csallóközbe kerül *Bercsényi* mellé hűségpróbára. Atpártolását *Rabutin* Petrőczy Kata Szidónián bosszúlja meg: szebeni lakása „tíz egész hónapig és tíz napig”⁶ börtönné lesz, ahol embert sem láthat, s ahol gutaütés éri. 1704 őszén férje — nagy diplomáciai utánjárással — kieszközli szabadulását: egy elfogott császári ezreddel cserélteti ki. Szabadulását további örömök tétézik: megláthatja a 19 évi száműzetés után hazatérő testvérét: Istvánt; férje visszatér evangéliumi hitére és mostmár végig kitart a Rákóczi-hűségben; a kuruc seregek győzelmeiről szólnak a hadijelentések.

Am 1707 őszén Rabutin visszafoglalja Erdélyt. Petrőczy Kata Szidónia újra, mint már annyiszor, bűjdosásba kényszerül. A szélhűdés új rohamra éri, s kocsin fekvé érkezik Husztra, a fejedelem nyújtotta menedékbe. Az egész telet ágyban tölti, s azt tervezi, hogy erőre kapva Lengyelországba költözik. A megfáradt, bēna asszonyt hívta az a táj, ahol egykor fáradhatatlan, fürge és fiatal volt. Betegsége azonban egyre súlyosbodik, akárcsak az erdélyi helyzet. Szépen írja róla *Antalfy* Endre: „Szívének dobogása együtt fogy el az erdélyi szabadságharc erejével.” Abban a siralmas helyzetben hagyja édes hazáját, amelyből kilábalni látszott, s amelyről még a kuruc győzelmek előtt az „Anazomi ludiz lidem” kezdetű lengyel dal nótájára így jajongott:

*Idegen nemzet van rajtunk,
Jaj, igen sanyargattatunk,
Ránk jöve, mint az zsidókra
Szörnyű egyiptomi iga.
Pusztítják édes hazánkat,
Elvonják mi javainkat,
Nevetvén mi siralmainkat —
Csikorgatják ránk fogokat.*

A szabadságharcok bukásával az ellenreformáció dühe újult erővel pusztított. A haldokló nagyasszony búcsúzó tekintete elé olyan kép tárult, mint aminőt valamikor a *Kollonics* magyar- és protestánsirtó apparátusának rémuralmáról rajzolt:

*Föltötték magokban, hogy eltöröljenek,
Ez földnek színéről, semmtvé tegyenek,
Lelküink-isméretén is urak legyenek,
Emberi találmánt
— Kit Szent Lelked útált —
Velünk hitessenek.*

Amikor haldoklik, 1708 őszén, férje még a Vág mentén harcol, hogy nemsokára (1709. március 6-án) ő is kövesse feleségét a minden élők útján. Hazájuk, Egyházuk sorsát örök Kezekre kellett bízniok.

Petrőczy Kata Szidónia életének másik nagy kinját férje okozta. Már azzal nagy szomorúságot okozott neki, hogy „vásárra vitte hitét”⁷. Ezért fordította le németből *Mayer* Frigyes János könyvét: „A Pápista Vallásra Hajlott Lutheránusok Lelkek ismértetinek kinnya.” (Megjelent Frankfurtban, 1692: nyilván a jezsuiták gyakorolta szigorú cenzúra miatt.) Később kelt végrendeletében⁸ is jónak látja emlékeztetni férjét „erős hittel tett szó- és írásbeli fogadására, hogy azon igaz vallásomban fogja nevelni és neveltetni minden gyermekimet — isteni félelemben.” (Őt leányát nevelte föl a költőnő.)

Még nagyobb szenvedést okozott neki férje hűtlensége. Panaszkodó verseiből következtethetően, tényleg „pokoli kínokat” okozott neki a féltékenység, akár valódi, akár képzelt ok volt is az eredője.⁹ Mindenesetre e versek írója a női egyenjogúság elfutára; nem vállalja az alárendeltséget; véleményét, vádját, követelését írásba — versbe — teszi. *Klanciczay* Tibor méltatása szerint „ezekben a versekben új hang jelenik meg irodalmunkban: a hűtlen férjet vádoló, de őt továbbra is szerető és érte aggódó asszony lírája... A panasz és a vád hangja művészien fonódik össze a szeretettel és a ragaszkodással.”¹⁰ Hiába veszi kezébe a költőnő

„szokott muzsikáját”, vigasztalódás helyett újabb könnyhullatás lesz a megkezdett nótából. Megindító módon az egész természetet fölszólítja a bánatában való részvételre:

*Szánjatok, kősziklák,
Erdők, kies puszták,
Bánkódjatok énrajtam;
Szánjatok meg, kérlek,
Mert jaj, búban élek,
És íme, mire jutottam!
Mezők szép virági,
Vizek friss folyási,
Könnyeztetek énrajtam!*

De még a „könyörületlen, kemény és kegyetlen” tigrisek, sárkányok, oroszlánok, viperakigyók és cetek szánalmára is számít, oly szerencsétlennek érzi magát. Úgy úszik könnyein, mintegy a tenger habjain. Az „*Oh, kedves violám*” kezdetű versében pedig hosszadalmasan tárgyalja férje hűtlenségére vonatkozó adatait:

*Az kályhas kemence eleget hallhatott:
Ott múltattál véle s tartottál tanácsot;
Gondoltad, én látván, csalog ez bolondot;
Vajki gyakran sok szód az lelkemig hatott.*

Úgy érezte, hogy nincsen gyötrelmesebb a „másón kapó társnál”, mert ebben az esetben „bosszúsággal, háládatlansággal fizetnek az hűségnek”. Am a későbbi versekben a féltékenység hangja kivész; ebből arra következtethetünk, hogy Pekry politikában, hitben és asszonyszívek terén egyaránt „visszatért az első szerelméhez”. Ezért egy kései kis versét nem csupán az élet múlandósága diktálhatta; tükröződik benne egy benső béke és lelki egyensúly is:

*Vale, haszontalan sok könnyhullatásim!
Vale, szívemészto' gyakor sohajtásim!
Vale, tinéktek is gyakor jaj-mondásim!
Vale-t mondok nektek immár búsulásim!*

Petróczi Kata Szidónia költészete azonban ott ért el a csúcra, ahol témája Megváltó Ura, Jézus Krisztus, volt. Nagy hatással volt rá a pietizmus, amely a megmerevedett ortodoxiára ellenhatásként jött, s átélést, bensőségeséget, szívet követelt a száraz dogmák helyett. Szebeni fogságát arra használta fel, hogy lefordítsa Arndt János híres művének egyrészét: „*A Kereszt nehéz terhe alatt elbágyat szíveket élesztő jóillatú XII lilium, Mellyeket a keseredett szívek vigasztalására Arnd Jánosnak a luneburgumi Fejedelemségben való Püspöknek az igaz keresztyénségről Német nyelven kiadott könyvéből válogatott ki és XII részekbe foglalván azokhoz való Imádságokkal együtt, Magyar nyelvre fordított az édes Férjéért való Szebeni méltatlan rabságában; és immár Isten kegyelméből megszabadulván, annak háladatos örök emlékeztetire és a keresztviselő szenteknek lelki hasznokra maga költésével kinyomtatott*” (Kolozsvár, 1705).¹³ Nem hiába tartja Klaniczay Tibor a barokk ízlést Petróczi Kata Szidónia stílusa ismérvének¹², ezt bizonyítja egy csodálatos szépségű mondatkolosszus is abból az előszóból, amit e műhöz írt, a kereszt dicsőségéről: „Gondold meg, kérlek, melly sok jó cselekedetekkel és csuda tettelekkel ékesítette meg a keresztet a mi Megváltónk. Mikor ezt a világot mint valami világos égő szövétnek meg akarta világosítani szent születésével, a Betlehemi istállóban a kereszt volt a bölcsője; mikor mi érettünk szüntelen munkálódott, fáradott, nem lévén annyija, a hova fejét hajthatta volna, a kereszt volt az ő szállása; mikor magát érettünk az ő sz. Attyának akarta feláldozni, a kereszt volt az ő oltára; mikor a mi életünkért, idvességünkért meg akart halni, a kereszt volt az ő ágya; mikor az egész világ bűneit és a maga elégtételét, érdemét akarta az Isten igaz ítélő székéleiben állítani, a kereszt volt az ő mérő serpenyője; mikor mint Királyoknak Királya, vette mind mennyen, mind földön az hatalmat, a kereszt volt az ő Királyi széke és Trónusa; mikor az Anyaszentegyházat eljegy-

zette magának, a kereszt volt jegygyűrűje; mikor a mi rettenetes kegyetlen ellenségünkön győzedelmet vett, a kereszt volt az ő fegyvere; és mint hatalmas Király kereszt által szabadított meg az ördögtől, és az halál hatalmából bennünket.”

Az Ő keresztje minket is keresztvállalásra szólít:

*Keresztfán halál meg, szerelmes Jézusom,
Hogy nekem is legyen keresztre vágyásom.
Tégedet követvén kereszt legyen sorsom,
S békességes türeésbe megmaradásom.*

Leghíresebb énekében az „Elbágyadt lelkeknek, szomorú szíveknek” Vigasztalóját,¹³ mennybéli Istenét hívja segítségül, mert bánatai terhét, ostromló erejét nem bírja már. Itt, úgy hiszem, gondolnunk kell zaklatott életének arra a retentő próbájára is, hogy mind a hat kisfiát el kellett temetnie. De ő az ostort jó szívvel, mint Atyától jövőt, fogadja.

*Csak Jóbnak türeését,
Abrahámnak hitét
Oltsad az én szívembe —*

fejezi be könyörgését. — Az élet múlandóságát megdöbbenő módon tolmácsolja egy németből átültetett versében. 13 strófán át megannyiszor taglóz le bennünket a szörnyű tény. Íme, három szakasz a tizenháromból izelítőnek:

*Oh, mulandó s változandó az ember élete!
Ki mintegy köd megjelenik —
Ottan mindjárást eltűnik:
Úgy az mi életünk múlik.*

*Oh, mulandó s változandó világi becsület!
Kinek ma kezét csókolják,
Majd Isten gyanánt imádják:
Holnap lábokkal tapodják.*

*Oh, mulandó s változandó ez világ pompája!
Az ki bíbort, bársont viselt,
Mások felett tiszteltetett:
Az sírban elfelejtetett.*

Am a 14. strófa, a záradék, bizakodást és a múlandóság feletti győzelem reményét tükrözi:

*Oh, Megváltóm, Szabadítóm, szerelmes Jézusom!
Erősítsed én hitemet:
Hogy semmi mulandó Tőled
El ne szakassza szívemet!*

S tényleg, ő győztes maradt hitében mindvégig. Utolsó betegségében a szélhűdött asszony tovább fordítja Arndt János könyvét, s a haldoklónak sikerül búcsúzóul még egy hitébresztő könyvecskét tennie kortársai asztalára: „*Jó illattal füstölgő Igaz Szív, Mellyet A világ szeretetiben szunnyadozó Szíveknek felszerken-tésekre... Magyar nyelvre fordított a Magyar Nemzet ellensége előtt való már negyedszeri bújdosásában Huszton*” (Lőcse, 1708). „Jóllehet mondhatná valaki, hogy nem illik hozzám az intő írás — mondja előljáró beszédében —, de minthogy... bő mértékben részes vagyok a szenyvedésben, és más Keresztyén Atyafiakkal együtt óhajtvá várom a Hazámba való visszatérést, és békességes lakást [itt már nem Lengyelországra gondol], senki nem ítélt meg, ha csak nem akar a csüfolóknak székibe ülni (Zsolt 1:1).”

Milyen csodálatos Istenre-hagyatkozás szól egyik utolsó verséből:

*Meddig tart az Isten ez öröm-étellel?
Mikor jelenik meg Ő segédelmével?
Szörnyű fájdalomot orvosló kezével,
Mikor tapogatja sebem kegyelmével?*

*Ő tudja legjobban, az meddig rendelte;
Mert ő könnyeimet tömlőiben szedte.
Noha kereszt által sajtolta és verte
Bűnös szolgálóját, de meg nem vetette.*

Hattyúdalanak egy fordítást tekinthetünk;¹⁴ utána már jelentős verset nem írt. Urával társalog benne a halállal már számot vetett hívő. Íme, pár szakasza:

*Mikor elműlik szólásom,
Szent Lelked bennem kiáltson.
Mikor befogják szememet,
Vezérelj mennybe lelkemet.*

*Te végső szód szövétnekem
Légyen, ha az halál nekem
Altalveri én szívemet,
Vigan hajtsam le fejemet!*

*Kereszted légyen támaszom,
Koporsód nyugvó szállásom,
És fejér gyolcsod szememet
Fogja, ruházván lelkemet.*

Érezzük a versből (amely szép magyarságával és önálló képeivel több mint egyszerű fordítás; benne fordul elő a „pokol hollója” szemléletes kép is, amely a német szövegből hiányzik), hogy írója a hit szép harcát győztesen harcolta meg. Sugárzó hite, igaz hazaszeretete és türelessége edzett szerelme átragyog a századokon. Méltán mondhatjuk őt a XVII. század legnagyobb lírikusának. És bár a panegyricusokban sok-sok túlzás szokott lenni, úgy érezzük, hogy Pápai Páriz Ferenc a *XII liliom* elé írt köszöntőversében teljes joggal írta a díszítő jelzőket:

*Élj hát, kereszteknek látható cimere!
Élj, szép arany, melyet próbált Isten tüze!
Élj, szép virtusoknak világos tüköre!
Élj, asszonyi rendnek nálunk példás dísze!*

*Míg eljő Jegyessed, az Istennek Fia,
Minden keresztedet Aki megszámlálta:
Arany hited után Arany a korona,
Melyet jutalmul letött a te számodra.*

Szénási Sándor

JEGYZETEK

¹ Születése éve pontosan nem maradt fenn; így az irodalomtörténeszek számításokra voltak utalva. Szinnyei József (1830—1913) hatalmas műve, a „Magyar Írók Élete és Munkái” X. kötetében (Budapest, 1905) 1658-ra teszi. Az 1664-es évszámot *Antalfy* Endre, jeles erdélyi irodalomtudós (1877—1958), állapította meg „Petrőczy Kata Szidónia élete és munkái” (Buda-

pest, 1903) c. könyvében, amely eleddig a legalaposabb monográfia a költőről. Ezt az évszámot vette át a *Benedek* Marcell szerkesztette Irodalmi Lexikon (1927; új kiadása 2. kötete most van sajtó alatt) és az Új Magyar Lexikon (1961) is. (Felemlítjük, hogy *Sólyom* Jenő az 1662-es évszám mellett foglal állást: „Irodalomtörténeti Közlemények”, 1960. 3. sz. 358.)

² A verseket csak 1860-ban fedezte föl *Thaly* Kálmán és *Radák-Rédey* grófnő a Küküllő megyei Ózd kastélyában. Ezek jó részét — bő ismertetéssel — *Thaly* közre is adta „Irodalom és műveléstörténeti tanulmányok a Rákóczi korból” c. tanulmánykötetében (Budapest, 1889). A sokat hányódott versek (ti. a megtalálás után újra elvesztett a kézirat, és hosszú ideig csak másolatok alapján közölhetők a versek) önálló kötetben csak pár éve jelentek meg, *Jenei* Ferenc szerkesztésében: a „Magyar költők, XVII. század” c. kötetben (Budapest, 1956). Ebben a költő 33. az eredeti kézirat alapján közölt versét találhatjuk meg.

³ *Révész* Imre szavai e korról, a „Társadalmi és politikai eszmék a magyar puritánizmusban” c. tanulmánya zaradékában, Theol. Szemle, 1948.

⁴ Adatai: szül. 1657. Első felesége, *Csorbássy* Judit, meghalt 1681-ben. *Thököly* jóbarátaként kezdi.

⁵ *Antalfy* beszámol a „Teleky Mihály megvádoltatása” históriájáról: ő, mint az erdélyi hadak fővezére, állítólag egy hordó pénzt fogadott el a „némettől”, s ezért oszlatta föl — ok nélkül — seregét. A vád fő terjesztője *Pekry* volt.

⁶ Erről ő maga számol be a *XII liliom* előszavában.

⁷ E kifejezést *Antalfy* idézi *Rákóczi* emlékiratából.

⁸ 1700. július 8-án. Közli a „Történelmi Tár”, 1895. 730—737. l.

⁹ *Antalfy* tudni véli, hogy a férje hűtlenségére vonatkozó, megverselt jelek és adatok „a képzelődés kegyetlen játéka”.

¹⁰ *Klaniczay* Tibor: Régi magyar irodalom, Tanulmánykiadó, Budapest, 1963. II. 300. (Egyetemi jegyzet.)

¹¹ A mű olyan népszerű volt, hogy csaknem 60 év múlva a költőnő unokája, *Dániel* Polixéna, újból ki nyomatta (Kolozsvár, 1764).

¹² „Reneszánsz és barokk” c. tanulmánykötet, Budapest, 1961. 433. l.

¹³ Dunántúli Ev. Énekeskönyv, 382. ének; Jugoszláviai Református Énekeskönyv, 70. dicséret.

¹⁴ *Bohemus* Márton (1557—1622) éneke: „O Jesu Christ, meins Lebens Licht...”

Dr. G. C. Berkouwer: *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie* J. H. Kok N. V. Kampen 1964. 339. o.

Dr. G. C. Berkouwer, az amszterdami szabadegyetem rendszeres teológiai tanszékének professzora maga is részt vett a vatikáni zsinaton megfigyelőként. Ez az élesszemű református (gereformeerde) dogmatikus — akinek éveken át sorozatosan jelennek meg nagyjértékű művei, teológiai előadásai — könyve előszavában elmondja: elsősorban nem az a célja megjelent kötetével, hogy a zsinaton történekről adjon számot. Azokat az összefüggéseket akarja érzékeltetni olvasóival, melyek a zsinat egész menete és az újabb római katolikus teológia között elszakíthatatlanul megmutatkoznak. Ez az összefüggés részint az előtérben (a zsinati tárgyalásokon és vitákban), részint a háttérben (a római egyház életében) letagadhatatlanul jelentkeznek.

Dr. Berkouwer könyve még a harmadik zsinati ülés előtt jelent meg. Ez viszont nem lehetett akadály annak, hogy a megelőző zsinati ülésszakok nyomán is ne érzékelhette volna már az újabb római katolikus teológia legizgalmasabb kérdéseit. S ez a legjelentősebb — véleménye szerint — a zsinat minden vitáján és eseményén túlmenőleg.

Kilenc fejezetben tárgyalja témája anyagát. Már önmagukban is sokat mondóak a fejezetcímek: 1. A változatlan zsinat. 2. A megváltozott légkör. 3. A dogma

változhatatlansága és változhatósága. 4. Írás és tradíció. 5. Exegézis és tekintély. 6. Primatus és episcopatus. 7. Az Egyház mysteriuma. 8. Mariológia. 9. Epilogus.

E nem tejknek itala kötetben szakadatlan visszaautalás történik a tridenti zsinatra, egyházatyákra, régebbi és újabb református és római katolikus teológusokra Aquinoi Tamástól kezdve a legújabb időkig. Kiemelkedő pápai enciklikák s a jelen vatikáni zsinaton ilyen vagy olyan értelemben jelentős szerepet játszó bíborosok irányvonala, mind-mind jelentkezik, egybefonódik Berkouwer könyvében. Egy bizonyos: a szerző elfogulatlanul látszó élesszemű megfigyelő. — Egyik holland ismertetője azt kifogásolja Berkouwer munkájánál, hogy nem dolgozza be művébe Ulrich Valeske: *Votum Ecclesiae* (München, 1962) c. munkáját, jóllehet nevezett a római teológiában megmutatkozó egyház-problémát igen behatóan analizálja.

Az utolsó fejezet a jövő felé utal. Bajos lenne — s csak könnyelmű prognózis! — a mából messzemenő következtetéseket vonni le — mondja Berkouwer. XXIII. János pápára utalva zárja könyvét. Az elhunyt pápa 1962. október 11-én, a zsinat megnyitása-kor arról szólt, ami két évezred után is változatlan maradt, ti. hogy *Jézus Krisztus a történelem és az élet központja*. Ebből a szemszögből kell megítélni mindent! *Ez a változatlan* kell hogy hirdettessék az egyház élete teljességében az idők múlásáig.

Hatvani Lajos

Az újabb vallástudományi irodalomból

Napjaink teológiai könyvkiadásának egyik jellegzetessége a vallástudományi irodalom fölvirágzása. Egyre-másra jelennek meg a vallás lényegével és jelenségvilágával foglalkozó elvi alapvetések, összehasonlító és általános vallástörténeti művek, monográfiák, szótárak, szövegkiadások, a keresztyénség és a vallások viszonyával foglalkozó tanulmányok. Ez a jelenség, amelyet a szakértő kutatók „vallási hullám”-nak neveznek, annál érdekesebb és figyelemre méltóbb, mert másrészt világszerte tovább tart az elidegenedés a vallástól, és a tudat metafizikai tartalmának csökkenése.

Ennek az ún. „vallási hullám”-nak több oka is van. Egyrészt annak az egyetemes kultúrfolyamatnak a része, amely azzal a ténnyel jár, hogy a technikai fejlődés következtében a világ és az emberiség egysége nyilvánvalóbbá lett, mint valaha. Ez a tény olyan módon érvényesül a vallások egymáshoz való viszonyában, hogy egymás közelébe kerülve kénytelenek egyre többet foglalkozni és komolyan számot vetni egymással, egyben önmagukról is számot adni egymásnak és az egész emberiségnek.

A vallással történő beható foglalkozás másik oka éppen a szekularizmus erősödésében keresendő. A modern vallástudomány a fölvilágosodás gyermeke, és ott kezdődött, amikor az ember objektív kutatás tárgyává tette a vallások életének jelenségeit.

A vallás iránt mutatkozó érdeklődés azonban része annak az egyetemes szellemi érdeklődésnek, amely napjainkban az emberi kultúra története és jelenségei iránt mutatkozik. De nem utolsó sorban köszönhető annak, hogy tartós világbéke idején élünk, amikor a tudományos kutatás minden feltétele rendelkezésre áll.

1. Elvi alapvetések

A rendszeres vallástudomány alapvetésének napjaitól, a XVIII. század óta jelentős utat tett meg a fenomenológia, a vallások életjelenségeivel foglalkozó tudományág. Módszerét a történettudományoktól vette, ui. ezek területén ismerték föl először, hogy a történeti jelenségek mögött „több” van, mint amennyit empirikusan megismerhetünk belőlük. Ezért kutatni kell a történelem formáló erőit, az események mögött rejlő tudatfolyamatokat. A fenomenológia történetének első korszakára egy bizonyos spekulatív magatartás volt jellemző, ami különböző történetfilozófiai elméletek és előzetes föltevések formájában jelentkeztek. Ez a spekulatív magatartás lassan másik végletbe csap át, amely egy antiteoretikus-empirikus módszerben mutatkozik meg. Az „empirikus” itt természetesen nem a jelenségek külső folyamatának a leírására, hanem az említett tudatfolyamatok deskriptív ismertetésére vonatkozik. Az empirikus

módszer eljárása egyrészt „eidetikus” (intuitív szemlélő), a formáló erőkre figyelő és egyben önmegtartóztatást (epoche) gyakorló, az értékelést háttérbe állító. Ez a „lényeglátás” a dolgok „időfeletti” létezésének a megismerését és a „lényeknek” a történeti jelenségektől való eloldását tűzte ki célul. Ez a módszer a vallástörténetek érdeklődését is fölhívta magára, mert segítséget ígért egyes problémák olyan megoldására, aminőket a historizmus útján nem lehetett volna elérni. Pszichológizáló módszere a vallás és az emberi lélek kapcsolatának feltárásában látszott használhatónak. Mivel az örökkévaló nem vezethető le a törtételeiből, a történeti jelenség a vallások világában is sokkal inkább egy fölé rendelt erő és akarat következménye, az eidetikus módszert hálásan alkalmazták a vallási fenomenológia területén is. Ez a módszer, amely lényeglátásra törekszik, az értékelés háttérbe szorításával vagy teljes kikapcsolásával, a mögöttünk álló korszak fenomenológiai kutatásának legjellemzőbb vonása. Akármilyen előzetes föltevéssel dolgozott is a vallásfenomenológus, a vallás eredetét akár a „transzcendens-örök”, akár az emberi lélek „immanens” faktoraiiban látta, az eidetikus módszer, tárgyilagosságra törekvő kutatással ötvözve, alkalmasnak látszott a vallások életjelenségeinek a feltárására. A mögöttünk levő tudományos korszak másik jellemző vonása a vallási ill. vallástörténeti típusok és struktúrák kialakítása. Ez a lényegre törő és lényegre néző célkitűzésnek volt a logikus következménye. Mint a platói filozófiában a földi jelenség mögött ott van a mennyei idea, úgy a vallási jelenség mögött ill. a jelenségek tarka halmaza mögött ott van az őstípus, pl. az áldozatok megszámlálhatatlan jelenség-változatai mögött ott van „az áldozat”, amelyik minden áldozati jelenség ill. szertartás lényege. Vagy a vallások világának tarkaságában bizonyos struktúrák ismétlődnek, pl. vannak népi vallások és univerzális, azaz egyetemességre törekvő vallások, vannak olyanok, amelyek prófétai és amelyek misztikus jellegűek, vannak olyanok, amelyek térbeli, vannak olyanok, amelyek időbeli szimbólizálással jelenítik meg a numinozumot, a vonzó és félelmetes isteni erőt vagy személyt.

A fent vázolt módszerrel dolgoztak századunk első felének olyan nagy vallástudósai, mint az amszterdami világhírű vallástörténész, *Chantepie de la Saussaye*, mint *Gerardus van der Leeuw*, *Nathan Söderblom*, *Edward Lehmann*, *Rudolf Otto*, *Friedrich Heiler*. Megállapíthatjuk, hogy ez a korszak nagy eredményeket ért el a vallás egyetemes jelenségvilágának a földolgozásában és ezzel magának a vallás jelenségének a mélyebb megértésében.

Az utóbbi tizenöt esztendőben megjelent összes foglalkozó művek közül *G. Mensching: Vergleichende*

Religionswissenschaft (Quelle-Meyer, Heidelberg 1949. 2. átdolgozott kiadás)* c. összehasonlító vallástörténettel és fenomenológiával foglalkozó műve még a régi bevált úton a „megértés vallástörténete”, „a vallási élet megértő megragadása” akar lenni. A 205 l. terjedelmű könyvecske a fenomenológia klasszikus eredményeinek megbízható összefoglalása. Különösen a kezdő vallástörténészeknek ajánlható ez a világos nyelven írt, jól áttekinthető és az alapvető szakirodalmat is ismertető mű.

Már új utakat keres a régi alapon és a régi módszert tovább finomítja G. van der Leeuw neves groningeri vallástudós klasszikussá lett *Phenomenologie der Religion* (Mohr, Tübingen 1956 2. 800. l.)* c. könyvének második bővített, átdolgozott kiadása. G. van der Leeuw az eidetikussá válást, a típusok és a struktúrák megtartásával úgy vélekedik, hogy nem lehet megelégedni a vallástörténészek az „epoche”, az értékelést háttérbe szorító, hűvösen tárgyilagos magatartásával. A vallástörténészek a tárgyahoz „szeretettel” kell közelednie. Tehát a tárgyilagos hűvösséget a tárgyilagos szeretettel akarja helyettesíteni.

G. van der Leeuw és az egész előző korszak módszerét Kurt Goldammer marburgi vallástörténész veti kritikái vizsgálat alá *Die Formwelt des Religiösen. Grunriss der systematischen Religionswissenschaft* (Kröner, Stuttgart 1960. XXXII, 528 l.)* c. munkájában. Goldammer szerint a világ nem merül ki típusokban és a típusok gyakran kerülnek ellentétbe az életes jelenségekkel. A tipizálás közben a jelenségek halmaza a „lényeg”, a típusok lazán összefüggő vagy egyenesen összefüggéstelen egymásmellettségéhez vezet. A klasszikus fenomenológia gyöngesége ugyanaz, mint a filozófiai alapjáé, a platonizmusé. Goldammer vallja, hogy a kutatónak ki kell lépnie az érzéketlen tárgyilagosságot magatartásából, de tagadja, hogy a „szeretet” mint módszer rendelkezésünkre állna. Meg kell elégednünk az „approximatio” magatartásával, amely a megértő és szeretni akaró közeledés. Goldammer a típusok keresése helyett a „vallási formák” leírását tűzi a fenomenológia főadatává. A típusok merevek, a formák pedig „elasztikusabbak”. A forma ezen kívül nem maga az elvonatkoztatott lényeg, hanem a lényeg életes, testetöltött kifejeződése. A formák nem hullanak szét, mint a merev típusok, laza mozaikokká, hanem, organikus jelenségek lévén, organikus egységbe rendezhetők.

A fent ismertetett fenomenológiai műveken kívül szükséges megemlíteni a ma élő német vallástörténész nemzedék vezéralakjának, Friedrich Heiler marburgi professzornak egy tervezett több kötetes vallástörténeti mű első köteteként megjelent könyvét: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* — *Die Religionen der Menschheit* I. (Kiadja: Christel Matthias Schröder, Kohlhammer, Stuttgart 1961. XVI. 606 l.)* Heiler a régi antiteoretikus iskola híve. Nem akar „egyetlen vallást sem bekényszeríteni valamilyen teológiai vagy filozófiai rendszer Prokrusztes-ágyába”. A vallásokban a közöset keresi és ez: hit, reménység, szeretet, béke, öröm. Heiler műve kiforrottságával világos fölépítésével és magával ragadó stílusával legalkalmasabb arra, hogy az érdeklődőkkel megismerettesse a vallástudományokat.

2. Általános vallástörténet

Az utóbbi években megjelent összefoglaló vallástörténeti munkák azt mutatják, hogy egyre lehetetlenebb föladattá válik egy ember számára ez a munka. A forrás-anyag hihetetlen gazdagsága, a források nyelvének sokfélesége azt kívánja, hogy az újabban megjelenő, tudományos igényű összefoglaló műveket szakértők egybehangolt munkájával szerkesszék. Az újabb általános vallástörténet irodalom másik jellegzetes vonása, a keresztyén vallás bevonása a vallástörténeti vizsgálat körébe.

A közösségi munkával nyer a tudományos pontosság, de veszélye az, hogy a vallástörténet egyes fejezetei széthullanak egymástól független elemekre, elvesz az egységes szempont és összetartó erő. A keresztyén vallás bevonása az általános vallástörténet kutatásainak a körébe jó szolgálatot tesz a keresztyénség és a vallások „szembesítése” és az ezt követő találkozási, párbeszédes ügyének. Az ilyen eljárás kísértése a relativizálás és a szinkretizmus.

Időrendben újra G. Mensching: *Allgemeine Religionsgeschichte* (Quelle-Meyer, Heidelberg, 2. javított kiadás, 1949)* c. művét kell említeni. Teljességgel megfelel a szerző szándékának, hogy főiskolai hallgatókat bevezesse az általános vallástörténet tudományába. A fontosabb irodalom fölsorolása a fejezetek után igen alkalmassá teszi a könyvet tudományos használatra is.

A holland vallástörténész gárda és néhány világhírű szellem- és vallástörténész bevonásával készült a G. van der Leeuw szerkesztésében megjelent *De Godsdiensten der Wereld* című hatalmas, kétkötetes munka (H. Meulenhoff, Amsterdam I. 1955, II. 1956. 603, 561 l.)* A könyv célja a vallások leírása és nem értékelése. Az egyes tanulmányok önálló egységek. A keresztyénséget első fejezetként tárgyalja. Nagy tudományos igényű nyelv fellepő munka. Kár, hogy az egységes rendező elv hiányzik belőle.

Hasonlóan a legjobb nyugateurópai római katolikus vallástörténész-gárda fölvonultatásával készült Franz Könnignek, a neves osztrák vallástörténésznek a szerkesztésében a *Christus und die Religionen der Erde* c. háromkötetes, a legmagasabb tudományos igényeket is kielégítő mű (Herder, Wien—Freiburg 1951, 1961. I. XIII. 674; II. 784; III. 776 l.)* Az első kötet alapvető, elvi kérdésekkel, az ősi- és előtörténettel, a második a régi népekkel és kultúrákkal, a harmadik a ma élő világvallásokkal és a keresztyénséggel foglalkozik. A bevezetés elismeri ugyan, hogy minden vallást „a maga sajátosságában kell megragadni és tárgyalni”, mégis azzal a dogmatikai előítélettel tekint a vallásokra, hogy azoknak a „Jézus által tanított keresztyén vallással szemben” nincs többé létjogosultságuk. Tehát a vallásokat nem Krisztussal — amint a címben ígéri —, hanem a keresztyén vallással állítja szembe. Hogy van-e joga a keresztyén vallásnak vallásként dicsekednie önmagával a nemkeresztyén vallásokkal szemben, az a keresztyén teológia talaján művelt modern vallástudomány egyik fő problémája. Ezt a kérdést a következő fejezetben fogjuk részletesebben megvizsgálni.

H. von Glasenapp neves indológus tollából jelent meg a *Fischer Lexikon* sorozatának 1. kötete-ként a „*Die nicht-christliche Religionen*” c. munka (Frankfurt am Main, 1957. 338 l.)* Módszere tu-

datosan nem értékelő, hanem leíró. Az érett tudós biztonságával igazodik el az óriási anyagban. Nyom követi a ma élő világvallások legújabb fejlődését és a bibliográfiai jegyzéke is elvezet egészen a könyv megjelenése évének vallástörténeti irodalmához.

Ringgren—Ström: Die Religionen der Völker, Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte c. könyve a svéd vallástudomány méltó képviselője, amely német fordításával kilépett nyelvi korlátai közül (Kröner, Stuttgart 1959. VII. 538 l.)* A két svéd tudós is elutasítja „a vallások értékszerű megítélését, azok „magasabb” és „alacsonyabb” osztályokba sorolását”, mert ezt tudománytalan eljárásnak tartja.

H. J. Schoeps liberális zsidó tudós, erlangeni vallástörténész *Religion, Wesen und Geschichte* c. könyvében nagy tudományos felkészültséggel könnyen érthető, élvezetes stílusban ír népszerű vallástörténetet. Szerinte minden vallás igazságigényét respektálni kell, így a keresztyénségnek is azt az igényét, hogy „Jézus Krisztusban Istennek az egy kijelentése van jelen”. Könyvében a keresztyénekre nézve megszegyenítő készséggel egyengeti a „két nemzetség” igazi párbeszédének és őszinte találkozásának útját. A könyvet Bertelsmann kiadó szép kiadásban, számos sikerült képvel adta ki (Gütersloh, 1961. 398. l.)*

A Gerhard Günther szerkesztésében megjelent *Die grossen Religionen* c. műben hat német egyetem vallástörténész professzorai és tudományos munkatársai csillogtatják tudásuk színe-javát (Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1961. 172 l.)* Az újabb vallástörténeti irodalomban itt találjuk a legtömörebb és legtalálhatóbb jellemzéseket a ma élő világvallásokról. Külön érdeklődésre tarthat számot Jan Hermelinknek, a fiatalon elhunyt hamburgi vallástörténész és missziói tudós posthumus tanulmánya a vallás jövőjéről. Nagyon jó szolgálatot tesz az egyes fejezetek végén található, helyes érzékkel válogatott bibliográfia.

A közösségi munka előnyeit legjobban értékeli a Friedrich Heiler szerkesztésében megjelent *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* c. munka (Reclam, Stuttgart 1962². 1077 l.). Heiler tanítványaival és munkatársaival együtt írta meg a könyvet, így az egész művön át egységes szempont érvényesül. Ezt a megoldást természetesen nem mindenki alkalmazhatja, csak az, aki az emberség magaslatán álló tudós életének példamutatásával és aszkézisével olyan tanítványi és munkatársi gárdát nevelt, mint Friedrich Heiler. A szerző és munkatársai művüket a tudományos célokon túl a tolerancia ügyének szentelik.

A keresztyénség és a vallások

A modern protestáns teológiában három alapvető magatartás mutatkozik a keresztyénség és a vallások viszonyának kérdésében.

(1) A *dogmatikus* magatartás, amely szerint a keresztyénség az egyetlen „igaz” vallás, a többiek „hamis” vallások. Ez az ortodox protestáns vélemény a mai megfogalmazásban úgy módosul, hogy nem a keresztyén vallást, nem is a keresztyén hitet, hanem az *evangéliumot* (még ezt is megkülönböztetve a *kerygmától*) állítja szembe a vallásokkal, de nemcsak a nemkeresztyén, hanem a keresztyén vallással szemben is. Ennek a koncepciónak legkiemelkedőbb képviselője Barth Károly.

Ennek az eljárásnak az a célja, hogy a keresztyén hitet megóvja egy pusztá vallássá való degradálódástól, attól, hogy emberi produktumként kezeljük. Az evangélium minden vallásnak az ítélete, mert a vallásban az ember önzése nyilvánul meg, de az evangéliumban Isten önmagát megüresítő szeretete jön hozzánk. Ennek a koncepciónak lényeges mondanivalója van és van igazságmagva a keresztyén hit és a vallások viszonyának kérdésében. De mégsem tudja önmagában megoldani a problémát, mert — amint arra van der Leeuw rámutatott — az evangélium mindig (és csakis) vallási formában jelenik meg. A keresztyén hit „vallástalanításáról” beszélni a „már most” és a „még nem” eschatológiai feszültségének semmibe vétele és az eschaton anticiálása.

(2) A második alapvető magatartás a kérdés *historiai* megoldásából indul ki. Ennek Ernst Troeltsch volt a fő képviselője, aki szerint a keresztyénség ugyan nem abszolút, de a vallások történeti fejlődésének a felső fokán áll. Hendrik Kraemer, *Religion und christlicher Glaube* (Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht 1959, 453 l.)* c. könyvében rámutat, hogy Troeltsch nézetének éppen az a gyöngéje, amit maga az erősségének tart, ti. hogy szerinte a keresztyénséget perszonalizmusa teszi a legfejlettebb, a legmagasabbrendű vallássá. Ugyanílyan joggal állíthatja egy buddhista, hogy a kelet grandiózus „személytelen” vallásrendszeriben konvergál minden vallási fejlődés. G. van der Leeuw szerint a keresztyénségben is, sőt az Újszövetség kijelentéseiben is jelen van minden vallási jelenség „primitivitása”.

(3) A harmadik magatartás és a belőle következő koncepció azt a „praktikus” eljárást követi, hogy a keresztyénséget vagy az evangéliumot egyszerűen „szembesíti” a vallásokkal, és ebben a szembesítésben nem a közös, hanem a sajátos keresésén van a hangsúly. Kraemer ennek az irányzatnak legjelesebb képviselője; szerinte a vallások „összehasonlíthatatlanok”, éppen ezért nem lehet értékskálákat fölállítani belőlük. A keresztyénség fölényét nem lehet semmiféle teória által megalapozni vagy bebizonyítani, ez csak a keresztyén hit praktikus helytállásában válhat nyilvánvalóvá.

H. G. Fritsche nemrég megjelent dogmatikája első kötetében (*Lehrbuch der Dogmatik. Teil I. Prinzipienlehre. Grundlagen und Wesen des christlichen Glaubens. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1964, 336 l.*)* azt ajánlja, hogy a három koncepció szintézisével kell megoldani a keresztyénség és a vallások viszonyának a problémáját, olyan módon, hogy a „praktikus” eljárás regulatív, a „historiai” és a „dogmatikus” korrektív módon érvényesüljön.

A keresztyénség és a vallások viszonyát tárgyaló művek közül első helyen kell említenünk a Német Demokratikus Köztársaságban élő két neves újszövetséges és vallástörténész professzor műveit: Erich Fascher: *Sokrates und Christus. Beiträge zur Religionsgeschichte* (Koehler-Amelang, Leipzig 1959. 463 l.)* és Johannes Leipoldt: *Von den Mysterien zur Kirche*. (Koehler-Amelang, Leipzig 1961. 404 l.)* E művek mutatják, hogy az őskeresztyénség viszonya a korabeli hellenista vallási kultuszokhoz és a görög filozófiához (amelyik szintén sokszor vallási formában jelentkezik) még mindig lebilincselően aktuális téma, amely a mai egyháznak és a teológiának is sok tanulsággal szolgál.

Thomas Ohm, a neves német katolikus missziói

tudós és vallástörténész tiszteletre méltó bátorsággal és őszinteséggel juttatja szóhoz az ázsiai ember véleményét a nyugati keresztyénségről (nem tesz különbséget katolikus és protestáns keresztyénség között), hogy ezzel hozzájáruljon a keresztyénség helyes önvizsgálatához és megújulásához: *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (Kösel, München 1960, 241 l.).*

Walter Freytagnak, a nálunk is járt, felejtethetlen hamburgi misszió-tudósnek az összegyűjtött beszédei és tanulmányait megjelentették tanítványai posthumus műként a *Reden und Aufsätze* c. kétkötetes könyvben (Kaiser, München 1961. 293, 236.).* Szinte minden tanulmány mond valamit a keresztyénség és a vallások kérdéséhez, de különösen a II. k. első hat tanulmánya, amely a „Szemközt” címet viseli, tárgyalja igen mély fejtegetésekkel a problémát, mind a fiatal egyházak, mind az európai keresztyénség viszonylatában. Freytag tanulmányát az teszi érdekfeszítővé, hogy maga is hosszú időt töltött a régi missziói területeken és ugyanakkor egy nagy tudós és nagy ember kifinomodott látásával ragadja meg mindig a lényegét. Sohasem vész elméletekbe, hanem szigorúan tudományosan, de mindig gyakorlati valóságukban hatol a keresztyénség, a természeti vallások, az iszlám, a hinduizmus, buddhizmus szembesítéséből, ill. találkozásából eredő problémák mélyére.

Az Amerikában élő nagy német szisztematikus teológusnak, Paul Tillichnek a *Christianity and the Encounter of the World Religions* c. műve mutatja a keresztyén teológiai gondolkodás változását a vallások kérdésében. Tillich, aki Troeltsch alapjáról indult el, elérkezett H. Kraemer „praktikus” megoldásához. Természetesen ezt a tőle szokott eredeti módon végzi el (Columbia Press, New-York—London 1963, 97 l.).

Monográfiák

A vallástudományi irodalom bőséges termést hozott az egyes vallástörténeti problémákkal, jelenségekkel foglalkozó művekben is.

(a) Gert von Natzmer: *Die Geistigen Mächte unserer Jahrhundertens. Religionen und Heilslehren, Sekten und Ideologien* (Safari, Berlin 1958, 230 l.) c. könyve azokat a szellemi áramlatokat veszi szemügyre, amelyek a XX. sz. emberének arculatát formálják. Amíg a keresztyénség előtti ember a múltom orientálódott, a keresztyénség az eschatológiai váradalom révén a jövő felé irányította az emberiség figyelmét. Ez a jövő felé irányultság a keresztyénség utáni szekuláris ideológiákban is öröklődött.

J. W. Hauer: *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen* (Kohlhammer, Stuttgart 1961, 104 l.). A vallási türelem kérdésével foglalkozó szerző érdekesen elemzi az egyes kultúrkörnyezetekben fellépő vallások türelemre, ill. türelmetlenségre való hajlamát. Megállapítja, hogy Indiában a kasztrendszer ellenére is a toleranciának az előforduló típusai kimerítik a vallási türelem minden formájának a lehetőségét.

Paul Schebesta: *Ursprung der Religion. Ergebnisse der vorgeschichtlichen völkerkundlichen Forschungen* (Morus, Berlin 1961, 264 l.). A Wilhelm Schmidt által hatalmas eredményeket hozó kultúrtörténeti kutatás legújabb eredményeit foglalja össze ez a gyűjteményes munka, több neves etnológusnak a tollából. A téma rendkívül aktuális, mert a vallás eredetének tudományos meghatáro-

zásáért folyó kutatás még távolról sem jutott nyugvópontra.

(b) A természeti vallásokkal foglalkoznak a következő művek: E. Schlesier: *Die melanesischen Geheimkulte* (Musterschmidt, Göttingen 1958, 390 l.) c. könyvében a déli tengerek világának a titkos kultuszait elemzi és ezek alapján megállapítja, hogy az egész terület vallástörténeti szempontból egységet alkot. Mivel a titkos kultuszoknak (termékenységi kultuszok, szellem-kultuszok stb.) jelentős hatásuk van a szociális struktúrára, Schlesier könyve fontos hozzájárulás a vallásszociológiához is. — Janheinz Jahn: *Muntu* (Diderichs, Düsseldorf/Köln 1958, 263 l.) c. könyve a Szaharától délre eső Afrika vallástörténetével foglalkozik, de a neofrikai kultúra körvonalait is vázolja. Meglepi megállapítása, hogy az afrikai gondolkodás eddig minden szellemi hatást átalakította a maga képére és hasonlatosságára. Ennek következtében a keresztyénséget is teremtő módon építi be magába és szokatlan új formákban hozza elő.

(c) Indiának a nemzetközi politika előterébe kerülése természet szerint magával hozta a hinduizmus iránt tanúsított érdeklődés erősödését. Örvendetes, hogy az európai könyvpiacra nemcsak európai vallástörténészek művei jelennek meg a hinduizmusról, hanem hindu filozófusok önvallomásai is. Igen tanulságos és a hindu vallás és filozófia életet alakító és a modern kor követelményeihez alkalmazkodni tudó erejéről beszél Swami Nikhilananda: *Der Hinduismus. Seine Bedeutung für die Befreiung des Geistes* (Ullstein Buch 291. [é. n.] 191 l.) c. könyve. — Solange Lemaitres: *Der Hinduismus oder Sanatana Dharma* (Pattloch, Aschaffenburg 1958, 161 l.). A római katolikus szerző katolikus hívőknek akar tájékoztatást adni a hinduizmusról, amelyet Aurobindo modern hindu gondolkodó alapján ismertet. Könyvében számos parallelt nüz a keresztyénség és a hinduizmus között. A kérdéseket kissé leegyszerűsítve tárgyalja.

A leghitelesebb kézből kapjuk a hinduizmus lényegének, egész gondolatvilágának jellemzését Sarvapalli Radhakrishnan újonnan megjelent műveiből: *Weltanschauung der Hindu* (Holle, Baden-Baden 1961. 154 l.) és *Meine Suche nach Wahrheit* (Bertelsmann, Gütersloh 1961, 380 l.). Azoknak, akik Radhakrishnannak, India ma élő legnagyobb filozófusának és jelenlegi elnökének műveivel szeretnének foglalkozni, ajánljuk ezek Heinrich Vogel által írt bírálatát is „Die Mystik Radhakrishnans und das Evangelium von Jesus Christus” (*Evangelische Theologie* 21. 196.1 387—407 l.). — Radhakrishnan a hinduizmus nagy apologetája, ezért művei elsősorban nem tudományos célt szolgálnak. A hinduizmus legalaposabb tudományos elemzését az újabb monográfiák közül Jan Gonda: *Die Religionen Indiens* c. könyve nyújtja (*Die Religionen der Menschheit*. Kiadja Matthias Schröder. 11. kötet. Kohlhammer, Stuttgart 1960, 370 l.) A több kötetre tervezett műből eddig az első jelent meg, amely „A Veda és a régi hinduizmus” vizsgálatát végzi el.

(d) A buddhizmusról megjelent monográfiák közül három jelentősebb művet emelünk ki: Hermann Beckh: *Buddha und seine Lehre* (Freies Geistesleben, Stuttgart 1958, 239 l.). A buddhizmus elemzése és a keresztyénséggel párhuzamba állítása után leszögezi, hogy a két vallást „egy egész világ választja el egymástól”. Georg Grimm: *The Doctrine of the Buddha* (Akademie-Verl. Berlin 1958. 413 l.)* c. könyve a buddhizmusnak, mint

„az értelem és meditáció” vallásának alapos elemzése. Grimm az ismert buddhizmus-kutató művét eredeti szövegek vizsgálata alapján készítette. — Igen jelentős hozzájárulás a buddhizmus történetének a kutatásához Günther Schulemann: *Geschichte der Dalai Lamas* c. könyve, amely a tibeti buddhizmus első rendszeres összefoglalása. A könyv érdekessége, hogy Tibet történetét napjainkig vezeti (Harrassowitz, Leipzig 1958, 519).*

(e) Az iszlám-kutatók sem pihentek az elmúlt évtizedben. W. Sweetman mintaszerű monográfiában írja meg a mohamedán és a keresztyén teológia párhuzamos történetét és kapcsolatait, érintkezéseit a történelem folyamán: *Islam and Christian Theology. A Study of the interpretation of Theological Ideas in the two Religions*. Part I—II. (Lutterworth Press. London—Redhill 1947—1955).* — Kenneth Cragg: *The Call of the Minareth* c. könyvében az iszlám teológiai fejlődését vázolja a mohamedán világ különböző területein és behatóan foglalkozik azokkal a problémákkal, amelyeket az iszlám modernkori reformációja fölvet és amelyekkel a keresztyénségnek is szembe kell néznie. A könyvet a megértés és egy igazi találkozás utáni vágy szelleme tölti el (New York, Oxford University Press 1956, XV+376 l.).* — Aly Mazaheri: *So lebten die Muselmanen im Mittelalter* c. könyve eredeti források alapján lebilincselő módon ad betekintést a középkori iszlám vallási, politikai, szociális és művészi életébe (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1957, 359). — Hermann Stieglecker: *Die Glaubenslehre des Islam* c. könyvében a szunita hittan megbízható és részletes ismertetését találjuk és ennek alapján azokat az ellenvetéseket, amelyek egy hithű mozlim szokott mondani a keresztyén hit igazságaival szemben. A katolikus szerző főképpen a római katolicizmus és az iszlám viszonyát tárgyalja. Kár hogy nincs tekintettel az iszlám másik ágára, a szíitákra, akiknek Iránban, Irakban, Pakisztánban tekintélyes számuk van (Paderborn, München—Wien 1962, XXIV+434). Walter Braun: *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft* c. könyvében arról számol be, hogy az iszlám Kelet, amely sokáig stagnált, most Nyugat egyenrangú szellemi partnere lett (Franke, Bern—München 1960, 224). Tor Andrae: *Islamische Mystiker* c. könyvében arra a megállapításra jut, hogy a mohamedán misztika a szír egyházban található szerzetesi vallás hatásaként jött létre, és benne sok keresztyén elem van (*Urban Bücher* 46, Stuttgart 1960, 157 l.) J. Spencer Trimmingham: *A History of Islam in West Africa* (Oxford University Press, London 1962, 262 l.). A szerző, aki hosszú időn át Afrikában végezte tanulmányait, a Szahara térségében terjeszkedő és már Gineáig elért iszlám útját írja le. Megállapítása az, hogy az iszlám útját Nyugat-Afrikában a kolonializmus készítette elő. Ez hívta fel az addig törzsi vallásokban élő afrikaiak figyelmét a magasabb kultúrvallásokra. Az egyistenhit után keltett vágyukat az iszlám jobban ki tudta elégíteni, mint a keresztyénség, mert az jobban megfelelt az afrikai néger gondolkodásának és etikai beállítottságának.

Szótárak

Vallástörténészeknek nélkülözhetetlen a Franz König szerkesztésében, több mint száz vallástörténész bevonásával készült vallástudományi szótár, amely 960 hasábján a vallástudomány egész terü-

letét átfogó címszavaival, vallásstatistikai térképeivel az évtized egyik legjelentősebb vállalkozása: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*. (Herder, Freiburg 1956).* — Nagy nyeresége a teológiai tudományos életnek a *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3. teljesen átdolgozott kiadásának megjelenése Kurt Galling szerkesztésében, a legtöbb jelentős protestáns teológus bevonásával (I—VI. kötet, 1957—1962).* Szeretnénk fölhívni a figyelmet a következő címszavakra: I. k.: Härtel—Rosenkranz—Glaser: „Buddhizmus”; III. k.: Lorsche—Gensichen—Diehls „Hinduismus”; Schimmel—Kellerhals—Spuler: „Islam”; V. k.: G. Mensching: „Religion”; W. Holsten: „Religionsgeschichte”; N. Soe: „Religionsphilosophie”; W. Trillhaas: „Religionspsychologie”; F. Fürstenberg: „Religionssoziologie”.

Szövegkiadások

A James Pritchard szerkesztésében megjelent *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* nemcsak H. Gressmann (Altorientalische Texte) könyvét akarja pótolni, hanem az ókori kelet vallási szövegeinek is kiváló gyűjteménye is (Princeton University Press 1955, 544 l.).* — Paul Werner Scheele: *Opfer des Wortes* c. könyve 376 imádságot tartalmaz öt évezred vallástörténeti múltjából. A nemkeresztyén vallások imádságait öszövétségi címszavakkal látja el.

Archeológia

Jack Finegan: *The Archeology of World Religions* (Princeton University Press 1952, 599 l. + 260 kép),* Finegan könyvében nagy gazdagsággal tárul elénk a világvallások története a fennmaradt, vagy a föld alól feltárt művészi alkotásaiban. A parszizmus, a hinduizmus, jainizmus, buddhizmus, konfucianizmus, taoizmus, sintoizmus, iszlám archeológiája írásban és képben nagy meggazdagodása a vallástudományi irodalomnak. — J. Pritchard: *The Ancient Near East Relating to the Old Testament* c. műve 769 képével az ókori Közel-Kelet vallásai archeológiájának kincsestára Princeton University Press 1954, 351 l.).*

Ha végigtekintünk az újabb vallástörténeti irodalomon, még egy igen fontos szembetűnő vonással találkozunk. A régi hűvösen tárgyilagos, vagy ellenséges és lekicsinylő hangnemet felváltotta a nemkeresztyén vallások igazságmózzanatainak, értékeinek és híveinek megbecsülése. Szinte minden műben érezhető a felebarát utáni vágy, akivel együtt felelősek vagyunk egymásért, az emberiségért és az emberi kultúra múltjának és jelenének értékeiért. Ez az új hang alapja annak az eljövendő találkozásnak, amely együttes erővel szolgálja majd minden ember legnagyobb közös kincse, a béke megóvását. Viszont az a tény, hogy a vallástörténeti irodalomból hiányzanak a nagy művek az egyes vallásokban rejlő béke-gondolatról, az egyes vallások béke-törekvéseiről és közös béke-munkájáról, mutatja, hogy ezen a téren még csak az első lépéseket tettük meg, és figyelmeztet, hogy ezen a területen még nagy erők várnak felszabadításra a béke szolgálatára.

Dr. Kocsis Elemér

A *-gal megjelölt könyvek megtalálhatók és kikölcsönözhetőek a Debreceni Ref. Teol. Akadémia könyvtárából.

A Fazekas keze a világirodalomban

Pál apostol fazekas hasonlatának (Róma 9:18–23.) nyomait megtaláljuk az Ótestamentumban, Jeremiásnak és Ésaiásnak nagyjából egyértelmű tanításaiban. Erdemes lenne e szép, emberi sorsunk mély titkait hordozó hasonlatot megkeresni és nyomon követni a világirodalomban is.

Pálóczy Horváth Györgynek Dreiserről, az Amerikai Tragédia szerzőjéről írt tanulmányában olvashatjuk: „...Tulajdon életével illusztrálja és bizonyítja ezt a tételét: mily kevés része van az embernek abban, hogy mivé válik. Magával hozza képességeit és hajlamait, gyengéit, ösztönök hajtják; készenkapott vágyakat és álmokat hajszol, s közben az élet forgatója sodorja”. Híres négyfelvonásos szindarabja, *The Hand of the Potter* (A Fazekas keze) *Omár Khayyam* egy híres verssorából veszi címét: „Mi dolog, talán remegett volna a Fazekas keze?” Tudniillik a Nagy Fazekasé, aki kiformalja az embereket.

E két nyom arról tanúskodik, hogy az Isten nevét helyettesítő szó és örök végzésének a fazekas munkájával való érzékeltetése messzibbről jön, mélyebb a gyökere és több szála van az irodalomban, mint gondolnánk. Parányi, de világos tükre e két nyom annak, hogy a szépirodalom is Isten gondolatát, a Kijelentés örök beszédét fejezi ki magas csúcsain, vagy emberi életünk szakadékeinak mélyén, a legforróbb pillanataiban. Lehet, hogy csak negatív formában, lehet, hogy ateista szándékkal, vagy kétségek közt tusakodva írták, de a hívő ember mindekképp meghallja Isten üzenetét. Ahogy a 19. zsoltár tanít: „Nem olyan szó, sem olyan beszéd, amelynek hangja nem hallható és nincs semmi, ami elrejtőzhetnék hevétől.” Mert: „Isten van valamilyen: minden Gondolatnak alján”, ahogy Ady nagy versében olvassuk.

Természetes, hogy az örök végezés mély titka előtt a legnagyobb írók, a legnagyobb költők is tehetetlenül állnak meg és zúgolódva, vagy alázattal hajolnak meg. Az irodalom felől a Fazekas kezemunkája tragédiának látszik, melyre hit nélkül nincsen megnyugtató felelet. Dráma, regény, novella vagy éppen vers foglalja magában, a tragédia mindig kérdőjellel, az örök miért kérdőjével végződik. Az ember mindenképpen kérdő tekintettel áll meg az örök jelek mellett, melyek felülről való fényvel világítják meg az ember valóságos tragédiáját, az irodalmi formákon kívül és belül.

„A többi néma csend” — mondja a haldokló Hamlet, miután Horatióra bizza, hogy mindent elbeszéljen, „mi okozta” a tragédiát, miért a testvérgyilkosság és miért a haláldáridóba torkoló bosszúállás? De a végső okra Horatio sem tud felelni, s csak azt ígéri, hogy a ravalok mellett elmondja majd a történeteket, a még nem tudó világnak. „Majd hallotok vérbűn, erőszak, természetellen dolgok, nem is vélt gyilkolás, kivégzés, ravasz, de kényszerű ölés felől.” — És hiába fúvatja meg ifjú Fortinbras a harsonát, hiába hangzik fel függönyzáródás előtt a sortűz, az örök kérdőjel megmarad és tovább bolyong, mint az első felvonás Szelleme. Csak egy emberi felelet marad, Hamletnek ma is sokszor nyelvünkre botló mondása: „Több dolgok vannak földön és egen, Horatio, mintsem bölcselmetek álmodni képes.” Nem szükséges különös érzékenység ahhoz, hogy e hallgatásban, e „néma csendben” meghalljuk Isten feleletét, melyet az emberi ész a rádió titkához hasonlóan közvetít, s a Kijelentés világosságává lesz a Pál apostol szavaiban: „Akin akar, könyörül, akit pedig akar, megkeményít”, mert a Fazekasnak hatalma van az agyagon „hogy ugyanazon gyúradékból némely edényt tisztességre, némelyt pedig becstelenségre csí-

náljon”, akivel szemben nincs se mentség, se versengés.

Az Édenkerttől az eszkimók világáig keresteti Madách a megújuló tragédiák közt botladozó Adámmal, az örök emberrel, a tragédiák végső titkait. A végén ébredve, keserűen taszítja el magától a megfajthetetlen titkot; „Ne lássam többé ádáz sorsomat: a hasztalan kudarcot. Hadd fontolom meg: Dacoljak-e még Isten végzetével.” Feleletül a Föld szellemének biblikus szava cseng újra fülünkbe: „Szentelt pecsét az, feltartá az Úr Magának. A tudás almája sem törhette azt fel.” Itt is feldereng más szavakkal a Fazekas hasonlat. Lucifer a gúny ellenére is csak a tételődő, sorsán gondolkodó ember érzéseit fejezi ki: „Sárba gyúrt kis szikra, mímeli urát, de torzalak csak, képe nem; végzet, szabadság, egymást üldözi, s hiányzik az összhangzó értelem. Miért is kezdem emberrel nagyot, ki sárból, napsugárból összegyúrva, tudásra törpe, s vakságra nagy.” A homályban maradó titokra, a ködön át csillogó jövőre, a „bizonytalanság poklában órlódó embernek” az Alkotó ad — az 1. Kor. 13-nak a most még homályos látásunkra emlékeztető szavaihoz hasonló — feleletet: „Ne kérd tovább a titkot, mit jótékonyan takart el istenkéz, vágyó szemedtől.”

A sár és napsugár hasonlathoz önkéntelenül, simán társul irodalmunknak drága kincsét őrző könyv címe: Sárarany. A társadalmi okokon és egyéni tragédián túl és felül az örök ember tragédiáját is kifejezi *Móricz Zsigmond* regénye — miniatűr formában. A fászkamrába zárt Turi Dani belső gyötrődésének néhány híressé lett szavában van összefoglalva a könyv végén: „Minek éltem? — mondta — Hát ugyan minek lettem erre a világra! Mi az élet? Sár. És az ember benne? Arany a sárban. Ki hát a bűnös, ha ebből az aranyból semmi sem lett? Ki? Az Isten, aki nem csinált belőle semmit.”

Tudjuk, hogy *Móricz Zsigmond*nak nem ez az első és nem az utolsó szava, se az emberről, se az Istenről, sok minden mást is mondanak mindkettőtől a regényei. elbeszéléseinek szereplői. Hiszen csak néhány sorral előbb az izzásig feszülő érzések és gondolatok között a beteg gyermekre boruló és urától „könnyaláfutott arccal” búcsúzó asszonyra tekintő Turi Daniról ezeket a felejthetetlen sorokat olvassuk: „Megtudta, úgy értette, hogy az Isten akarata volt, hogy beteget adott a gyöngye asszonynak: erőt adott a várakozásra.” — De a tragédia végső fokon itt is megoldhatatlan titokba és kérdőjelekbe torkollik: Sár és arany a Fazekas kezében.

Az örök végezésnek, a Fazekas kezemunkájának titka a végső, mindent összefoglaló titok, melynek kifejezéséhez minden szó, minden hasonlat kevés. De mindent átfogó palástja alatt mélyen összefügg vele minden, ami valóságosan betölti testi-lelki életünket: bűn, kegyelem, örök élet, életünk értelme, amiről csak szól az Írás, s amit hitvallásainkban próbáltunk kifejezni. Így kapcsolódik, mint részletkérdés, az örök végezés titkához az eredendő bűn problémája. Mint szüntelenül ömlő példázat, erről az elveszített Kert kapujáig tekintő titokról beszél az egész emberi élet és ennek a Biblián kívüli egyik tükörképe: az irodalom. Nincs és nem is lehet szándékom sok példa mutatása, mert senki sincs, aki cseppenként kimeríthetné a tengert. Isten kezemunkájának végére mérhetetlen titkaitól morajlik az irodalom minden századokon át és ezer százzal átszövődik rajta az Evangélium. Néha a mű és az író élete együttesen, szinte egymással versengve fejezi ki a lélek mélyén zajló küzdelmek titkait. A sok közül álljon itten két ellentétes példa.

Kevesen ismerik a „lidérces messze fény”-ként el-

lobbanó Csáth Géza életét és munkáját. Aki nem fél közvetlen közletről a legfényesebb reflektor fényében meglátni az elhanyagolt gyermekek szívében burjánzó eredendő bűnt, olvassa el az Anyagyilkosság és a Kis Emma című elbeszéléseit. Fantáziának és valóság-nak vakító fénye mellett „ártatlanul” játszó gyermekek jutnak el a szexualitás és szaddizmus végső határáig. Azután olvassa el magának az írónak ópiumtól tébolyult életét, feleségének és önnön életének kioltásáig, és eljut a Római levél fájdalmas kiáltásáig: „Oh én nyomorult ember! Kicsoda szabadít meg engem e halálnak testéből?” Isten magának tartja fenn az ítéletet.

Emberi tekintetünk nyugodjon meg szintén a sok közül kiemelt ellenkező pólusú példán: Árva Bethlen Katának önéletírásán. Ki tudná elválasztani írásait, imáit attól, ami vele történt? Élete ismeretes. Elegendő, ha csak néhány sort idézek életének földi végéről, mikor annak e világbeli formáját bevégezte már a Fazekas keze: „Minden Világi vigasztalástól megfosztatott, sok nehéz kísérteteknek terhe alatt elbágyadott Lelkem! Emelkedjél fel a mindenre elégséges nagy Hatalmú és veled sokszor Böltességét irgalmasan közlő Mennyei Úrhoz. Ne nézzed csak e Földi és... reád tetetett nehéz változásokat, mert azok csak egy szempillantásig tartók; követi azokat nemsokára ama végzetlen öröm. Hogy is ne könyörülne terajtd, holott látja az ő Szent Fiának Vérével keresett Bíbor Kön-tösét, melybe öltöztetted.” — „Tudom én azt — írja —, hogy a bűnnek soldja a Halál és azt mindeneknek meg kell kóstolni”, de életének műveiben leírt tragédiája Pál apostol idézett szavainak diadalmas folytatásával végződik: „Isten kegyelmi ajándéka örök élet.” Élete, irodalmi munkássága csak egyetlen, különösen szép példa: magas irodalmi értéken, emberi tragédiákon át Isten szüntelenül mondja az Evangélium példázatát.

Külön fejezet illetné meg a kisebb fazekak, csöndes polcokon hallgató bögrék életét, kiket ugyanez a hatalmas Kéz formált tetszése szerint. Ők azok, akik csak csendben meghajolnak, halkan zokognak a tragédiák súlya alatt, kiknek sorsát nem figyelik lázas szemek színházak félhomályának mélyén. Magánosan repedeznek, vagy hasadnak, mint magányos fenyőfák a téli hidegben. Mégis, szenvedésük értéke, fájdalmuk nagysága a Nagy Fazekas titka szerint semmivel sem kisebb, mint a shakespearei tragédiák koronás hőseié. Akik róluk írnak, magukon hordják a rokonlelkek szerénységét, magánosságát, mert a kis életek tragédiáit csak meghajló léttel lehet meghallani, s csak az egyszerű szavak művészetével lehet kifejezni. *Csehov, Ivo Andric, Tömörkény, Móra, Petelei*, hogy csak néhányat említsünk, szláv és magyar titkokat örökítenek meg ezzel a művészettel, de a tragédiák kérdőjelei az örök ember kérdő arcát ábrázolják, s akinek van szeme a látásra, füle a hallásra, a hangtalan tragédiák mélyén meglátja az Evangélium útjelző sugarait, s a vergődő szívek zajában meghallja az Evangélium üzenetét úgy, ahogy a 19. zsolzár tanítását hallottuk.

Tetszett az Istennek, hogy ne csak az irodalom hor-dozza az Evangéliumot, hanem sokszor magát az Evan-géliumot öltöztette az irodalom ékes ruhájába, hogy általa közvetlen kijelentésévé szentelje azt.

Ha csak irodalmi szempontból nézi is valaki, lehet-e szebbet, velőnk oszlasáig hatoló tragédiát találni a Jób történeténél. Valósággal szemünk előtt formálja vég-zése szerint az Alkotó keze: Napsütésben kezd, gyöt-relmei mélyén, gyermekei holtteste mellett imádkozik, testét fekélyek, lelkét örök titkok égetik, lassan a tit-kot őrző kezek közé hajtja fejét és újra napsütésbe érkezik: új gyermekek, új család és hosszú élet nap-sütésébe. Így lehetne nyomon követni az egész Biblián át az irodalomnak kijelentéssé szentesült csodáit, mi-ként támadnak Isten keze nyomán és miként oldód-nak meg kegyelme szerint a földi tragédiák.

Irodalmi értékelés szempontjából ma is számontart-ják a Bibliát: Sylveszter János Újtestamentumának gyönyörű facsimile kiadása mellett megjelentek az ere-deti Károli fordítás szemelvényei, mint régi századok-nak ma is megbecsült irodalmi ékszerai.

Lehet, hogy sokan az Evangéliumtól nagyon messze-eső tájról indulnak el és írás közben örömök és fájd-almak örvénylő mélyein az Evangélium küszöbéhez érkeznek, ahonnan látni lehet már az égi fényt és hallani az Ige örök szavát: „Megtaláltak azok, akik engem nem keresnek; nyilvánvaló lettem azoknak, akik föllem nem kérdezősködtek” (Róma 10 : 20).

Tudom, hogy sokak előtt mindez már régen nyitott ajtót jelent, de az is bizonyos, hogy sok tekintetben elhanyagolt és járatlan út ez, mint egykor a gázai. Miért is ismerné fel az olvasó a tragédiák kérdőjelei-ben a szentelt hely küszöbét? Mi hát a biztos jel, ami nemcsak szó, nemcsak szubjektív vélemény? Nehéz rá felelni. Talán nem is lehet mást felelni rá, csak amit a nagy költő mond, mikor az égi fényben felismeri Beatricét: „Ráismerek a régi láng nyomán.”

Petelei István írt egy kis remekművet Balogh Eszti-ről; az özvegységében végső nyomorúságba került csiz-madia „tisza fehér lelkű” leányáról, aki a testét a nyomorúság tehetetlenségében paráznaságra adja a család kenyeréért. Mikor halála után az orvosok haza-küldik cifra holmiját, a síró tanító arcáról megértve a szörnyű tragédiát, azt mondja a vénember: „En min-dent jól tudok. Ő elment. Én értelek tanító, ha sírsz. Te tudós vagy. Tudsz te a mártirokról, kik a hitükért a gyilkos nyílveszők elé állottak. Eszti meghalt. Ekép-pen az ő jósága nevében miérettünk kiállott a halál eleébe és kidőlt. Azt mondjátok, hogy volt tisztább, bizóbb, áldottabb valaha a világon, mint a leányom: Eszti.” Az önfeláldozó és a minden bűnt fehérre mosó szeretet „ősi lángjának” melegét közvetítik felénk az egyszerű szavak. Az irodalomnak parányi tengeri kagy-lója ez az elbeszélés, melyen át, ha jól figyelünk, szün-telenül felénk hangzik az Evangélium: „Néki sok bűne bocsáttatott meg; mert igen szeretett.”

Némán álltak egykor Egyiptom földén a Memnon szoborkolosszusok és messze néztek a nagy sívatag felé. De mikor az első hajnalpír reájuk vetődött, „föld-döntűli, szívbemarkoló hangon” felsóhajtottak. Így so-rakoznak fel mint Hamlet „néma csöndjében” az iro-dalom félelmetesen szép perceiben az örök kérdőjelek. De az olvasónak, ha az életén át az örök Napnak csak egyetlen sugara vetődik rá, az irodalmi kolosszusok mélyeiből felzendül az Evangélium.

Benkő Barna

Színházi esték

VÉRNÁSZ

Ha birokra kél a zene a drámával, akkor áll elő az opera. Szebben hangzana, ha így fogalmaznók: a zene és a dráma frigyéből támadt az opera — csakhogy az előző, a keményebb megszövegezés az igazabb is. Vívódó műfaj ez, amióta csak megvan, mintha síkos talajon állna, meg-megcsúszik; többször is elparentálták már, feltámasztására különféleképp kísérleteztek. A polgári kultúra saját csúcsának tekintette, *Wagner* szembefordult vele és forradalmat csinált a maga módján, korunkban jóformán szakadatlan vita folyik arról, hogy életképes műfaj-e még a modern, fejlődő kultúrában. Vannak, akik a korábbi hagyományokhoz visszakanyarodva kísérlik meg az idő keérének megállítását az opera fejlődése érdekében, csakhogy megállva, visszatopogva sosem lehet előrejutni. Mások — *Bartóktól Brittenig, Milhaudtól Dzszerzinszkijig* — a korszerű zeneművészetet válfajaként teremtettek új operai irányzatokat is. Nekünk magyaroknak kevés az operai hagyományunk: a múlt században voltaképp az olasz opera hazai ágát képviselte *Erkel*. Századunkban kevés kísérlet tanúi lehettünk idehaza, mostanában azonban röviddel egymás után két friss hajtás támadt s egyik sem méltatlan. *Petrovics* Emil *Hubay* Miklós librettójára modern, tömör, megrázó operát írt *C'est la guerre* címmel; a színpadi sikert követte a televízió s közben számos nyugati nagyvárosban és képernyőn is elismerést aratott *Petrovics* nagyszerű munkája. A közelmúlt hazai történetében, de az egész világot megrázó időben, a második világháború szörnyű, embertelen időszakában játszódik ez az opera, erről vall meggyőzően, humanusan, megindító keménységgel *Petrovics* zenéje is.

Legújabb Szokolay Sándor, tehetséges ifjú komponistánk mutatkozott be opera-szerzőként; *Federico Garcia Lorca* perzselő hevű népi drámáját, a *Várnászt* költötte át. Műve nem annyira zenedráma, mint inkább drámai zene: pontosan és hűen alkalmazkodik ugyan a drámához, megtartja a jelenetezést is, átveszi majdnem teljes egészében a szöveget is *Illyés* Gyula gyönyörű fordításában, de a zene szinte a dráma fölé kerekedik, erős sodra van, drámai erő lüktet benne, népi ízek adják a zamatát.

Miről szól a *Várnász*? A felszínen egy elmaradt esküvőről, egy tragikus szerelem hirtelen fellobbanásáról, a vérbosszú köteleességéből özvegyen maradó asszonyok gyászáról. Lobogó, szenvedélyes, lázító téma ez, amely méhében hordja az elmaradottság, a gondolatzegénység, az előítéletek elleni vádat. *Garcia Lorca*, a franco-fasizmus áldozatául esett kitűnő költő a végletesen megfogalmazott drámai helyzetek mestere, a Spanyolországban uralkodó középkori állapotok szenvedélyes ostromozója. Hőseinek soha nincs szabad akaratuk, előítéletek és beidegzett szokások, vallásos mezbe rejtett embertelen köteleességek béklyóz-

zák őket és rendszerint önmaguk ellenére kell cselekedniök. Ők maguk hajtják végre a kegyetlen sorscsapásokat, amelyeknek áldozatai is; de *Garcia Lorca* fogalmazásában ez mégsem zárt kör, mégsem önmagába visszatérő ok-okozati folyamat. Sőt, ezzel az erős sűrítéssel *Garcia Lorca* éppen szétrobbantja a kört s a felelősséget, a bűnt azokra hárítja át, akik valóban okozzák, azokra, akik a spanyol nép határtalan elmaradottságát fenntartják. De művei erős nemzeti kötöttségük ellenére sem csak hazai érdekességük; általános emberi tragédiák azok, amelyeket *Lorca* mélyen a spanyol földbe gyökereztetve ábrázol. Művészete ékes bizonyossága egyébként annak is, hogy mindig az a műalkotás a leginkább nemzetközi, amely a leginkább nemzeti, s az a leginkább időtálló, amely konkrét korban időhöz kötött. *Garcia Lorca* realizmusa már-már a naturalizmus szomszédságában jár, a verizmus közeli rokona. A naturalizmustól azonban megóvja gondos és rendkívül tömör szerkesztése és szűkszavú, drámai fogalmazása, a művészileg általánosan jellemző mozzanatok hitelesen egyénített megragadása és koncentrálása. Népi őserő duzzad soraiban, árad jeleneteiből, expresszivitása kirobbanó. Gyakran folyamodik jelképes mozzanatokhoz (de ezek a részek nem mindig egy szintűek a reális szakaszokkal). Sorai dallamosak, erős ritmus ver bennük. Így a *Várnászban* is; épp ez a lüktető ütem, dobbanó keménység teszi a *Várnász* jelképes jelenetét — a természet és a halál beszélgetését — erőssé és gazdag tartalmúvá.

Szokolay Sándor zenéje magába gyűjtötte *Garcia Lorca* drámai művészetének jellemzőit, az expresszív drámai erőt, a lüktető ütemet, az ökölcsapás-erejű fogalmazást. Érdekes: véleményem szerint épp ez a *Lorca*-hűség emeli a drámai zenét a színpadi játék fölé; oly erővel zeng, hogy szinte már-már eltakarja a színpadot. S ez annál is inkább előfordulhat, hiszen operánk mostanában keresi az új, a korszerű operai előadástílust. Az adott esetben *Fülöp* Zoltán díszletei egyszerűségükkel, jelképességükkel sokat segítenek ebben az időszükségben; rendkívül érdekes, hogy a házak és épületek stilizált vonásaiba mindig visz valami romszerűt s ezzel nyilván az elavult életformára utal, arra, amely romként dől rá az emberekre, hogy elpusztítsa őket. A szín fölött alkalmazott és jelenetenként másképp döntött nádfonat önmagában és árnyékával is a börtön légkörére utal. Ugyanakkor *Márk* Tivadar jelmezei nem értékelhetők ilyen egyértelműen. Gyászos, tömör, súlyos fekete jelmezei túlzottan jelképiek azáltal, hogy a szereplők jellemi és társadalmi különbségeit elhomályosítják. Részben ennek is tulajdonítható, hogy csak a színmű ismeretében látható világosan a csábító *Leonardo* sajátos tragédiája, a szerelmesétől elszakadó kényszer-házasságának motívációja.

Mikó András rendezése a drámai mozzanatokat hangsúlyozta ugyan, mégis sokhelyütt a zene illusztrációjaként hatnak jelenetei. Különösen az

Anya és a Völegény bevezető párbeszédkor és a harmadik felvonás kezdő gyermekkorúsánál. Ugyancsak illusztratív jellegű az eredeti jelenet oratóriumszerűen előadott részlete. A színészek közül két nő szereplő emelkedik ki mind megjelenítő készségével, mind kiváló énekesi kvalitásaival. *Szirmay Márta* az Anya szerepében az aggodástól a bernardai keménységig és a tanulást kimondó bölcs fájdalomig az ábrázolás széles színképével szolgál. Kitűnő a *Menyasszony* szerepében *Házy Erzsébet*, bár alkatilag túlságosan kedvesbajos ahhoz, hogy a véres tragédiát kihívó szenvedély már külsőleg is érződjék rajta. A sok jó szereplő között fel-feltűnik még néhány, aki a régi, ágáló stílusban játszik és túlzott gesztusokkal kíséri énekét.

Az opera korszerű magarátalálása szempontjából talán nem érdektelen párhuzamot vonni a zeneművészet egy sajátos vonása és a modern művészetek egyik központi vonása között. A modern művészet, megeléglvén az események és összefüggések külszíni leírását — s mivel e téren már szinte nincs is mire vállalkoznia — az események és összefüggések belső vetületének megrajzolására indul, a jelenségeket lélektani lényegükben fogalmazza meg. Ennek érdekében a modern művészeteknek fel kellett bontaniuk az idő eddigi rendjét. Részben úgy is, hogy a jelenbeli események lélektani tükrében múltat és jövőt is ábrázol, részben pedig úgy, hogy a reális idő és a lélektani idő lényeges eltérését az ábrázolásba is átviszi. Magyarán szólva a modern művészet elidőzik a lélektani világ megfigyelésében és ez sokkal hosszabb időt vesz igénybe, mint amennyi alatt maga az esemény végbemegy. A zeneművészet már eleve túltette magát az időn. Többszólamúságában képes a jelenben a jelent és a múltat is egyszerre kifejezni és az ütemek beosztásával a kettő időkülönbségét tetszés szerint áthidalhatja. Minden bizonnyal az opera jövőképe fejlődésében szerepe lesz ennek a figyelmet érdemlő párhuzamnak is, s hogy ezen túlmenően egyre fokozottabb összhangot kell teremteni a drámai zene és a drámai előadás között, szinte koreográfikus módon, az egészen természetes.

AZ ÖRDÖG ÉS A JÓISTEN

A budapesti Thália színház a szocialista-avantgardista színházművészet kísérletező műhelyeként tűnt ki az utóbbi években. Szinte kivétel nélkül olyan darabokat vitt sikerre, amely erősen próbára teszi a néző figyelmét és gondolatvilágát, amelyek a szó megszokott értelmében nem szórakoztató művek. A színészgárda felnőtt ezekhez a nehéz feladatokhoz és az állítólagos színház-televízió párharc idején a Thália látogatottsága növekszik.

Korunk különféle polgári, drámai és filozófiai irányzatának megismerése ma már természetes feladata a szocialista színháznak. Jean-Paul Sartre korunk egyik legnagyobb és legérdekesebb gondolkodója, nemkülönben drámaírója is. Filozófiai művei, amelyekkel az egzisztencializmus gondolati irányzatát megalapította, vagy legalábbis rendszerezte, magyarul nem jelentek meg, de színművei és prózai írásai gondolatvilágának egyértelmű illusztrációjával szolgálnak. Az ördög és a jóisten című filozófiai színműve 1951-ben jelent meg és bizonyára kapcsolatban van Sartre nálunk kevésbé ismert problémavilágával. A valóban gon-

dolkodó emberek módján ugyanis Sartre többször választotta állásfoglalását, aszerint, hogy a világ eseményei hogyan hatottak rá. A történelem majd megítéli állásfoglalásának változásait.

Az ördög és a jóisten voltaképpen a Jó és a Rossz alapkérdéseivel foglalkozik és természetesen — egzisztencialista drámáról lévén szó — a szabad választás lehetetlenségének és értelmetlenségének, a választás közömbösségének filozófikus bizonyítékaival szolgál. Nem hallgathatom el azt a feltevésemet, hogy Sartre drámáiról munkájában olykor a quod erat demonstrandum módszere kísért. Persze, az nem vitatható, hogy Sartre a történelmi eseményeket kissé szabadon kezeli, hogy ezek jobbadán csak ürügyül szolgálnak arra, hogy modern lélektani motivációjú cselekményt szöjjön. A történet egy-egy fordulópontján azonban Sartre több-kevesebb önkénnyel választja ki a tovább vezető fonalat.

Götz von Berlichingen zsoldosvezér Worms falai alatt áll. A körülrárt város ostroma előtt megverte és megölte Konradot, mostohatestvérét. Ha a városra tör, húszezer lakosa pusztul majd el. Hármán is felkeresik Götzöt, hogy a várost megmentse. A Bankár üzleti és politikai érdekből akarja rábírní a zsoldosvezért terve megváltoztatására. Heinrich, a néphez húzó szegény pap az árulást is vállalja, csak hogy megmentse a börtönbe rekedt papokat a nép dühétől, s ezen az áron a népet Götz zsoldosaitól. Nasty, a pék-próféta ótestamentumi átkokkal és fenyegető szóval jön esedezni a nép életéért, s megszüntetni a zsoldosvezér előtt egy másik hadjárat lehetőségét, amelyet a néppel együtt az érsek ellen vívnának. Mellesleg Katharina. Götz kedvese is amellett van, hogy a hadjáratot abba kell hagyni, mert kitűnő metresszi helyzetét félti a győzelemtől. Götz tehát többszörös választút előtt áll s a tét: húszezer élet. Sartre hallatlanul érdekes filozófiai vitában, de egy meggyőző erő híján önkényes fordulattal (az egzisztencialista filozófiában ennek különben is helye van) Götzöt arra az elhatározásra vezeti, hogy szakít a rosszal és jó lesz, nem gyilkol, nem hadakozik többé, hanem megalapítja Kondrádtól örökölt birtokán a Napállamot, a teljes egyenlőség és boldogság világát. A többféle lehetőség közül Götz alighanem azért választja éppen ezt, hogy Sartre mondandójának bizonyítéka lehessen. A következőkben ugyanis az derül ki, hogy a jó Götz sokkal több kárt okoz, mint amennyit gonoszaként tehetett volna: végre is az általa felingerelt paraszmozgalomban huszonötezer vesznek el, s mellesleg ő maga is kis híján tönkremegy, két szeretőt emészt el. Nasty kiyételével mindenki balsorsra jut körülötte. Egyébként bizonyos erőszakoltság van ebben a végső fordulatban is. Igaz ugyan, hogy Götz idealista elképzelései a teljes egyenlőségről és boldogságról, Götz Napállamillúziói ingerelték fel a népet erre-arra, hogy felkeljenek a rend ellen, de ő maga nem áll a sereg élére, realpolitikusként — és egy kicsit békeparátként — megkísérli lebeszélni a tömeget az elsiertt és ezért kilátástalan csatáról. Igaz ugyan, hogy ezzel csak azt teszi meg kissé késve, amire már korábban biztatta őt Nasty, ám akkor mindhiába — mégis csak más elbírálás alá kell azonban essék húszezer ember halála, amelyet Götz közvetlenül okozott volna egy értelmetlen, embertelen, hódító háborúban, s megint más elbírálás alá huszonötezer, akik jobb cél érdekében keltek igazságos hadra és igazságtalan, embertelen, hódító erők kaszabolták le őket Götz intó szavát is megszegve. Nos: Sartre

számára az volt a bizonyítandó, hogy a jó és rossz közötti választás végeredményben közömbös, mert az ember képes jóra törve nagy rosszat cselekedni, s rossz szándék is teremthet jó gyümölcsöt. Ez a tétel egyébként igaz, főként akkor, ha közéllesztjük az olykor szócskát is: ugyanis nem szükségszerű (amint Sartre sejteti) a jószándék rossz vége, illetve a rosszszándék jórafordulása — csak éppen előfordul. S mivel nem szükségszerű, csak lehetséges (ha netán gyakori is), fokozott felelősséget ró az emberre, akinek minduntalan választania kell, méghozzá általában olyan körülmények között, amikor a jó és a rossz különbsége/nem ismerhető fel első pillantásra. Vagyis korántsem közömbös, hogy az ember az elébe tárt utak közül melyiket választja, a jót-e, vagy a rosszat, és sokkal inkább az ad e választásnak tragikus színezetet, hogy gyakran csak később derül ki az, valóban a jót választottuk-e. Sartre kérdésfelvetése szélsőségesebb és elvontabb, mint a valóság, felelete pedig inkább csak meggondolkoztató, mintsem iránymutató. Ez egyébként megfelel annak is, hogy maga az egzisztencialista filozófia is meggondolkoztató, mert igen sok hiteles részfigyelésre alapul, az élet számos való tényével számol, vagy legalábbis az élet sok való tényére mutat rá — de korántsem mondható az egzisztencializmus egyedül üdvözítő, vagy akár csak iránymutató filozófiai irányzatnak.

Sartre egyébként, úgy látszik, a befejező részletben maga is túltette magát saját gondolati rendszerén, mint ahogyan általában politikai és gyakorlati döntéseiben is így szokott cselekedni. Az a példamutató magatartás például, amellyel annak idején részt vett a fasiszmus elleni ellenállásban, egyáltalában nem egyezik egzisztencialista gondolatvilágának jónéhány vonásával és egyik-másik irodalmi művének tendenciájával sem. Az ördög és a jóisten befejezéseképpen Götz a nép élére áll, hadvezérül szegődik a néphez, hogy most már végre megvívja harcát. Ezt a befejezést általában pozitívan szokták értékelni — meg kell azonban őszintén vallanom, hogy véleményem szerint nem eléggé indokoltan. Sartre fogalmazása, szép szövegének zenéje kétségkívül pozitív hangulatba ringatja az olvasót, a rendezőt, a színészt és a nézőt egyaránt. De valóban így van ez, vajon nem inkább bizonyos fanyar gúny, bizonyos vállrándítás ihlette-e Sartre utolsó sorait?

Vegyük csak sorra a dolgot. Már a dráma előző részeinek olvastán is olykor egy-egy pillanatra belénk nyilall a gyanú: itt-ott értelmes, okos, szép béke-vallomásokat hallunk — nem megfelelő ajakról azonban. A legtisztább, legegységesebb alak itt Nasty — s azt hiszem, épp az ő alakja vezeti félre Sartre értelmezőit. Nasty valóban a nép érdekében szól, megfontolt forradalmár benyomását kelti. Nem így azonban Götz; ha szabad ezt mondanom: Götz Nasty nagy tévedése. Lehet, hogy Sartre éppen azt veti oda fanyarul a darab végére, hogy Nasty rosszul választott? Amikor ugyanis Götz fenkölt zászavait olvassuk vagy halljuk, különös mellékszövegekre figyelhetünk. Azt mondja: „Dögölj meg hát, testvér. Ide figyeljétek! Higgyétek el nekem, ha egy esély van a háború megnyerésére, én megnyerem. Tegyétek közhírré nyomban, hogy minden megfutamodó katonát felakasztunk” — a militarizmus, a fasiszmus szavai csengenek itt a fülünkbe. — „Akkor leszünk biztosak a győzelemben, ha embereitek jobban félnek tőlem, mint az ellenségtől” — ez a népellenes, vagy legalábbis a néptől elszakadt diktatúra

helyzete. — „Kezdetét vette az ember uralma. Szép kis kezdet! Na, Nasty, nem bánom: hóhér leszek és mézárós. Reszketni fognak tőlem, mert csak így szerethetem őket. Parancsolni fogok nekik, mert csak így lehetek a szolgájuk. Egyedül maradok ezzel az üres éggel a fejem felett, mert csak így lehetek mindnyájukkal.”

Őszintén szólva: Arturo Ui-ra emlékeztetnek ezek a szavak. S hadd hozzam fel érvként Sartre egy másik művét, az Egy vezér gyermekkorát. Sartre ebben a sokkal régebbi kisregényében egy fasisztoid vezér odavezető útjának lélektani feltérképezésére vállalkozott; úgy tűnik, izgatja az a kérdés, hogyan lesz valaki vezér, vagyis zsarnok diktátor. Götz döntésében is valami ilyesfajta vonás mutatkozik — s Götz épp ebben tér el Nastytól. Nasty is esendő ugyan, de Nasty becsületes, Nasty szinte az élő cáfolata Sartre egzisztencialista tételeinek. Nasty megmarad senkinek, egyszerű népi prófétának vagy ha tetszik forradalmárnak —, Götz ellenben egész útján, az utolsó fordulatkor is a magát mások fölé helyező úr szerepében tetszeleg. Akkor is, amikor mindent elveszít, amikor nincstelenné válik: van ilyen, hogy valaki a nélkülözést, az életveszélyt is vállalja azért, hogy fölül maradhasson.

Mindazáltal bizonyos tartózkodással mondtam ki ezeket a gondolatokat: be kell ismernem, nem ismerem eléggé Sartret ahhoz, hogy biztos véleményt mondhassak. S már ezért is tisztos, értékes a Thália színház tette, hogy bemutatta ezt az erősen vitatható drámát: hogyan vitatkozhatnánk felette, ha nem ismernők? Bárcsak a Thália színház következetesen tovább haladna azon az úton, hogy korunk különféle szellemi áramlataival megismertessen, hogy korszerű műveltségünk sokrétű fejlődéséhez hozzájáruljon.

ZOO, AVAGY AZ EMBERBARÁT GYLKOS

Merőben más természetű az ugyancsak francia Vercors színműve, amely a Vigszínházban került színre. A téma eredeti változata — a Tropikomédia című regény — 1955-ben jelent meg magyarul. Rendkívül érdekes könyv, a dráma is az: nem kisebb kérdéssel néz szembe, mint hogy mitől ember az ember?

Mondják, maga Vercors került szembe ezzel a problémával még a fasiszta időkben, aztán lassacskán formálta, izlelgette a témát, rövidebb lélegzetű írásban is feldolgozta, míg végre megszületett először a maróan gúnyos regény, majd a tömörebb, lényegretörőbb színpadi komédia. Egyébként ez is meglehetősen filozófikus jellegű munka, hozzá még temérdek antropológiai utalással is: elismeréssel legyen mondva, Vercors etekintetben sem hasal, konkrétumokat idéz, szereplői szinte tankönyveket mondanak fel és szakmailag sem lehet kifogást tenni szövegeik ellen, hacsak olyan esetben nem, amikor a tudomány időközben már továbbjutott. A történet egyébként ez: egy bírósági tárgyalás keretében megtudjuk, hogy Douglas Templemore újságíró korábban egy expedícióval járt a vadonban, s a kutatók, bár egészen mást kerestek, fellelték az ember fejlődéstörténetének élő missing link-jét, a hiányzó láncszemet, a Paranthropus Erectust, a már nem majmot, de még nem embert. Ez a világos elhatárolás akkor még nem volt világos előttük, sem más előtt — csak akkor lett igazán problémává a tropik meghatározása és ennek kapcsán az ember definiálása, ami-

kor az újságíró, épp e döntés kicsikarása érdekében megölt egy tropikolyköt, mellesleg mesterséges megtermékenyítés által épp a saját ivadékát. Erre a kiindulópontra mulatságos, helyenként frívól vitákat épít rá Vercors, egy-egy kis kiruccanás-ként olyasmit is megemlítve, hogy az efféle félállat-félember munkaerő milyen jól jön a kapitalista munkaerő-piacon, meg hogy az ember definiálása a faji problémára is kihat. A téma egyébként rendkívül élő, leginkább a fasiszmus és más fasisztoid törekvések miatt: érthető, ha nemcsak Vercors foglalkozott effélével. Már ilyesfajta motívumok észlelhetők *Huxley* furcsa szatírájában, a Szép új világ-ban is; éles fasisztaellenes tendenciával veti fel az ilyen problémákat a fasiszmus előestéjén Karel Čapek a *Harc a szalamandrákkal* című regényében. Vercors műve sok tekintetben rokon ezekkel, újsága azonban az, hogy ő a kérdést erre élezi ki: kicsoda az ember?

S rendkívül érdekes a válasza is, habár — főleg a Vigszínház előadásának patétikus záróakkordja miatt — kicsit szólamszerűnek tűnik. Azt mondja ugyanis Vercors: az ember mibenlétének kérdésére a döntő válasz nem az, hogy mi is az ember, hanem, hogy mitől lesz az ember emberré. Vagyis Vercors számára döntő az a törekvés, az az erkölcsi tartás, amely az emberséges embert veszi célba; nem is definíciót keres ő, hanem plakátot készít: emberek, legyetek emberek! — ez áll a plakáton.

Míg erre a végkövetkeztetésre eljut, számos, a polgári tudományban felbukkant hipotézist és verziót felsorakoztat, rendszerint gúnyos-tréfás módon, mulatságos szituációkkal elegyítve. Nem vitatható, hogy célzatossága helytálló: Vercors oda konkludál, hogy az embert a törekvése, a lázadása,

a bele-nem-nyugvása teszi igazán emberré. Ez a véleménye egybecseng azzal a biblikus felhívással is: igázzátok le a földet és hajtsátok uralmatok alá, egybecseng a mi *Madáchunk* véleményével is: A cél e küzdés maga — s nincs ellentétben a modern antropológiai tudomány nézetével sem, hogy az embert az állatvilágból különleges munkavégzése, maga a munka emeli ki. Az összhang a kettő között ott kereshető, hogy a munka az ember természetátalakító törekvésének a megvalósulása, az eszköz, amellyel törekvéseit véghezviszi. S visszafordítva: a munka célja is az, hogy az ember emberséges körülményeket teremtsen a világban.

A Zoo kétségkívül „csak” komédia, jóízű mulatság, amelyet még az előadás ezernyi sziporkázó ötlete — *Várkonyi* Zoltán rendezése — is fokoz. Vercors maga is arra törekedett, hogy könnyed és gúnyos hangvételű legyen a mondanivalója — alighanem azért, hogy a tanulság is mélyen vésődjék az emberekbe. Vercors, az ellenállás hőse, visszavonultan élő, egyszerű ember — afféle Nasty — síkraszáll az ember emberségéért s manapság ennél többet aligha tehet. Vercors nagy igazsága a Sartre-darabban szemben az, hogy ő közvetlenül arra hív fel: küzdjünk az emberségért, a szépért, a jóért, az igazságért.

Mert sosem a belenyugvás, sosem a közömböség, sosem a macchiavellizmus, sosem a kegyetlenség —, mindig csak az igazért, a szépért, a jóért, az örökké-maradandóért, az emberségért vívott emberséges küzdelem tesz bennünket valóban emberré.

Zay László

Eklézsia-etnográfia

A címet így is fogalmazhatnám: Teológus-etnografus. A két szó közé helyezett elválasztójel inkább összekötni akarja a két szót. Mert a kettőt nem szembeállítani, hanem egymással összekapcsolni szeretném. Mindkét cím azt akarja érzékeltetni, hogy milyen a valóságos és a kívánatos kapcsolat a néprajz, mint tudomány és az egyház, valamint a néprajzi gyűjtőmunka és a lelkipásztor között. Az alábbiakban három olyan részfeladatot kívánok teljesíteni, amelyeknek mindegyike a fenti cél szolgálatában áll.

1. Kákicsi Kiss Géza nyomában

Volt nekünk egy Kiss Gézánk a baranyai határmenti Ormányság kis falujában: Kákicson. E sorok írója egyszer találkozott vele és egyszerre nagyra nőtt szemében: 1938-ban a debreceni tudományegyetem aulájában részt vehettem dr. Kiss Géza kákicsi református lelkipásztor doktorrá avatásán. Szinte most is tisztán áll előttem palástos alakja, amint a doktori fogadalmat mondja. Azt hiszem, nem tévedek, ha azt mondom: mindmáig ő az egyetlen lelkipásztorunk, akit jelentős néprajzi munkásságáért a magyar nyelv doktorává avattak. Pedig akkor még csak az Ormányság című munkája „zavarta fel a magyar Bethesda tavának poshadó vizét”. Tizennyolc éve immár, hogy lehullott vállairól a lelkipásztori palást és kiesett kezéből a toll. A hatodik évtized derekán, 56 éves korában hunyt el 1947-ben. Halálakor még nem

tért magához háborús aléltóságából annyira egyháznak, hogy méltóképpen emlékezhetett volna róla az egyházi sajtó. Az „Élet és Jövő” néhány soros tudósítása¹ és a „Sárospataki Református Lapok”² adták hírül elköltözését. Azóta mintha nemcsak őt, hanem jelentős munkásságának az emlékét is eltemettük volna. Úgy érzem, hogy egyházunk ma is adósa Kiss Gézának. Ebből az adósságból szeretne ez az írás valamit letörleszteni.

Az „Élet és Jövő” megemlékezéséből idézek: „Egy pusztuló világ próféta-lelkű siratója volt... A legszebb magyar nyelv poharában hozott tiszta, élő vizet. Megírta a legjobb magyar néprajzi munkát, amit az Ormányság népéről írtak. Rábízták az ormánysági tájszótár elkészítését... Szegénységben, testi, lelki bajok között égett el a nyugtalan magyar tehetség. A maga számára legfeljebb »mocsoktalan nevet« szerzett, de olyan emléket állított az ormánysági népnek, aminek megalkotására csak az ő szenvedélyes szeretete, ösztönös kutató érzéke, lelkesedése és hite volt képes... Magyar próféta sorsa az övé: kicsinyeinek szegénység, népének gazdag és értékes örökség”.³

Nehéz körülmények között, eldugott kis faluban, könyvtáraktól, tudományos gyűjteményektől távol, petróleum lámpa fényénél éveken át tanulta a rokon finn nyelvet; szinte felemésztette magát a kákicsi parókiákról indult, a törökszentmiklósi gimnáziumon át a pápai teológiáig, onnan a budapesti segédlelkészségig, majd onnan is édesapja örökébe a kákicsi parókiára visszatért,

szép és nagy reményekre jogosító ifjú. Tíz évi kemény munka után megdöbben a akkori nemzet lelkiismeretét az „Ormányság” című munkájával.⁴ Aztán sem pihen babérjain, tovább dolgozik maradék erejét megfeszítve a Tájszótár elkészítésén. Posthumus munkája az Ormánysági Szótár 1952-ben jelenik meg az Akadémiai Kiadónál *Keresztes Kálmán* szerkesztésében: Ez a 608 oldalas kötet az ő kitartó, szorgalmas munkájának beérett gyümölcse. „Hálával emlékezünk Kiss Gézára — írja a szerkesztő,⁵ — aki a tájszótár megszerkesztésével igen nagy és értékes anyagot bocsátott a nyelvtudomány rendelkezésére.” Az Ormánysági Szótár értékes darabja, dísz a könyvtáraknak, tudományos gyűjtemények polcainak. Ez a vaskos kötet szinte páratlan a maga nemében, nyelvészek, tudósok számára egyaránt babért jelentett volna.

Az egyház, mely becsüli és értékeli a néprajzi munkát és benne Kiss Géza kimagasló érdemeit, szeretettel gondol a tudós lelkipásztor egykori családjára. Örülünk annak, hogy özvegye otthont kapott a mezőtúri parókián, ahol lelkipásztor vője és édes leánya szeretetét élvezzi. Örömmel látjuk leányát édesapja örökében a Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézetében s az édes-apa nevét tovább vivő fia is megbecsült dolgozója a tatabányai kórháznak.⁶ Nemcsak a néprajz iránt különösen fogékony és rajongó néhány lelkipásztor, hanem a néprajzon keresztül népünket múltjában, hibáival együtt szerető egyház minden tagja, a hivatalos egyház is hálát ad Istennek a Kiss Gézában nekünk és népünknek adott drága ajándékért. Jó úton járnak, népünknek szolgálnak, akik elindulnak és járnak a kákicsi Kiss Géza nyomában. Élete példája, munkája ösztönzés a mai lelkipásztorok számára is. Van lehetőség a népünkért való szolgálatra a szószéken túl is, kinek-kinek az órhelyén, az eldugott kicsi parókiákon is, éppen a néprajz művelése terén.

2. Néprajzi gyűjtőmunka Sárospatakon

Kiss Géza munkásságával egyidőben, azzal párhuzamosan, de attól teljesen függetlenül az ország távoli északkeleti csücskében a sárospataki főiskolán is megindult a néprajzi munka. Míg Kiss Géza egyedül vívta küzdelmeit, Patakon a kollektív munka szervezetten indult és folyt a leendő lelkipásztorok, a teológusok kis gyülekezetében: a faluszeminaristák közt. A munka elindítója az az egészséges vágy volt, amely az ifjakban élt: megismerni egészen közletről már a felkészülés idején azt a falut, ahova 95% bizonyossággal majd szolgálatra kerülnek.⁷ Ezt az egészséges igényt elégítette ki két ifjú professzor bátran kezdeményező és az ifjakat a cél felé segítő munkája. Dr. *Ujszászy Kálmán* és dr. *Szabó Zoltán* megteremtették azt a köpüt, amelybe húszéven át nagy lelkesedéssel hordták össze az ifjú Timóteusok a felvidéki egyházi élet, a magyar kegyesség szokásokban, hagyományokban gazdag életének édes nektárát.

Az immár 75 éves Magyar Néprajzi Társaság által vezetett és irányított néprajzi gyűjtőmunka — mely a tárgyi és szellemi néprajz anyagát a Néprajzi Múzeumban gyűjti össze —, a harmincas években erősen fellendült. Divattá vált a falukutatás és nemcsak szakemberek, hanem a dilettánsok egész hada lepte el a falvakat. Ebben a versenyfutásban végezte szerényen, de rendszeresen és módszeresen, kitartóan és szép eredménnyel

néprajzi gyűjtőmunkáját a faluszeminárium s míg az általa gyűjtött tárgyi néprajz az egyetlen egyházi múzeumunkat gazdagította, a szellemi néprajzi anyag alapjává lett az ugyancsak páratlan egyházi Adattárnak. Amit akkor ez a gyűjtőmunka eredményezett, azt ma már a legszorgosabb igyekezettel sem lehetne pótolni.

Bessenyei falujából Tiszabercelről jött az akkori tiszáninneni püspök *Farkas István*, aki szív színt is odaállott a kezdeményezés mögé. E sorok írója dolgozta ki az indulás első évében az általa kitűzött pályatételt: „Miért kell szeretni a magyar református papnak a magyar falu népet?”

Ennek az egyre erősödő, izmosodó néprajzi munkának a célja nem néprajzos szakemberek képzése, nevelése volt, hanem a lelkipásztorok felkészítése leendő szolgálatukra.

Nem vállalkozhatom az Adattár érdemi ismertetésére. De annyit be kell mutatnom belőle, hogy mit hozott össze a tervszerű munka az egyházkerület minden részéből a kiszállások útján szerzett egyházi vonatkozású néprajzi anyagból, amely páratlan értékűvé és pótolhatatlan kincsévé lett s az Adattár a húszéves gyűjtőmunka nyomán a szellemi néprajz gazdag tárházává.

Az Adattárban a szellemi néprajzi anyag — a későbbi népfőiskolai anyaggal együtt — hatezer szöveget tartalmazó népköltési gyűjteményt tesz ki. A begyűjtött népmesék, babonák, szokások, dallamok értéke azonos a népköltési gyűjteményével.⁸

Az egyházkerületi Adattár jelenlegi állapotáról röviden legalább ennyit kell elmondani:

1. *Könyvtára* 3454 kötetet tartalmaz, mely természetesen zömében néprajzi anyag, szakkönyv.

2. A *Kézirattár*, mely a volt faluszemináriumi tagok dolgozatait, munkáit tartalmazza, 391 művet őriz.

3. *Adalékgyűjteménye* 2110, ugyanennyi borítékban őrzött anyag, 22 740 oldalnyi feljegyzéssel. Összehasonlításul: A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Múzeuma által az utóbbi tizenkét évben meghirdetett I—XII. országos néprajzi gyűjtőpályázat során benyújtott összes anyag 100 000 oldalt tesz ki.)

4. *Fénykép gyűjtemény*. Döntő többségében egyházi épületek (templomok, parókiák), egyházi kegyeszek, klenódiumpok, úrasztali terítők, továbbá egyházi személyek, harangok, temetők, kopjafák fényképei, 11 455 felvétel. Főleg gyülekezetek adományai. A felvételek nagy részét *Sipos Zoltán* lelkipásztor, *Komjáthy Aladár* esperes készítette.

5. *Levelezőlap gyűjtemény* 26 444 db. főleg dr. *Makkai László* ajándékából és dr. *Petrikovics László* szerencsi nyug. főorvostól vásárolva.

6. *Apróbb nyomtatványok gyűjteménye* 13 957 darab.

7. *Filmgyűjtemény*. 4000 db. Egészében egyházi vonatkozású pozitívumok negatívjai. *Sipos Zoltán* lelkipászortól vásárolva.⁹

A Tiszáninneni egyházkerület történetét még nem írták meg. De ha egyszer valaki hozzákezd, annak számára nélkülözhetetlen segítség lesz a sárospataki adattári anyag. A fenti anyag úgy van elhelyezve, hogy kutatók számára is hozzáférhető, tehát nem múzeális anyagként kezelik. Használatuk is, főleg lelkipásztorok. A gyűjtemény egyházunk közös kincse. De elsőrenden mégis azok számára jelent nagyobb örömet és értéket, akik a gyűjtésben részt vettek, akiknek egyházi életét színezi, gazdagítja: a tiszáninneniek számára.

3. Az egyházi személyek szerepe és részvétele a néprajzi gyűjtőmunkában

Először egy néprajzos lelkipásztor ilyen irányú munkáját vázoltam fel a Kiss Géza bemutatásával, azután egy egyházi intézmény keretei közt folyó néprajzi gyűjtőmunkát, most pedig országos viszonylatban vizsgáljuk a lelkipásztorok, az egyházi személyek részvételét a néprajz művelésében. Történetileg, időben is mindig a jelenkorhoz közeledek. Kiss Géza munkája 1947-ben, halálával lezárult, a sárospataki Adattár gyűjtőmunkája tovább folyik napjainkban is, a lelkipásztorok nagyobb mérvű néprajzi munkája pedig éppen az utóbbi években mutat fellendülést. Növekvő érdeklődéssel s mint az alábbiakból kiteszik: nem kis sikerrel vesznek részt ebben a munkában.

A Magyar Néprajzi Társaság — mely nem egy lelkipásztort választott már rendes tagjai sorába kiváló néprajzi munkája elismeréseként — jubileumi gyűlésén Szegeden 3 hónappal ezelőtt mondotta a megyei tanácselnök megnyitó beszédében, hogy „az szereti jól a népet, aki a néprajzot szereti. A kettő szorosan összetartozik. A múlt és a jövő elválaszthatatlanok.” A néprajz iránti érdeklődésünket hazánk, népünk iránti felelősségünk és megbecsülő szeretetünk nyilvánvaló jeleként értékelik.

Rövid áttekintésem most csak azokra a munkákra korlátozódik, amelyeket az egyházi személyek a felszabadulás óta az országos Néprajzi Gyűjtőpályázat során beadtak, ezek közül is csak az értékesebbekre, amelyek pályadíjat nyertek. Ezen túl hány szerény, de szorgalmas lelkipásztor őriz fiókjában értékes néprajzi anyagot és hányan adtak be és nyertek pályadíjat megyei szinten, vidéki múzeumoknál!

A Néprajzi Múzeum Adattári Értesítője¹⁰ szerint az egyházi személyek közt jelentős és dicséretesen szép munkát végeztek lelkipásztoraink. Valamennyien hivatásuk teljesítése mellett, önkéntesen és szinte mellékesen végezték ezt a munkát. Családi bajok, gyermekek nevelése és más ezer gond között. Mégis a családok lelkipásztoroknak volt szíve és ideje minden más egyházi személyt megelőzve intenzív néprajzi munkát végezni. Átnéztem a Néprajzi Múzeum Gyűjtőpályázatának 12 évi eredményeit, onnan jegyeztem ki az egyházi személyek által végzett néprajzi munkák értékelésére vonatkozó adatokat. Az alábbiakban adom a vizsgálat eredményeit:

Az eddig meghirdetett tizenkét országos pályázatból tíz pályázaton vettek részt egyházi személyek. A résztvevő személyek száma összesen 23. Ezek közül református lelkészi képesítésű 17, (kik közül lelkészi pályán működik 15, világi pályán kettő), katolikus lelkész 2, evangélikus lelkész 2, református papné 1, református kántor 1. A 17 református lelkészi képesítésű személy közül Sárospatakon tanult 9, más kerületbeli 8. Talán itt kezd beérni a pataki faluszeminárium jó magvetése.

A 10 pályázaton, amelyeken egyházi személyek részt vettek, kiosztottak összesen 3 nagydíjat, ebből egyet egyházi képesítésű személy nyert (Barsi Ernő, Győr). A 31 I. díjból református egyházi személyek nyertek ötöt (Kocsisné Fóris Mária ref. lelkésznő Magyarregres, Nagy Lajos, Zsadány, Galuska Imre Kesznyéten, Pais Sándor Becsvölgye és Szücs István Vajdácson, két ízben), evangélikus lelkész egyet (Kirner Bertalan Gödöllő). Az 51 II. díjból reformátusok nyertek hetet (Nagy Lajos

Zsadány három ízben, dr. Kormos László Kunmadaras, Galuska Imre Kesznyéten három ízben, továbbá Kocsisné Fóris Mária Magyarregres és a lelkészi képesítésű tanár Nemcsik Pál Borsodnádásd, Kántor Mihály református kántor Cigánd és Takács Vincze plébános Szombathely). A kiosztott 55 harmadik díjból egyháziak nyertek nyolcat (Nagy Lajos Zsadány, dr. Kormos László Kunmadaras, Pais Sándor Becsvölgye, Molnár Gyula Konyár, Molnár Ambrus Sáp lelkipásztorok, Barsi Ernő és Nemcsik Pál tanárok, lelkészképzésük és Markó Imre plébános Pölöskefő).

Mint látható: a III. díjnál alacsonyabb díjazást nem részleteztem. Az utolsó két (a XI. és XII.) országos pályázat eredményeiből egyelőre csak az I—III. díjazottak neve ismeretes.

A tizenkét pályázaton kiosztott díjaknak mintegy 10%-át nyerték el egyházi személyek (23-an). Ez olyan kimagasló eredmény, amely mellett kár lenne szótlanul elmenni. A mezőny igen erős. Orvosok, tanárok, mérnökök, egyetemi hallgatók, tudományos kutatók teszik ki a pályázók zömét. A pályadíjak összege 2500 Ft—100 Ft közt váltakozik.

Az egyházi személyek által készített munkák jelentős része olyan, hogy régen nyomdafestékef érdemelt volna. Néhány munka (Molnár Ambrus, Molnár Gyula, Nagy Lajos, Szücs István munkái) jó úton vannak a nyomtatásban való megjelenés felé. A Néprajzi Múzeum Gyűjtőpályázatán elért eddigi eredmények alapján nemcsak terjedelemben, hanem minőségben is megközelíti a Kiss Géza eredményeit nem egy lelkipásztor munkája (Nagy Lajos Zsadány). Van olyan lelkipásztorunk, akinek nyelvtudásának munkája a szakemberek értékelése szerint is kimagasló, s ha nem falun élne és nem lenne túlságosan szerény, már országos nevet vívott volna ki magának. Egy kis segítséggel ő is hozzá nőhetne Kiss Géza nagyságához (Galuska Imre Kesznyéten).

A Néprajzi Társaság elnöke legutóbb elismerően nyilatkozott az egyházi személyek szép munkájáról és kifejezte azt a reményét, hogy továbbra is számíthatnak a lelkipásztorok ilyen irányú munkájára.

A néprajzi szakemberek szerint a szellemi néprajzi gyűjtőmunka most már elérkezett a 24. órához. Az a gazdasági, kulturális változás, amelyen népünk a felszabadulás óta átment és átmegy, a régi gazdálkodási viszonyok gyökeres megváltozása, a lakáskultúra, a ruházat, az építkezés területén tapasztalható nagymérvű átalakulás rohamosan tünteti el a régi életnek éppen a népszokásokban élő jellemző vonásait, ezért erősen aláhúzza hangsúlyozzák a néprajzi gyűjtőmunka fontosságát és sürgősségét. A kivesző népszokások zöme egyházi vonatkozású (lakodalomhoz, keresztelőhöz, temetéshez, az egyes ünnepkörökhöz kapcsolódnak). Szinte alig lehet olyan néprajzi gyűjtést folytatni, hogy ne ütköznék a gyűjtő egyházi szokásba. Ebben látom én a lelkipásztorok néprajzi gyűjtőmunkájának nagy fontosságát. Mindenki a maga helyén, külön nyelv tanulása nélkül hivatása teljesítése közben, az éppen neki tetsző tárgykörben dolgozza fel faluja, gyülekezete szellemi néprajzát. Nemcsak a néprajznak, mint tudománynak, hanem az egyháztörténetnek is használ és tartozik vele.

Milyen szép feladat lenne pl. a tiszáninneri lelkipásztorok számára, ha feltöltenék az Adattárat a kerületbeli néprajzi gyűjtőmunka további eredményeivel. Hozzánk illő feladat lenne a temető

néprajzának elkészítése (az érdekesebb sírfeliratok, a legszebb kopjafák, a fejfákon található népi faragások, díszítő elemek összegyűjtése, megörökítése rajzban, fényképben, továbbá a halottvirrasztó énekek, a virrasztás, a halottsirató énekek összegyűjtése).

A többi kerületbeli és a testvéregyházakban működő lelkipásztorok pedig akár a Zsinati irodában, akár valamelyik teológián vagy más egyházi intézményben létesítendő Adattár számára dolgozhatnak. Nem tartanám feleslegesnek, ha kiváló néprajzi gyűjtők a teológiákon néhány előadásban ismertetnék a holnap lelkipásztoraival e munka szépségét. Az anyagi támogatást is megérdemelné e munka, néprajzi természetű egyházi szokásoknak pályázat útján való összegyűjtése és díjazása által. (Évi egy perselyadomány pl. hosszú évekre fedezné a pályadíjakat!) Lehetővé kellene tenni a néprajzkutató lelkészek számára a Tudományos Gyűjteményekben való kutatás anyagi megoldását, ingyenességét (útiköltség, ellátás).

A néprajzkutató lelkipásztorok örülnek annak, hogy az egyházak hivatalosai jónéven veszik ez irányú munkájukat, még jobban örülnének persze, ha az erkölcsi támogatáson túl a legszükségesebb anyagi támogatás is biztosítva lenne számukra.

Szűcs István

JEGYZETEK:

1. 1947. máj. 10. — 2. 1947. jún. 16. — 3. 1947. máj. 10. — 4. Kiss Géza: Ormányság. 1937. Budapest. — 5. dr. Kiss Géza: Ormánysági szótár. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1952. Szerk. Keresztes Kálmán. Előszó. — 6. id. Komlóssy Ernő lelkész közlése. Drávafok. — 7. dr. Szabó Zoltán—dr. Ujszászy Kálmán: Sárospataki tőrekvések a falu szolgálatában. Sárospatak, 1931. — 8. dr. Ujszászy Kálmán: A sárospataki Főiskola faluszemináriuma. Sárospatak, 1947. — 9. dr. Ujszászy Kálmán gyűjt. igazgató adatközlése. 1964. — 10. A Néprajzi Múzeum Adattári Értesítője 1952. 1., 1953. 1—3., 1954. 1—4., 1956. 1—2., 1957—58. 1—4., 1959—61. 1—4., 1962—63. 1—4. számai.

J. KUCZYNSKI: Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus. 7/a és 7/b kötet: DARSTELLUNG DER LAGE DER ARBEITER IN WEST-DEUTSCHLAND SEIT 1945. 7/a kötet: VIII — 435 p., 7/b kötet: V + 299 p. Akademie-Verlag Berlin, 1964.

Mindazokat az egyházi embereket, akik a ma élő emberi nemzedék sorsát szívükön viselik, érdekelni fogja a tőkésországokban dolgozó munkásság élete és küzdelme gazdasági és politikai jogaiért. Ha el szeretnék kerülni, hogy véleményünk felületes benyomások alapján alakuljon ki, vagy hogy szándékos befolyásolás áldozatává legyünk, akkor el kell jutnunk a tényekig, mégpedig nem csupán elszigetelt adatokig, hanem a tények egymással összefüggő, egymásra ható és egymást magyarázó teljességéig. Az ilyen törekvéshez nyújt segítséget J. Kuczynski hatalmas vállalkozása. A szerző a Német Demokratikus Köztársaság egyik vezető közgazdásza, akit állama Nemzeti Díjjal tüntetett ki. Kuczynski nem kevesebb mint 38 nagyoktáv formátumú, testes kötetben dolgozza fel a tőkésországok munkásainak, munkásnőinek és munkásgyermekeinek helyzetét, e helyzet alakulását 1640-től máig. A sorozat első 21 kötetét a német munkásság történetének szánta. E 21 kötetből az első hét történeti feldolgozás. A következő tíz pedig a történeti feldolgozás alátámasztására szolgáló okmányokat és kisebb tanulmányokat tartalmazza. A 18. kötet a német munkásnő, a 19. és 20. kötet a német gyermekmunkás történetével foglalkozik, míg a 21. kötet az előbbi 20 kötet indexe. A sorozat második részéből a 22—26. kötet ugyanezt a témát Nagy-Britanniában, a 27—28. kötet az angol gyarmatbirodalomban, a 29—31. kötet az Egyesült Államokban, a 32—35. kötet Franciaországban vizsgálja. A 36. kötet összegezi az elméleti eredményeket, a 37. kötet pedig a bibliográfiát gyűjti össze. Eddig megjelent a sorozat 1., 2., 3., 7., 8., 9., 10., 11., 12., 13., 14., 15., 16. és 18. kötete. Megjelenés alatt van a 6., 22. és 28. kötet. Magukból ezekből a számokból is kitűnik, hogy a német szorgalom és alaposág érnyeit tükröző, nagy lélegzetű műről van szó.

Előttünk a 7. kötet fekszik ismertetésre, mégpedig két félkötetben, összesen több mint 700 oldal terjedelemben. A téma rendkívül érdekes: a nyugatnémet munkásság helyzetének alakulása 1945-től máig.

Kuczynski műve a nagy terjedelem ellenére is tömör. Az adatok hatalmas tömegét dolgozza fel, ez művének egyik legnagyobb értéke a kutatás számára. A nyugatnémet munkásság 1945 óta kialakuló helyzetében a következő három irányban állapít meg változást.

1. Annak ellenére, hogy a reálbérek emelkedtek és emelkednek, valamint a munkaidő csökkenő tendenciát mutat, a nyugatnémet munkásosztály egészségi állapota fokozatosan romlik, mégpedig nemcsak az üzemi balesetek és az idő előtti megrokkánások növekvő aránya miatt, hanem azonkívül és általában is. Bár egyre több munkás használja fel évi szabadságát utazásra, és ezek az utak egyre távolabbi célpontokhoz vezetnek, és bár „sok tekintetben a nyugatnémet munkás ma jobban él, mint a múlt folyamán bármikor, de gyorsabban él és kurtábban él... 100 év óta először fordul elő, hogy a dolgozók átlagos élettartama normális békeidőben is csökken. Míg 10 évvel ezelőtt egy 40 éves férfi átlagosan arra számíthatott, hogy 72 és egynegyed évig élhet, ma ez a kilátás a 40 éveseknél három hónappal, az 55—60 éveseknél kilenc hónappal rövidült meg” (669. p.). Ezekben a számokban az emberi szervezetnek a megváltozott munkafeltételek miatt bekövetkező környörtelen elhasználódása fejeződik ki.

2. A társadalmi élet militarizálódása tekintetében az uralmon levő nyugatnémet politikai rendszer sikereket könyvelhet el (654. lap).

3. Viszont egyre többen ismerik fel a militarizálódás és újrafaszálódás veszedelmét, és egyre többen szánják rá magukat ellenállásra, aktív védekezésre. Ennek illusztrálására Kuczynski adatai közül, amelyek első-sorban pl. a sztrájkok növekvő számára és sikerességére mutatnak rá, csak azt az egyet ragadjuk ki, hogy míg 1962-ben 50 000-en vettek részt a húsvéti békemenetekben, addig 1963-ban ez a szám 80 000-re emelkedett (669. lap).

Németországban olyan politikai párt van uralmon, amely a „keresztény” jelzőt nevében viseli. Ha valaha, akkor most itt lenne az ideje, hogy a hatalmon levők őszinte és tettekben megmutatózó szolidaritást vállaljanak a dolgozók millióival. A nyugatnémet keresztvén egyházak egészen különös felelősséget hordoznak ebben a vonatkozásban. Nemcsak a másik ember, az erőtlenebb testvér életének sikerülése forog kockán, holott ez maga is elég lenne, hiszen ez keresztényiségünk lényege, hanem az előbbivel együtt kockán forog az egyház üzenetének hitelreméltósága és az evangélium további útjának készítése. Eppen mert a legfontosabb érdekekről, egész küldetésünk lényegéről van szó, az egyházi munkásoknak legalább világosan kell látniuk a társadalmi valóságot. Csak így tudnak meg-alapozottan szót emelni egyházi állásfoglalásaikban a széles néptömegek életfeltételeinek jobbítása érdekében. Ilyen irányú tájékozódáshoz ad segítséget Kuczynski rendkívül tanulságos műve

Dr. Bucsay Mihály

BIBLIAI FÖLDEKEN — Gondolat Kiadó, 1964.

Egyetlen érdekfeszítő riport. Talán ezért nehéz lenni. Különösen nehéz volt nekem, mert a „bibliai földeket” tanulmányaim során oly sokszor képzeltem el és próbáltam bejárni. A történelem előtti időktől kezdve egészen az utolsó felvillanásig, a Bar Kochba lázadásig, amely után 135-től megszűnt a zsidó állam. Vajon mi van ma ott?

Erre a nagyon izgalmas kérdésre felel ez a könyv. Az író vérbeli riporter, pergővé és tömörre teszi a mondanivalóját. Azt is meg tudjuk bocsájtani, hogy helyenként szaggatottá, gyors iramúvá válik. A múlt-ról, a régészeti kutatásokról, egykori népének életéről, gondolkodásmódjáról sok mindent megírtak már. Am azokra a kérdésekre, amelyek a máról tudakozódtak, véget ért a válasz ott, hogy 1948-ban kikiáltották a független Izrael államot.

Szerzőnk a jelent, a mai zsidó nép életét, belső problémáit és álmait írja le. Tegyük hozzá, hogy rendkívül érdekfeszítő módon, és mindenképp az igazságra törekedve. Nyilvánvaló azonban, hogy ebben az országban lehetetlen nem beszélni a múlt-ról és léptenyomon nem érzékelni azt. Mégis mindenütt átüt és izgalmasan kitarulkozik a ma élete: újjáépülő városok, modern üzemek, daruerdővel övezett ősi kikötők, s a százféle népből kivált és újra egy néppé Kovácsoló zsidó emberek.

Az íróval együtt utazhatunk a Bécs—Róma—Tel Aviv rendszeres repülőjáraton a schwechati repülőtérről. Az író az Eichmann-per tudósítójaként indult el. A perről annak idejék sokat hallottunk, annál kevesebbet az új Izrael-ről. Milyen is az „ígéret földje”?

„Mi vár rám! Csoda vagy kiábrándulás?” Az író megmutatja a csodákat. Őt bevándorlási hullámban indult meg a zsidók áradata újra Palesztina felé, jöhetnek az „olék alijázása a gálatból” (bevándorlók visszatérése a száműzetésből) — ma is tart.

Ők vitték véghez az 1879-ben Herzl Tivadar által alapított cionista mozgalom prófétai tűzű elképzeléseit, az új Izrael megalapítását. Nekivágtak a „pionirok” a mocsaraknak, az elhanyagolt földeknek, a víztelen sivatagoknak. Moghókként hősiességgel, emberfeletti erővel dolgoztak az araboktól felvásárolt és kisajátított földeken. Közben utakat építettek, városok nőttek ki a romok közül, vagy az elhagyott sivatagos földön. Modern ipar és kereskedelem jött létre szinte semmiből. Még húsz éve sincs, s az egykori angol mandátum — jobban mondva a támaszpontok és az arab törzsek legelői — helyén, egy modern, kétmillió állampolgár jött létre. Az emberi lelkesedés és önfeláldozás hősi tetteiből — és nem éppen előnyösen, javarészt külföldi támogatásból, nyugatnémet „jóvátételből”, Amerikában élő zsidó pénzemberek adományaiból.

S itt mindjárt elérkezünk a teljes igazság másik tényezőjéhez is: a szinte kibírhatalan feszültségekhez. Az állam léte anyagilag labilis, hiszen külföldi tőke teremtette meg, s ma is annak a kezében van, az befolyásolja nagyon sok vonatkozásban. Ipara még csak kibontakozóban van, mezőgazdasági termékeit sokszor meg kell semmisíteni vagy előnytelenül exportálni, mert az idegen érdekek úgy kívánják... „Izrael nem legenda és nem csoda, hanem közép-keleti kapitalista ország...”

Nagyon érdekes módon ragadja meg a szerző a belső ellentmondásokat, amelyek közül talán a legsajátosabb a zsidó ortodoxia uralma, rituális bilincsei. Szombatoként — egy város, Haifa kivételével

— megáll az élet, egész Izraelben mindenkire kötelező a teljes nyugalom. Többség közt ez ellen láznak a neológok, a szabadelvű zsidók, egyben a többség is; ám mégis az ultramodern, hatalmas palotában székelő főrabbinátus akarata érvényesül, amely beleszól az állam életébe, és sok tekintetben kerékkötője a haladásnak, az ország fejlődésének.

Kik azok az olék, vatikok, szabrék? A bevándorló zsidó „kasztok”, akik sok gyanakvással szemlélik egymást. Izrael jelenlegi legnagyobb gondjai között szerepel a hetvenféle nyelvet beszélő, a világ minden tájáról beözönlött zsidók összefogása. Éles ellentétek dúlnak ugyanis az afrikai, ázsiai és európai eredetű zsidók között. Olyannyira, hogy az ma Izrael „négerkérdése”.

Ehhez hozzájárul még az arabokkal való gyűlölködés, a kölcsönösen egészségtelen külpolitika. Az izraeli — arab feszültség ma is igen erős, gyakran fegyveres összetűzésben robban ki. A békeszerződést a mai napig sem kötötték meg, az arab államok nem ismerik el Izraelt, kereskedelmi bojkottal próbálják gyengíteni. A határokat az egykor elkeseredetten harcoló csapatok status quo-ja alapján állapította meg az ENSZ. S a határ ma is drótsövényekkel és homokzsákokkal biztosított géppuskafészek között kanyarog végig, kettéosztva falvakat és városokat, így Jeruzsálemet is.

Amíg mindezt felfedezzük, megismerjük a csodás judeai és galileai tájakat, a Holt-tenger megdermedt világát. Bejárjuk a vén arab városok ezeregyéjszakai romantikájú sikátorait, s a tengerparton párában úszó, édes illatú narancsültetvényeket. Látjuk a „kibucok” falvait, ahol minden közös, és fegyelmetlen csapatokban művelik a földeket. Izraeli tanárok, tisztviselők, vegyész-mérnökök és munkások vallanak örömeikről és gondjaikról. Az arab diákok az éjszaka csendjében, egy diák-szobában mondják el a súlyos „arab-kérdés” szinte kibírhatalan helyzetét...

Érdekes leírást kapunk a számunkra ismerős ósrégi bibliai helyekről, amelyek ma a nagy izraeli idegenforgalom látványosságai; ugyanakkor a régészek kincsesbányái. Beérsheba, Caesarea, Jáfó, Názareth sok-ezeréves romjai között ultramodern lakónegyedek színes tömbjei nőttek ki, de sok helyütt még ott húzódnak a „maabarak”, a keserű múlt nyomorúságos barakkjai is.

Szinte szimbolikussá nőtt a küzdelem, amelyet az ország nagy részét kitevő sivataggal vív a nép. A „Negev-terv”, amely a sivatag termővé tételére irányul, minden erőfeszítés mellett is ma még csak a reménység tárgya — akár az egész ország. És mégis, Izrael ma él, küzd, tanul, és hallatlan vitalitással élni akar. Néha elég furcsán helyezkednek el a dolgok egymás mellett; az atomreaktor Dimonában, a sivatag szélén, egyre jelentősebb kutatóteleppé válik, és ugyanakkor az ultraortodox zsidók itt is mozdulatlanságba merevedve imádkoznak, szombaton minden leáll... Jeruzsálemben Dávid király sírjának a tetejéről távcsővel nézik a síratófalat, és lélekben zárándokolnak el az egykori jelképhez; az évi nagy ünnepen, amikor átengedik őket, kaftánban és bolyhos kalapban, vagy éppen a legfrissebb amerikai divat szerint öltözve gondolnak vissza évszázadok szenvedéseire...

Az író, aki 223 oldalra sűrítette utazásának és élményeinek leírását, kivételesen megdöbbentő élményeket, meghitt beszélgetéseket, pionír hőstetteket, az emberiség évezredébe vesző mozaikjait és a ma küzdelmeit, végül megkérdezi: vajon mi van ma ott?

„Az ígért földje? Nem, azt hiszem ma még csak a reménységeké. Tejjel, mézzel folyó kánaán? Nem, úgy érzem, még nem az, csak tervezetek, a formálódó élet földje, ahol a reménységek mellett a konfliktusok, a bizonytalanságok, ellentétek erői feszülnek.”

Az izléses, művészi kiállítású könyv a „Világjárók” népszerű sorozatában jelent meg; a szokásos színes borítólapon — találóan — Csontváry két nagyszerű festményét láthatjuk. Térkép, időrendi tábla segít beilleszkedni a páratalanul izgalmas írások légkörébe, nagyon sok művészi fényképfelvétel pedig a szemhez is közel hozza a mai „bibliai földeket”.

Simon János

RAOUL STEPHAN: HISTOIRE DU PROTESTANTISME FRANCAIS, A FRANCIA PROTESTANTIZMUS TÖRTÉNETE. „Les temps et les destins”. — Librairie Arthème Fayard. Paris. 1961. 396 old.

Tudomásunk szerint a francia protestantizmus történetének az legfrissebb s egyben a legmaibb, a legutóbbi ezek eseményeit is tárgyaló és értékelő foglalata. A négy és fél évszázad történetének anyagát ilyen terjedelemben nem lehet széles alapvetéssel előadni, hanem csakis sűrített formában. Raoul Stephan műve mégis nemcsak komoly, tudományos hitelességű történelmi tanulmány, hanem élvezetes és nagyon tanulságos olvasmány is; azzá teszi az írásművészet gyakorlott hozzáértésével felhasznált bőséges dokumentációs anyag.

A mű szerzője eddig főleg hugenotta tárgyú regényei, elbeszélései és költeményei révén lett ismertté a francia olvasóközönség előtt, de írt történelmi tárgyú és más, időszzerű kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat is. Ezek közül legnevezetesebb a „*Protestantisme et Littérature*” című tanulmánya, továbbá a „*L'Occident fait fausse route*” című munkája, amely második kiadásban „*L'Occident au carrefour*” címen jelent meg.

Történelmi vonalvezetésében a szerző igyekszik megőrizni tárgyilagosságát és pártatlanságát. Nem engedi, hogy költői képzelő ereje, vagy hugenotta érzelmei elhomályosítsák, vagy módosítsák vizsgálódásainak eredményeit. Nem a protestantizmus ügyének szószólója, hanem elsősorban szigorúan becsületes történész akar lenni, — mindazáltal evangéliumi hitének és meggyőződésének igyekszik hangot adni, de minden polemizálás és felekezeti elfogultság nélkül.

Előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Raoul Stephan nemcsak a franciaországi protestantizmus történetét tárgyalja, hanem vizsgálódása kiterjed általában a francia nyelvű területekre, így különösen a francia nyelvű Svájc protestantizmusának történetére.

A francia protestantizmus történetének eredetét vizsgálva, megemlíti azokat az előreformatori mozgalmakat, amelyek hatással voltak a Reformáció XVI. századbeli kifejlődésére. Itt a francia *Vald Péter* munkásságán kívül különösen kiemeli *Lefèvre d'Étaples* szerepét, akinek nevéhez fűződik az első teljes, a kor tudományos színvonalán álló francia bibliafordítás. Lefèvre d'Étaples I. Ferenc francia király gyermekeinek nevelője volt s a francia reformáció megindulásánál annyiban lehetett szerepe, hogy legszűkebb tanítványa köréhez tartozott *Farel Vilmos*, a későbbi svájci reformátor, aki viszont *Kálvinra* gyakorolt elhatározó befolyást a genfi reformáció megszervezésével kapcsolatban. Farel későbbi nyilatkozatai szerint is mindig mesterének tekintette Lefèvre d'Étaples-t.

A középkor evangéliumi mozgalmainak tárgyalásánál figyelemreméltó szerzőnek az a megállapítása, hogy ezek elterjedését nem csupán a középkori kegyesség eltévelyedéseivel lehet magyarázni, amelyeknek mintegy természetes korrekcióiként jelentkeztek az evangéliumi mozgalmak, hanem feltétlenül számításba kell venni azokat a gazdasági, társadalmi és politikai tényezőket is, amelyek jellegzetesen meghatározták e kor egész történetét. A XVI. század elején a kor emberének lelkében ott élt az ósztönös vágy, hogy az embe-

riség történetében új korszakot kell kezdeni, ehhez pedig új embert kell formálni. Erre a vágyakozásra szinte a legtermészetesebben feleltek a reformációs törekvések, amelyek nem csak az egyházban, hanem a kor gazdasági, társadalmi és politikai életében is jelentkeztek. Eppen ezért nem meglepő az a megállapítás, hogy a reformáció eszméi az első évtizedekben úgy terjedtek, mint a tűzvész lángjai és olyan hódító erővel kerítették hatalmukba a francia szellemi életet, hogy — *Coligny* feljegyzése szerint — a XVI. század közepe táján már 2150 templomban hirdették az Igét a reformáció szellemében Franciaország területén s az ország lakosságának mintegy 50%-a fogadta el a reformációt.

Kétségtelen, hogy a francia reformáció megindulásánál és elterjedésénél Kálvin Jánosnak volt a legszembetűnőbb hatása. Az ő munkásságának jelentősége messze túlterjedt a francia nyelvterület határán. A kálvini reformáció terjedésénél szerző még különösen két tényezőt lát fontosnak: egyik a presbiteri rendszerű egyházkormányzás gondolata, másik az egységre való törekvés.

A következőkben a könyv lapjain elvonulnak előttünk a francia protestantizmus küzdelmeinek eseményei a politikai vizálkodások és a nagy európai válásháborúk korában. A szomorú emlékü Szent Bertalan-éj után (1572) a francia forradalomig több mint két évszázadot jelent ez a küzdelmes és szenvedésekkel teljes korszak. Közben ugyan történtek kísérletek a békes együttélés kialakítására is (Nantes-i Ediktum, 1598), de e korszak nagyobb része mégis a legsúlyosabb megpróbáltatást jelentette a francia protestantizmus számára. A Nantes-i Ediktum visszavonása (1685) után a francia protestánsok tömege kivándorlása, a lelkipásztorok százainak elűzése jellemezte a közállapotokat. A hívek pusztába vonultak az üldözések elől s nyilvánosan csak 1729-ben mertek először országos zsinatot tartani. A próbatételeknek csak az 1787-ben kiadott türelmi rendelet vetett véget. A legkeményebb üldözések ideje alatt is a francia protestantizmus népe az ország lakosságának szellemi elitje maradt. Ezt bizonyítja az az egykorú feljegyzés is hogy a forradalom korában Franciaország 26 millió lakosából 25 millió volt az analfabéta, míg az üldözések után megmaradt mintegy 700 000 protestáns francia állampolgár közül alig volt olyan aki nem tudott írni-olvasni.

A XVIII. század végén és a XIX. század elején a racionalizmus szellemi hatása a francia protestantizmus életében is erősen megmutatkozott. Például hozza fel a szerző hogy a forradalom alatt Bordeaux-ban az úrvacsorai ezüst edényeket felajánlották a Köztársaság céljaira. Kálvin sem ismert volna rá Genf városára ebben a korszakban: 1817-ben például olyan szabályzatot fogadtak el Kálvin egykori gyülekezetében, amely szerint Genfben a lelkipásztornak tilos volt igehirdetésében foglalkozni Jézus Krisztus isteni természetével, az eredendő bűnnel, predestinációval, stb. — állítólag a gyülekezet lelki egységének megőrzése céljából.

A francia protestáns kegyesség aláhanyatlása után természetszerűleg jött a megújulás korszaka. Az Európa különböző országaiban jelentkező lelki ébredés hatása a francia protestáns egyházi életben is megmutatkozott. Ennek jele volt többek között olyan lelkipásztorok munkássága, mint pl. *Adolphe Monod* Párizsban, *Oberlin* Elzászban és *Alexandre Vinet* a francia Svájcban. Ebben a megújulási korszakban alakultak egymás után a francia protestantizmus különböző missziói és evangélizációs egyesületei, mozgalmi szervei. Csakhamar megindul a francia protestánsoknak számarányukhoz viszonyítva hatalmas szellemi és anyagi erő kifejtést végző külmisziói tevékenysége.

Az ébredési mozgalom mellékhatásaként jelentkeznek a XIX. század folyamán — különösen Párizsban — a különböző s nagyobb részben amerikai eredetű szektáns mozgalmak. Jellemző azonban, hogy a francia protestantizmus területén a szekták sohasem tudtak különösen átütő sikert aratni. Ezt a szerző elsősorban Kálvin nagy tekintélyének tulajdonítja.

Az 1870-71. évi francia-német háború szerencsétlen

kimenetele után mintegy 400 000 emigráns jött Elzászból Franciaországba s ezek között mintegy 100 000 protestáns. Az akkori francia kormány az elvesztett strasbourgi teológiai fakultás pótlására Párizsban létesített az egyetemmel kapcsolatban egy protestáns teológiai fakultást, amelynek szellemi vezetői *Auguste Sabatier* és *Eugène Ménégos* professzorok voltak. Mindketten az ún. liberális teológiai irányzatnak voltak képviselői. Velük szemben a montaubani protestáns teológiai fakultás köré csoportosultak az orthodox irányzat teológusai, akiknek vezetői voltak *Jean Monod* és *Émile Doumergue* (a nagy terjedelmű Kálvin-életrajz írója).

A XX. század elején a franciaországi egyházak életében sorsdöntő jelentőségű nap volt: 1905. december 5. Ekkor iktatták törvénybe az egyház és állam szétválasztását. A római katolikusok nem szívesen fogadták e törvényt, a protestánsok azonban örömmel vették, — ámbr az elkövetkező idők megmutatták, hogy az új helyzet a protestánsok számára is hozott komoly próbatételeket. A francia protestantizmus azonban a próbát fényesen kiállotta, amit a legújabb kor történetének eseményei is bizonyítanak.

A francia protestantizmus legújabbkori történetéből szerző legrészletesebben tárgyalja a második világháború és az azt követő esztendőik eseményeit. A francia protestánsoknak ez a korszak a hűség helytállás, a biznyságtétel és a testvéri segítségnyújtás ezernyi alkalmát hozta el. A hűség megzárás alatt nem csak a protestáns vallású hazafiak ezrei, hanem a lelképásztorok a teológiai professzorok és teológus diákok közül is igen sokan vállalták a küzdelmet az ellenállási harcok táboraiban és lettek vértanúkká, odaadván életüket áldozatul népükért a szabadságért és az egész emberiség jobb jövőjéért.

A francia protestáns ifjúsági mozgalmak közösen szervezték meg a segítő szervüket mindjárt a második világháború kezdetén: „*Commission intermouvements auprès des évacués*” (rövidítve: „*Cimade*”) néven. Ez a segítő szerv a háború alatt a francia menekültek és üldözöttek számára juttatott nagyon jelentős segítséget, — de nem szüntette be működését a háború befejezése után sem és ma már a „*Cimade*” neve fogalom a francia protestantizmus életében, mert e segítségnyújtásán sokfelé támogatták a különböző próbák súlya alatt szenvedőket.

A háborús szenvedések és próbatételek határozottan megtermékenyítették a francia protestáns kegyességet. Ez abban is megmutatkozott, hogy a háború után sokkal több ifjú ment a lelképásztori pályára, mint azelőtt. A francia protestantizmus életében mindig párhuzamos sikon jelentkezett a missziói tevékenység és a társadalmi mozgalmak iránti érdeklődés. A második világháború után mindkét vonalon erős fellendülés tapasztalható. Szerző részletes adatokkal szolgál a mai francia protestantizmus missziói és evangélikációs tevékenységéről, bibliaterjesztő munkájáról és sajtószolgálatáról.

Erősen megnövekedett a francia protestáns egyházak Szövetségének, a „*Fédération Protestante de France*” tevékenységének jelentősége, amelyet több mint 30 éven át *Marc Boegner* (1929—1961) vezetett. Utódja 1961. január 31-től a nagy tekintélyű párizsi lelképásztor: *Charles Westphal*, aki az ökumenikus mozgalomban is szerepet visz már hosszú évek óta.

A legújabb évek történetéből, különösen az 1959. évben tartott jubileumi ünnepségek jelentőségéről olvashatunk részletesebben. Ekkor emlékezett meg a francia protestantizmus Kálvin születésének 450-ik és az első (titokban tartott) párizsi református zsinat 400-ik évfordulójáról.

A mai francia protestantizmus szellemi életének jellemzésére négy irányzatot említ meg a szerző:

1. A *liberalizmus*, amely tulajdonképpen az *Auguste Sabatier* és *Eugène Ménégos* vezetésével még a XIX. században megindult teológiai irányzatnak folytatása. Ma a világhíres orvos-missionáriust: *Albert Schweitzer*-t tartják ez irányzat szellemi vezetőjének.

2. A *barthizmus*. Még a harmincas évek elején *Pierre Maury* fordításában jelentek meg francia nyelven *Barth Károly* első művei. A mai francia teológus nemzedék tagjai közül többen vallják magukat Barth

tanítványainak. Legnevezetesebbek: *Jean Bosc*, *Hébert Roux*, *Georges Casalis*, *Roger Mehl*...

3. A *neokálvinizmus*. Ennek az irányzatnak követői célul tűzték ki Kálvin János sok tekintetben ma is időszerű tanításainak feltárását, közkinccsá tételét. E cél megvalósításának megszervezésére egyesületet alakítottak „*Société Calviniste*” néven, melynek elnöke *Jean Cadier*, a Kálvin-tanulmányairól híres montpeliéri professzor s egyik legfőbb szellemi irányítója *Pierre Marcel* lelképásztor, aki a „*Revue Réformée*” folyóiratot is szerkeszti, mint a *Société Calviniste* organumát.

4. A *pietizmus*. Ez az irányzat az angol-szász hatásra megindult pietista mozgalmak utódjaként könyvelhető el. Főleg az aix-en-provence-i szabad protestáns teológiai fakultás és az ún. független református egyházak körében talál követőkre.

A mai francia protestáns ember magatartásának egyik legfőbb jellemző vonása szerző megállapítása szerint az *ökumenikus lelkület*. Ennek egyik jelét látja a „*Frères de Taizé*” mozgalom tevékenységében.

Örvendetes jelként állapítja meg azt is, hogy az utóbbi években, — ha néhol egyes vidékeken el is néptelenednek a templomok, — de sok helyen, különösen nagy városokban, a gyülekezetek élete megélenkül, a templomok megtelnek és egy-egy urvacsoaraosztáson a gyülekezetnek csaknem minden felnőtt tagja részt vesz.

Milyen törekvés jellemzi leginkább a mai francia protestáns kegyességet? — teszi fel a kérdést a szerző. A feleletet így fogalmazza meg: a mai francia protestáns ember igyekszik evangéliumi hitének abszolút uralmát biztosítani a maga mindennapi életében. A francia protestáns ember jól tudja, hogy nem lehet Istent vasárnap imádni és a hét többi napjain elfelejteni, mert a *keresztény hitet élni kell*, — még pedig nemcsak az egyházban, hanem a családban, a hivatás gyakorlatása közben, a munkahelyen, vagyis a mindennapi életben.

Szerző a protestantizmus és az irodalom viszonyának tárgyalására is külön fejezetet szentel, amelyben kifejti, hogy a protestantizmus külön stílust teremtett a francia irodalomban.

A könyv előszavában *Marc Boegner* elsősorban arra hívja fel a figyelmet, hogy ma a különböző keresztény felekezetek híveiben növekszik a vágy egymás megismerésére s sokan keresik őszintén annak lehetőségét, hogy áthidalják a meg nem értés, a gyűlölködés szakadékeit. Éppen ezért szükséges, hogy egyrészt maguk a protestánsok is megismerjék saját múltjuk tanításait, ugyanakkor a nem protestáns keresztények számára is nagyon hasznos lehet, hogy közelebbről megismerjék azoknak az életét, kegyességét, hitét és munkáit, akiket újabban szívesen neveznek „elszakadt testvérek”-nek. Ennek a — *Marc Boegner* által megfogalmazott — célkitűzésnek *Raoul Stephan* munkája kiválóan megfelel.

A könyvet a Kálvin reformátori alakját ábrázoló s a címlapot díszítő művészi metszet, valamint a francia protestantizmus elterjedését ügyesen szemléltető térkép és a szöveg közben több helyen is közölt, jól összeállított statisztikai adatok egészítik ki.

Dr. Nagy Sándor Béla

EGYHÁZI LEVÉLTÁROSOK EGYESÜLETE.
(ARCHIVA ECCLESIAE. Az Egyházi Levéltárosok Egyesületének beszámolója alapján. Anni 1958—1961, I—IV. Città del Vaticano)

Igen értékes tudományos levéltári fáradozás indult meg Rómában az *Egyházi Levéltárosok Egyesületének* megalakulásával. Illetékes felettes egyházi hatósága jóváhagyásával és felügyeletével, Vatikán székhellyel a célból létesült, hogy az egyház irányelveinek megfelelően hozzájáruljon minden egyházi levéltári érték megőrzéséhez, konzerválásához, restaurálásához és fenntartásának egységes biztosításához, elősegítse a levéltárosképzés szakmai fejlesztését és előmozdítsa tagjainak tudományos és technikai munkálkodását

minden vonatkozású levéltári szolgálatban. Az egyesület célkitűzését hatáson úgy kívánja előmozdítani, hogy teljes üléseinek és tanácsi értekezleteinek anyagát folyamatosan publikálja az e célra alapított, évente megjelenő folyóiratban, az *Archiva Ecclesiae*-ben. Az egyesületi tagokat bizonyos előnyökben részesíti, levéltári kongresszusokon részvételüket elősegíti, levéltári vonatkozású kezdeményezéseiket támogatja s a nemzetközi problémák megvitatásában és a kapcsolatok elmélyítésében tudományos segítséget nyújt.

Az egyesület tudományos munkálkodásának beszámolójából eddig négy évfolyam jelent meg 3 kötetben, de már látni lehet a kezdeményezés értékeit, s remény van arra, hogy e jelentős egyházi összefogás hasznos szkeciója lesz a nemzetközi levéltári és történész kapcsolatok elmélyítésének.

Az *Archiva Ecclesiae* 1958. évfolyama az egyesület megalakulásának körülményeivel foglalkozik és közli az egyesület szabályzatát, valamint az első római összejövetelen elhangzott beszédek, referátumok, hozzászólások anyagát.

Az *Egyházi Levéltárosok Egyesületének* létrehozása még 1956. február 4-i levéltár igazgatói megbeszélésen nyilvánult meg leghatározottabban. Giuseppe Monticone (Archivista Generale della S. C. di Propaganda), Tomasso Käppeli (Archivista della Curia Gen. dei Domenicani) és Giuseppe Teschitel (Archivista della Curia Gen. d. C. d. G., aki az első elnöke lett az egyesületnek) kedvezőnek ítélték az alkalmat az egyesület megalapítására. A tervet helyesléssel fogadta és aláírta a vatikáni levéltár igazgatója, Martino Giusti is (aki a jelenlegi ciklus elnöke), de tetszéssel fogadták sokan mások, a történettudományokkal foglalkozó jelentős személyiségek, köztük Prof. Giulio Battelli, a vatikáni archivista iskola igazgatója. Részt vett a tanácskozásokon, 1958-ban előadást is tartott Prof. Leopoldo Sandri, az olasz állami levéltárak főfelügyelője, az Olasz Levéltárosok Egyesületének elnöke. Firenzében 1956. szeptember 25–26-án tartott nemzetközi levéltári kongresszus szintén kedvezően fogadta az egyházi levéltárosok egyesülésének tervét.

Az első összejövetelt 1957. november 5–8. között Rómában tartották meg. A megnyitás napján XII. Pius pápa beszédében részletes történeti visszapillantás keretében értékelte az egyházi levéltárak munkálkodását és ajánlatosnak, idejében valónak tartotta az egyházi levéltárak központosításának, valamint az egyesület létrehozásának gondolatát.¹

A kongresszus négy ülészakán elhangzó tudományos referátumok közül csupán néhányra mutatnék rá, ezek betekintést nyújtanak azokba a problémákba, amik az olasz egyházi levéltárosokat foglalkoztatják s számunkra is hasznos témafelvetést adnak. Angelo Giuseppe Card. Roncalli — aki röviddel ezután XXIII. János pápa, néven bevonult az egyháztörténelem nagyjai közé — az egyház és a levéltárak összefüggésének kérdését adta elő. Martino Giusti, vatikáni levéltár igazgató az egyházi levéltárosok feladatáról és felelőségéről szolt mélyreható részletezéssel. Professzor Giulio Battelli archivista igazgató pedig az olasz egyházi levéltárak számbavételét végezte el, majd egy másik előadásában a levéltárak és a történeti kutatómunka kapcsolataira mutatott rá. Ambrogio Palestra (Archivista della Curia Arcivescovile di Milano) a rendezés és konzerválás problémáit taglalta.

Az egyházi levéltári munka eredményessé tételén fáradozott a milánói 1958. szeptember 8–12. között tartott második egyházi levéltári kongresszus. A plenáris ülés teljes anyagát az *Archiva Ecclesiae* 2. évfolyama publikálja. Az öt ülészakon szó esett az egyházmegyék és az egyházközségek levéltárainak az egyház rendjében való elhelyezkedéséről (Giovanni Battista Montini, Milano, ma VI. Pál pápa). Vincenzo Fenicchia (Archivista del Capitolo di Anagni) beszámolójában

foglalkozott az egyházi levéltárak rendjének alakulásával, az ügyiratok és elnevezéseik osztályozásával. Az olasz állami levéltárak kulturális tevékenységéről Leopoldo Sandri levéltári főfelügyelő referált. Paolo Sambin paduai egyetemi docens pedig az olasz egyháztörténeti publikációk terén felmerülő új kezdeményezésekre mutatott rá. Az állami és egyházi levéltárak a történettudomány fejlődésének elősegítése érdekében szükségessé vált jó kapcsolatok megteremtésén túl — melyet Leopoldo Sandri személyes részvétele is alátámasztott —, komoly előrehaladást jelentett az a tény, hogy a kongresszus egyik referátuma, melyet Gino Barbieri egyetemi professzor, az állami levéltárak legfelsőbb tanácsának tagja tartott, az egyházi levéltárak és a társadalomtudomány, valamint a gazdaságtörténetírás összefüggésének problematikájára is kitért.

Az *Archiva Ecclesiae* 3., 4. évfolyamának közös kötete az *Egyházi Levéltárosok Egyesülete* 1961. szeptember 25–29-én Nápolyban tartott harmadik konferenciájának anyagközlése előtt számol be, hogy az új pápa, XXIII. János 1960. február 29-én jóváhagyta az egyesület működését és alapszabályzatát, mely 11 pontban taglalja az olasz Egyházi Levéltárosok Egyesületének szabályait. Ehhez járul az 1960. december 5-i pápai rendelet az egyesület megerősítéséről.² A jóváhagyás után az egyesület Martino Giustit választotta meg elnökül, aki 1961. szeptember 25-én, a nápolyi gyűlés első napján tartotta meg székfoglaló beszédét, mely az olasz egyházi levéltárak kérdéseit a közelgő ökumenikus zsinatra tekintettel vetette fel.

E harmadik kongresszus igen fontosá lett az egyházi levéltárak feladatának és a történettudományos munka perspektivikus látásából eredő helyzetének felmérésében. Az előadók — főleg XVIII–XIX. századi forrásokra kitekintéssel — rámutattak arra, milyen hasznos anyagot nyújtanak e kútfők a társadalomtudomány, a politikai és az egyháztörténetírás számára. Ambrogio Palestra, Ottavio Cavalleri, Carlo C. Calzolari, Romeo De Maio, Tomasso Leccisotti, Francesco Russo, Paulo Collura előadásaikban mindnyájan e tárgykörben mozogtak és rámutattak az egyházi levéltárak forrásanyagának komoly értékére.

Az *Archiva Ecclesiae* III–IV. évfolyamának függelékében több kisebb tanulmányt olvashatunk. Többek közt Demetrio Mansilla a spanyol, Bernard Fisher a Westminsteri, Albert Lepoutre a Lille-i egyházmegyei, Robert Haas a német, Franz Loidl az osztrák egyházi levéltárak mai helyzetéről számolt be.

Az olasz Egyházi Levéltárosok Egyesületének fáradozása hozzájárul az egyházi és világi történettudományos kutatómunka fejlődéséhez.

Dr. Kormos László

¹ XII. Pius pápa beszédét közli németül *Der Archivar* 1958. Heft. 2. 107–111. Horváth Gyula a *Levéltári Híradó* 1958. 8. évf. 3–4. sz. 447–448. oldalon szintén beszámol róla: Az olasz egyházi levéltárosok első közös gyűlése cím alatt. XII. Pius történeti megemlékezése részletezi az egyházi levéltári felelősség fejlődését. A trienti zsinat rendelkezése után először V. Pius foglalkozott levéltári kérdéssel, majd V. Sixtus pápa egész Olaszországra vonatkozóan kiterjesztette az általános egyházi levéltár gondolatát (1585–1590). A pápai levéltár problémáját VIII. Kelemen, megvalósítását pedig V. Pál hozta létre 1592–1621 között a vatikáni könyvtár melletti szárnyban. XIII. Benedek (1724–1730) pápa a vatikáni levéltár mellett a különböző egyházi levéltárak gondozását és rendezését szorgalmazta. Az egyházi levéltárak központosításának tervét 1923. április 15-én közhírelt pápai államtitkári körlevél hangsúlyozta leghatározottabban az olasz püspökök előtt és a jelenlegi megvalósulásban dicséretes része van a *Mercati* testvéreknek.

² A Pontificia Commissione per gli Archivi Ecclesiastici d'Italia — utasítását publikálta az *Acta Apostolica Sedis* vol. LII (1960), pag. 1022–1025. Az *Archiva Ecclesiae*. Anni III–IV. 1960–1961. kötetében az Erezione in persona morale della Pontificia Commissione per gli archivi ecclesiastici d'Italia e approvazione del suo statuto és az Istruzioni olvasható 1–10. oldalakon.

Folytatjuk ebben a számunkban *Hromádka* profeszor nagyszabású tanulmányának a közlését is. „A párbeszéd küszöbén” február végén a Német Demokratikus Köztársaságban és — Niemöllerék kiadásában — a Német Szövetségi Köztársaságban is megjelenik; rövidesen angolul is olvasható lesz. *Hromádka* valóban az a hiteles ember, aki az evangéliumi keresztyén teológia oldaláról tiszta szívvel és tiszta szóval fogalmazhatja meg a keresztyének és a marxisták dialógusának alapvető kérdéseit egy olyan világban, ahol *együtt* kell megvédelmeznünk az emberi életet az atomhalál veszedelmével szemben és *együtt* kell felépítenünk egy emberhez méltó társadalmi rendszert: a szocializmust, minden visszahúzó és romboló önzéssel, vagy cinikus nihilizmussal szemben. Számunkra külön öröm, hogy *Hromádka*, a debreceni teológia tiszteletbeli doktora, a magyar keresztyénség hivatalos tanítója, anyanyelve után először a mi nyelvünkön mondja el a dialógus küszöbén fontos vallomását. Tęszí ezt olyan időben, amikor szovjetunióbeli, francia, olasz, német marxisták rendre kifejezésre juttatták már ennek a párbeszédnek az időszerőségét. Következő számunkban tervezzük a *Hromádka*-tanulmány befejező részének közlését; meggyőződésünk, hogy termékeny hatása lesz világszerre, a mi hazánkban is.

A keresztyénségen *belüli* eszmecsere is új fázishoz érkezett az elmúlt hetekben. *Bereczky* Albert közli Olvasónaplójában *Hans Küng* katolikus teológiai professzor kemény megállapításait arról, hogy mit vár a világ a vele párbeszédbe bocsátkozni kívánó, zsinatoló egyháztól. Egy másik cikkünk foglalkozik a római zsinat legutóbbi eseményeivel, harmadik — válságokkal terhes — ülészakának katolikus és protestáns visszhangjával, a következő negyedik ülészak esélyeivel. Olvasóink láthatják, hogy szinte alig van különbség a protestáns, és az egyházak megújulását óhajtó katolikus megfigyelők között: a keserű csalódás hangja jellemzi túlnyomó többségüket. Cikkünk nyomdába adása óta újabb visszhangok is érkeztek: így *Johann Christoph Hampe*, nyugatnémet evangélikus megfigyelő, akinek kommentárjait a római egyház is respektussal tartotta számon, most szokatlanul élesen fordul szembe azzal a pápai primátussal, amely oly önkényesen avatkozott be a zsinat menetébe és fordította visszájára a többség kifejezett akaratát a püspöki kollegialitás, a vallásszabadság, az ökumenizmus stb. kérdéseiben. „A beavatkozásoknak különösen a formája az, ami a legmélyebben elszomorította a legtöbb püspököt; valószínűleg hosszú időre hitelképtelenné teszi a közeledési kísérleteket az ortodox egyházakhoz, amelyeknek éppen a primátusnak ez a gyakorlata nem kell — gondoljunk csak a következményekre Athenagoras-szal kapcsolatban —, és a legnagyobb mértékben szükség nélkül fejbe kólintja az egész Ökumenét. Ezt a visszahatást a szegény Montini semmiféle indiai zarándokútja nem teheti jóvá, akit most elhagytak legjobb barátai” (*Bayerischer Rundfunk* 1964. nov. 29.).

A nyugatnémet, reformátusok élesszemű megfigyelője, dr. *Gottfried Maron* zsinati zárójelentése talán

még lehangolóbb: „Ha a római egyházban így lehet manipulálni a zsinati határozatokkal, akkor nemcsak a katolikus egyház hitelképességének kell megrendülnie, hanem megrendül a bizalom az egész keresztyénség iránt is egy olyan korszakban, amikor a világ már nem felekezeti kategóriákban nézi az egyházat. A zsinat és a pápa presztízse megcsorbult. Az önkényes fogások az utolsó órákban kiszámítva, egyben hátulról és teljességgel, 'unfair' módon történtek... Ez nem a XXIII. János kézírása. A második Vatikáni Zsinat abban a veszélyben forog, hogy az elsőnek a második kiadásává legyen” (*Reformierte Kirchenzeitung*, 1965. jan. 1.). Az USA egyik vezető protestáns folyóiratának (*The Christian Century*, 1964. dec. 16.) a zsinatról szóló cikke ezt a címet kapta: „A zsinat politikája zsákutcában”. Ezek a beszámolók is tartózkodnak attól, hogy a negyedik ülészak, általában a zsinat bezárása előtt végleges ítéletet mondjanak: minden azon fordul meg, hogy a pápa döntéseit továbbra is a zsinat kisebbsége, a kuriális bíborosok és integralista társaik szabják-e meg, vagy fel tud-e szabadulni az ő nyomásuk alól és enged az egyház minden irányú megújulására vágyó zsinati többségnek?

A római zsinatról szóló cikkünk röviden közli azt is, hogy az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága Enuguban megszavazta egy vegyes bizottság felállítását, amelyben hat katolikus és nyolc protestáns, ortodox, anglikán tag javaslatokat tanulmányozna és továbbítana Genfben és Rómába. Ez az elhatározás a világsajtót is elevenen foglalkoztatta; még olyan lehetetlen tájékoztatás is elhangzott, hogy ezután „dogmatikai kérdésekben a tagegyházak, nemzetközi, politikai és szociális kérdésekben viszont a Világtanács szervei folytatják a párbeszédet” a római egyházzal. Mondanunk sem kell, hogy az EVT tagegyházai annál kevésbé adnának ilyen felhatalmazást bármely kívülük álló szervnek, mert hiszen ezt az ő egyházalkotmányuk is, a Világtanács alapokmánya is kizárja. *Lukas Vischer*, a Világtanács vatikáni megfigyelője is óvta egy sajtókonferencián a közvéleményt, „nehogy túlbecsülje a határozat jelentőségét; a közös bizottságnak egyelőre kizárólag az a feladata, hogy megvizsgálja a Rómával való szélesebb körű párbeszéd lehetőségeit és ez nem jelenti azt, mintha a két fél között máris megegyezés állana fenn... A bizottság felállítása csak „intézményesíti” az eddigi kapcsolatokat az EVT és a Vatikán között” (*ÖPD*, 1965. jan. 28.). Egyébként bírnak *Bartha* Tibornak, Ökumenikus Tanácsunk elnökének ígéretét, hogy legközelebbi számunkban autentikus tájékoztatást ad olvasóinknak a Központi Bizottság üléséről.

Végül új évfolyamunk kezdetén munkatársainkat is, olvasóinkat is szeretettel kérjük, hogy tekintsék minél inkább magukénak az új esztendőben a Theológiai Szemlét, segítsék munkánkat észrevételeikkel, megjegyzéseikkel, bírálatáikkal is. Akkor tartalmasabb, tanulságosabb, jobb számokkal fogjuk tudni szolgálni nagy közös ügyünket: az evangélium igaz hirdetését hazánkban és „mind az egész földön”.

k. i.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. VIII. January—February, 1965, Nos. 1—2. A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

On the Task of Our 20th Jubilee Year. — D. Albert Bereczky: *My Reading Diary.* — D. Dr. J. L. Hromádka: *On the Threshold of Dialogue (II).* — Dr. Emerich Kádár: *After the Third Vatican Session.* — Francis Bajusz: *In Which Year Was Jesus Born?* — Dr. Elemér Kocsis: *Albert Schweitzer 90 Years Old.* — Joseph Pungur: *Paul Tillich's Preaching.* — Alexius Závory: *A Guest of Alexander Csikész at Kiscsány-Oschró (with a short note of Prof. Pákozdy).* — Alexander Szénási: *The First Hungarian Poetess Born 300 Years Ago.*

WORLD REVIEW

Dr. Elemér Kocsis: *Recent Literature on the Science of Religion.* — Barnaby Benkő: *The Potter's Hand in World Literature.*

HOME REVIEW

Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle: Theatrical Performances.* — Stephen Szűcs: *Church and Folklore.*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Ladislaus Koncsek: *In Biblical Lands* (John Simon). — G. C. Berkouwer: *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie* (Louis Hatvani). — Raoul Stephan: *Histoire du Protestantisme Français* (Dr. Alexander Béla Nagy). — J. Kuczinsky: *Darstellung der Lage der Arbeiter in West-Deutschland seit 1945* (Dr. Michael Bucsay). — *Archiva Ecclesiae* (Dr. Ladislaus Kormos).

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet — 1925 — Neue Folge Jg. 8. — Januar—Februar, 1965. No. 1—2. Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn.

INHALT

Über die Aufgaben unseres 20. Jubiläumsjahres. — Dr. Albert Bereczky: *Meine Lesenotizen, 1965.* — D. Dr. J. L. Hromádka: *An der Schwelle des Dialogs (II).* — Dr. Emerich Kádár: *Nach der dritten Session in Rom.* — Franz Bajusz: *In welchem Jahr ist Jesus geboren?* — Dr. Elemér Kocsis: *Albert Schweitzer 90 jährig.* — Josef Pungur: *Paul Tillichs Verkündigung.* — Alexius Závory: *Zu Gast bei Sándor Csikész in Kiscsány-Oschró (mit einer kurzen Bemerkung von Prof. Pákozdy).* — Alexander Szénási: *Die erste ungarische Dichterin ist vor 300 Jahren geboren.*

WELTRUNDSCHAU

Dr. Elemér Kocsis: *Aus der neueren religionswissenschaftlichen Literatur.* — Barnabas Benkő: *Die Hand des „Töpfers“ in der Weltliteratur.*

HEIMATRUNDSCHAU

Ladislaus Zay: *Kulturelle Kronik: Theaterabende.* — Stefan Szűcs: *Kirche und Ethnographie.*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Ladislaus Koncsek: *In dem biblischen Land* (Johannes Simon). — G. C. Berkouwer: *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie* (Ludwig Hatvani). — Raoul Stephan: *Histoire du Protestantisme Français* (Dr. Alexander Béla Nagy). — J. Kuczinsky: *Darstellung der Lage der Arbeiter in West-Deutschland seit 1945* (Dr. Michael Bucsay). — *Archiva Ecclesiae* (Dr. Ladislaus Kormos).

BEKERKUNGEN DES REDAKTEURS

Index: 26842

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

- DR. BARTHA TIBOR:
Ökumenikus szolgálatunk eredményei és feladatai (65)
- D. DR. J. L. HROMÁDKA:
A párbeszéd küszöbén (Befejező rész) (70)
- DR. OTTLYK ERNŐ:
Luther hetedik parancsolatról szóló tanításának mai indításai (78)
- BOROSS GEZA:
A gyakorlati teológiai tudományok szolgálata (84)
- VEÖREÖS IMRE:
Tájékozódásunk az élet „nyugati” értelmezéséről (98)
- DR. BEKESI ANDOR:
A vallásos és nem vallásos egzisztencializmus válságáról (105)
- VILÁGSZEMLE
- D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MARTON:
Külföldi modern bibliafordítások (107)
- KOVÁCH ATTILA:
A harmadik ülésszak nyugatnémetországi mérlege (111)
- IMRE ERNŐ:
A pneumatológia időszerű kérdései (114)
- SZÉNÁSI SÁNDOR:
Az 1964. évi bélyegtermés „teológiai szemléje” (116)
- HAZAI SZEMLE
- DR. KONCZ SÁNDOR:
Ökumenikus szellem — pásztori felelősség (117)
- ZAY LÁSZLÓ:
Húsz óra (118)
- MOLNÁR JÓZSEF:
Monográfia Tolnai Lajosról (121)
- KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE
- Dr. Donald Caskie: Az élet szolgálatában (Szabados László) (124)
- Hans Jürgen Schultz: Theologie für Nichttheologen (Dr. Kocsis Elemér) (115)
- Déry Tibor: G. A. ur X-ben (Horváth Barna) (126)
- Hans Jürgen Schultz: Frömmigkeit in einer weltlichen Welt (Dr. Kocsis Elemér) (127)
- De Bijbel in zijn Wereld (Czanik Péter) (127)
- T. H. Vriezen: Jahve en zijn stad (Czanik Péter) (97)
- Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs (k. i.) (128)
- A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI
Communio in sacris (k. i.)

THEOLOGIAI SZEMLE

1965. 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 (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.
65.1191/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Fv.: Bolgár I.

A szerkesztő megjegyzései

Az ökumenikus eszmecserében, sőt a gyakorlati egyházi életben is újabban római oldalról felbukkannak olyan jelenségek, amelyeket nem eléggé tájékozott atyafiak, lelkipásztorok is hajlandók messzemenően túlértékelni. Odáig is elmennek, hogy feltételezik: a római egyház máris engedett a *communio in sacris*, a szent dolgokban való közösség szigorú tilalmából. Pedig a káncnjog változatlan, kiközösítés terhe alatt tiltja a más hitűek istentiszteletén való kölesönös vagy egyoldalú részvételt, ha az együtt járhat a nemrómai hitvallás egyenjogúságának elismerésével, vagy az elismerés látszatával. Fontos személyes vagy társadalmi okból megjelenhet a katolikus ember másvallásúak esküvőjén, temetésén stb., ha megjelenése nem minősülhet a nemrómai szertartás elismerésének. Az *Ökumenizmusról* szóló séma csak megismétli ezt a tilalmat. Az *Egyházról* megszavazott, a napokban ugyancsak megjelent konstitúció pedig nyilvánvalóvá teszi a római dogmatikai pozíció rendületlenségét ebben a kérdésben is.

Tény, hogy a vatikáni zsinaton sokkal több ökumenikus érzületű püspök és teológus szavát lehetett hallani, semmint reméltük. Az a látogatás is, amelyet *Bea* bíboros, a római katolikus ökumenizmus úttörője — nyilván VI. Pál pápa engedélyével — Genfben, az Egyházak Világtanácsa székházában tett, az egyházközi légkör és a módszerek jelentős változására, XXIII. János szellemi hagyatékának folyamatosságára vall. Azóta a bíboros — korát meghazudtoló gyorsasággal — Konstantinápolyt is megjárta; Athenagoras pátriárkánál tett látogatása alkalmával munkatársaival együtt „egy ünnepélyes liturgián is résztvett” (ÖPD 1965. április 8.), de ebből a szűkszavú jelentésből nem állapítható meg, hogy túltette volna magát — a keleti orthodoxia irányában jóval árnyaltabb — kánoni gátlásokon. *Bea* bíboros valóban elmegy addig a határig, amelyet egyházában a tridenti határozatok kicévekeltek, a pápai csatlakozhatatlanság és a mariológiai

dogmák vasbeton falakkal körülvettek. A beszélgetés jelenleg ezek fölött a falak fölött folyik.

Az Egyházak Világtanácsa és a vatikáni egységtilkarság közös rendezésében a napokban két teológiai konferenciát is tartottak. Az egyiket Genfben, 25 résztvevővel, ennek tárgya a „keresztény felelősség a társadalomért” kérdéseinek tanulmányozása volt. Katolikus részről *Gremillion* New York-i szerzetes tartott előadást, „a felekezetek nagyobb együttműködését igényelte a szociális igazságosság és a fejlődés területén, szót emelt a marxizmussal való kapcsolatok felvétele mellett is” (EPD ápr. 7.). Résztvett a konferencián *Borovoj* orosz ortodox főlelkész is. — A második konferenciát a misszió elméleti és gyakorlati kérdéseiről tartották Lausanneban, erről lapzártáig nem érkezett jelentés. — Holland és svájci teológusok meghívására pedig Neuchatelben 21 ortodox, protestáns és római katolikus teológus tartott konferenciát az istentisztelet kérdéseiről. Azt tervezik, hogy jövőre megtartják az első felekezeti liturgikai világkonferenciát.

E kísérleteket, általában a Rómával folytatandó párbeszédet komoly ortodox és protestáns teológusok nem ítélik meg derűlátóan. *Hamilear Alivisatos* professzor, az ismert görög teológus szerint világosan meg kell látni, hogy kétféle ellentétéről van szó. A párbeszéd „viszonylag könnyen áthidalhatja az olyan ellentéteket, amelyeket a tájékozatlanság, az évszázados szakadás, földrajzi távolság, rövidlátó fanatizmus, a jóakarati hiánya, az előítéletek hoztak létre”. Amde sokkal nehezebb, „igen hosszú ideig tartó” megvizsgálást igényelnek azok az ellentétek, amelyek a tan kérdéseiben állanak fenn, mert ezekben nem lehet szó hajlékony magatartásról. „Az igazságról van szó és az igazság felett nem vitatkozhatunk” — mondja az orthodoxia teológiai álláspontjának ez a tekintélyes képviselője. De maga *Visser 't Hooft* főtitkár is, az ökumenikus helyzet mérlegéről legutóbb Frankfurtban tartott elő-

Ökumenikus szolgálatunk eredményei és feladatai

Elnöki beszámoló a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 1965. március 16-án tartott közgyűlésén

Hazánk népe rövidesen az ország felszabadulásának 20. évfordulóját ünnepli. A magyar protestantizmus egyházai Isten iránti mélységes hálaadással vesznek részt a 20 éves évforduló megünneplésében. Hálaadásunk oka kettős. Egyfelől hálát adunk Istennek azért, hogy népünket a második világháború tüzeiből kimentette. Másrészt, a nemzethaláltól való megmenekedés egyben történelmünk olyan új fejezetét nyitotta meg, amely a korábbi évszázadok megpróbáltatásai után hazánk felemelkedéséről adhat számot. Szívükből együtt örvendezünk társadalmunkkal, hazánk minden fiával és leányával a nagy veszedelemből való szabadulás és a felemelkedés ténye felett. Hálát adunk a történelmet vezérlő Istennek azokért a forradalmi erőkért, amelyek az elnyomott népek és azok között a mi népünk szabadulását előkészítették és megvalósuláshoz segítették. Örömmel másíks oka az a tény, hogy Isten kegyelméből egyházaink a történelmi sorsforduló idején Isten ígéreiből és Szentlelke által segítséget véve igazodtak el és találták meg helyüket a nép igaz ügye mellett. Ökumenikus Tanácsunk tagegyházai a 20 éves évforduló határátkövénél együtt adnak hálát Istennek az eligazító bibliai tanításért és azért az örömről, amely mindnyájunk tiszta öröme: népünk javát szolgálhattuk és szolgálhatjuk, mert az egyház Ura, az egyház hivatásának mélyebb ismeretére juttatott el bennünket.

Hazánk felszabadulásának az ünnepén örvendéssel mondhatjuk el, hogy az a történelmi átalakulás, amely hazánkat új élettel ajándékozta meg, világtörténelmi jelentőségű és az egész földkerekségre kiható folyamat. Éppen, mert a társadalmi igazságosságért és az ember felszabadulásáért folytatott küzdelem világméretű harc —, nemcsak a mi egyházaink, hanem a földkerekségen bárhol élő keresztyén egyházak számára is döntést igénylő ügy az emberiség minden sorskérdése. Tudatában vagyunk annak, hogy ez az időszak nemcsak a mi egyházaink, hanem az egész világkereszténység számára az eligazodás időszakát hozta el. A hagyományos keretek között élő intézményes egyházak számára eljött az az idő, amikor az isteni kijelentéshez visszafordulva, újból át kell gondolják hivatásukat. A kijelentés új megismerésének, a Biblia új felfedezésének időszakát éljük. Ez az időszak az egyházakon belül küzdelmes, viták, kísértésekkel megterhelt időszak. A lakott föld, az oikumené egyházainak a körében való forgolódásunk tartalmát, célját abban láttuk és ma is abban látjuk, hogy a világ egyházaival való kapcsolatok fenntartása útján segítséget vegyünk és segítséget adjunk az eligazodás elnyeréséhez. Hisszük és valljuk, hogy azt az eligazító ígét, amelylyel Isten egyházainkat megajándékozta, tovább kell adjuk és ilyen módon egyházaink bizonyág-

tételükkel segítséget kell nyújtsanak az eligazodás folyamatában élő egyházaknak. Ilyen látással és ilyen indulattal forgolódtak Ökumenikus Tanácsunk és tagegyházai az elmúlt időszakban is a nemzetközi egyházi élet fórumain.

I.

Az elmúlt évi közgyűlésünk óta eltelt időszak kiváltképpen mozgalmas volt az egyházak életében. Örvendetesen megelevenült az egyházközi érintkezés szerte a világon. Regionális és hitvallásos konferenciák és összejövetelek mellett nagy nemzetközi, átfogó egyházi tanácskozásokra is sor került ebben az időszakban. Emlékezetünkbe idézem a jelentősebb alkalmakat.

Az Egyházak Világtanácsa Végrehajtó Bizottsága (EVT) a közelmúltban két alkalommal ülésezett: Tutzingban 1964. július 27—31-ig és Enuguban (Nigéria) 1965. január 10—11-ig. Az exekutíva ülései a leszerelés kérdéseivel, a keresztyén egység ügyével, a római katolikus egyházhoz fűződő viszony és a vallásszabadság kérdéseivel foglalkoztak, hogy csak a fontosabb ügyeket említsem. Ilyen előkészület után gyülekezett egybe Enuguban az EVT Központi Bizottsága. Az emberiség életét érintő sorsdöntő kérdések között a béke megőrzésének, a leszerelés megvalósításának és az afrikai fejlődés támogatásának az ügye került előtérbe.

A sajtóban és az Ökumenikus Tanács elnöksége előtt is részletes beszámolót adtunk D. Káldy Zoltán püspöktársammal együtt a Központi Bizottság üléséről és azt követő utazásról. Röviden összefoglalva az EVT afrikai tanácskozásának eredményeit, mindenekelőtt meg kell állapítanunk: az enugui ülés azért volt fontos, mert az afrikai egyházak felé fordította a Világtanácsba tömörült tagegyházak figyelmét, ugyanakkor az afrikai kereszténységnek az ökumenikus munkába való bekapcsolásához is tágabbra nyitotta a kapukat. A Központi Bizottság ülésén különösképpen a nevelés kérdése és az afrikai segélyprogram állott a figyelem központjában. Ide kínálkozik egy bíráló megjegyzés részünkről: a magyar küldöttség tagjai hiányolták e felőben fontos kérdések mellett a felszabaduló afrikai államokban élő keresztyén egyházak alapvetően döntő más kérdéseinek a felvetését. A nemzetközi ügyekben hozott határozatokra vonatkozóan hangsúlyoznunk kell azt az örvendetes fejlődést, amely az EVT-ban különösen az Új-Delhiben tartott III. Nagygyűlés óta megfigyelhető. Helyénvaló, jó határozatok születtek az általános és teljes leszerelés, az atomveszély elhárítása, a ciprusi, a dél-vietnami, a kongói helyzet vonatkozásában. Mégis két kritikai megjegyzést megkockáztatok ebben az összefüggésben is. Az első arra irányul, hogy a kialakított állásfoglalá-

sok inkább csak általános és nem részletekbe menő, kevésbé konkrét eligazítások. Például amikor a mi részünkről kísérlet történt arra, hogy a sokoldalú atomhaderő kérdésében az általános kijelentéseken túl, részletekbe menő, konkrét állásfoglalás is szülessen, érezhető volt a tartózkodás és a vélemények megoszlása. Második helyen jegyzem meg: sajnos kevés szó esett arról, hogy az elfogadott és lényegében véve mégis jó állásfoglalásokat hogyan kell érvényesíteni a gyülekezetek életén belül a tanító és igehirdető munkában.

A Központi Bizottság ülése foglalkozott az EVT főtítkári tiszte betöltésének kérdésével is. Itt a legnagyobb nehézség abból a körülményből adódott, hogy lényegében véve nincs kialakult rendje e tiszti betöltésének, hiszen a jelenlegi főtítkári az EVT egyik úttörője és alapítója is. Ezért a legmegfelelőbb megoldásnak az látszott, ami végül is kialakult, hogy megkérik Visser 't Hooft főtítkárt további egyéves szolgálatvállalásra. Ezen az időn belül az utódlás kérdésének tanulmányozására és javaslat tételére felkért bizottság kialakítja az álláspontját.

A római katolikus egyházhoz fűződő viszony tekintetében a Központi Bizottság által hozott határozatot a magyar küldöttség is támogatta, mert egy közös Vatikán—EVT bizottság megalakítása — bár nagy lépést jelent az egyházközi kapcsolatok építésének útján — mégsem tekinthető olyan elkötelező erejű döntésnek, amely bármilyen vonatkozásban is megváltoztathatná az EVT tag-egyházainak a római katolikus egyházban végbement fejleményekről kialakított véleményét. A bizottság megválasztásakor hangsúlyt helyeztek arra, hogy a közös katolikus—EVT bizottság semilyen vonatkozásban nem nyilatkozhat az EVT tagegyházai nevében.

Végül ki kell emelni még az 1966-ra tervezett „Egyház és társadalom” világkongresszus előkészítését, mégpedig azért, mert kívánatos, hogy a mi körünkből is kísérje figyelemmel egy tanulmányi bizottság ennek a kongresszusnak az előkészítő munkáit és lehetőségeinkhez képest vegyük ki részünket a társadalmi kérdésekre adandó válasz kialakításából.

Az enugui ülés után D. Káldy Zoltán püspöktársammal együtt Nyugat-Afrikában utazást tettünk Nigériában, Ghanában, Elefántcsont Parton és Sierra Leonében. E négy ország egyházi testületeit kerestük fel. Elmondhatjuk, hogy megindító szeretettel fogadtak bennünket, különösen az elefántcsont-parti és sierra-leonei methodista egyházak. Ezért itt is hálás köszönetet szeretnék mondani a Magyarországi Methodista Egyház közöttünk levő vezetőjének, Hecker Ádám szuperintendensnek. Nagy nyereségnek tekintjük, hogy felkereshettük afrikai utunk során azokat az atyafiakat, akik a Keresztyén Békekonferencia munkájával összefüggésben már jártak hazánkban, és velük a jobb együttműködés kérdéseiről való megbeszéléseket továbbfolytathattuk. Reméljük, hogy e testvérek egy részét a Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottságának októberi ülésén viszontláthatjuk Magyarországon.

Visszatérve az elmúlt időszak fontosabb ökumenikus eseményeire, megemlítem az 1964. február 25-től március 5-ig ülésezett Kelet-Ázsiai Keresztyén Konferenciát, amely 2. nagygyűlését Bangkokban tartotta. A tanácskozások középpontjában ez a kérdés állott: mi a keresztyének hivatása, szerepe a mai Ázsiában, a gyülekezetben, a csa-

lásban, a társadalomban és az államban? Ezen a helyen említem meg, hogy e konferencia nemzetközi ügyekkel foglalkozó bizottsága konzultációt rendezett Hongkongban november 9—10. napjain az Indonézia, Malaysia és a Fülöp-szigetek közötti vitával kapcsolatban. Feladatául tűzte ki a kérdések tisztázását a különböző álláspontok és információk kicserélése által.

A észak-rhodéziai Mindolóban 1964. május 25-től június 2-ig tartott Délafrikai Keresztyén Konzultáción megállapítást nyert, hogy az egyházak nem azonosították magukat kellőképpen a szenvedőkkel és az elnyomottakkal, s így nem tudták betölteni a faji diszkrimináció válságos kérdésében a békéltetés szolgálatát. A Konzultáció résztvevői megállapították, hogy a faji kapcsolatok megjavítása érdekében a keresztyéneknek mindenütt meg kell ragadniuk a jó szolgálatok alkalmait, ahol csak Isten igéje erre felhív.

Jelentős tanácskozást tartott immár másodízben az Egyházak Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottsága (CCIA) Genfben, 1964. június 16—18. napjain a béke és a leszerelés kérdésében elfoglalt keresztyén álláspont és szolgálat megvitatására. 12 keleti és nyugati ország 35 képviselője vett részt ezen a tanácskozáson, melyen a Szovjetunió, az Egyesült Államok, az Egyesült Királyság és az el-nem-kötelezett államok egy-egy politikai szakértője is felszólalt és ismertette kormánya felfogását. Egyértelmű megállapítás szerint az egyházaknak igenis van lehetőségük arra, hogy megfelelő atmoszféra megteremtésével hozzájáruljanak annak a konstruktív közvéleménynek a kialakításához, amely a felelős államférfiak számára elősegítheti a szükséges lépések megtételét.

Konzultációt tartott a Keresztyén Békekonferencia és az EVT küldötteinek egy csoportja Genfben 1964. június 18-án. Ezen a megbeszélésen a kölcsönös kapcsolatok kérdéseit vitatták meg a világszervezetek megbízottai.

A Hit és Egyházalkotmány Konferenciája a dániai Aarhusban 1964. augusztus 15—17. között a szervezetnek a következő években végzendő munkafeladatait vitatta meg. A vitanyitót bevezető előadást dr. Lukas Vischer tartotta „A Hit és Egyházalkotmány mozgalma egy új időszak kezdetén” címmel. Öt tanulmányi bizottság megalakítását határozták el: a) Az egység lényege, b) Krisztus, a Szentlélek és a papi hivatal, c) Az eucharisztia, mint az egység sákramentuma, d) Lélek, egyházalkotmány és egyházszervezet, e) Teremtés, új teremtés és az egyház egysége — témákról.

Időrendben haladva, a jelentősebb konferenciák felsorolásában megemlítem a Karlovy-Varyban 1964. szeptember 13—14. napjain tartott Pugwash-konferenciát. Az Európai Egyházak Konferenciája IV. nagygyűlését 1964. október 5—9. napjain tartotta a Bornholm hajó fedélzetén. Eredetileg négy tanulmányi téma feldolgozását tervezte a vezetőség, de a földolgozásra váró anyag bősége miatt csak két témával foglalkozott a konferencia: „Európa felelőssége más kontinensek iránt” — és „A nemzedékek együttélése”.

1964. november 1—15-ig vitatta meg Rhodosz szigetén a III. Pán-Ortodox Konferencia a Rómával és más keresztyén egyházakkal folytatandó párbeszéd lehetőségét. Ez volt az első a pánortodox konferenciák sorában, amelyen a görög ortodox egyház is képviseltette magát. A római katolikus egyházzal folytatandó párbeszéd tekinteté-

ben megismételték az első és második Pán-Ortodox Konferencia javaslatait. Az anglikán egyházzal kapcsolatban elhatározták teológiai bizottság alakítását a folytatandó dialógus előkészítésére. Az ó-katolikus egyházzal kapcsolatban hasonlóképpen teológiai bizottságot alakítottak.

Az 1962. október 11-én megnyílt Vatikáni Zsinat az elmúlt időszakban folytatta munkáját. 1964. szeptember 14-től december 21-ig tartó harmadik ülészak végén ünnepélyesen kihirdették a De Ecclesia konstitúciót. A pápai és a püspöki hatalom egymáshoz való viszonyának kérdése, valamint a mariológiai kérdések váltottak ki hevesebb vitákat. A De Ecclesia dogmatikai konstitúción kívül jelentős alkotása a harmadik ülészaknak a De Oecumenismo dekrétum. A vallásszabadságról szóló nyilatkozat megtételét a pápa elhalasztotta. Vita folyt a vegyesházasság kérdéséről, a kijelentés forraskai című tervezetről és az egyház és világ viszonya című tervezetről.

Az időszak kiemelkedő jelentőségű ökumenikus eseménye volt a Keresztyén Békekonferencia II. Keresztyén Béke-Világgyűlése Prágában 1964. június 28-tól július 4-ig. A Világgyűlés óta eltelt időben bőven nyílt alkalom arra, hogy eredményeit a mozgalom felmérje. Nemzetközileg elfogadott megállapítás, hogy a II. Keresztyén Béke-Világgyűlés sikeres volt és jelentős eredményeket ért el. A világ minden tájáról egybegyülekezett csaknem 1000 résztvevő, ha sokszor nem is minden izgalomtól mentesen, de komolyan és elmélyülten foglalkozott a háború és béke kérdéseivel kapcsolatos keresztyén felelősség problémájával. Nagyon jelentős eredménynek kell tartani azt a tényt, hogy az együttes közös szót tudott kimondani a világ egyházaival és közös szóval kereste meg az emberiség sorsáért felelős kormányokat és államférfiakat. A II. Béke-Világgyűlés feltárta a mozgalom további szolgálati lehetőségeit, tenni-valóit. A vezető testületek (elnökség, munkabizottság és nemzetközi titkárság) november 15—17. napjain Londonban, majd március 2—5. napjain Szófiában tartott ülésein foglalkoztak a további akcióprogram kérdésével. Lényeges határozat a tanulmányi osztály és az öt tanulmányi bizottság működési tervének kialakítása; továbbá minket közvetlenül is érdekel a Tanácsadó Bizottság legközelebbi ülését illető határozat, ez az ülés ugyanis ez év októberében Budapesten foglalkozik majd a szolidaritás és együttműködés témájával.

Meg kell említenem, hogy a szóbanforgó nemzetközi találkozók mellett fontos hitvallásos konferenciák is tanácskoztak az elmúlt időszakban, így a Lutheránus Világszövetség sáfársági bizottsága Londonban tartott ülést június 8—12-ig, az Európai Baptista Szövetség Amszterdamban tartott konferenciát augusztus 12—14-ig, a Református Világszövetség pedig Frankfurtban tartotta 19. nagygyűlését augusztus 3—14. napjain.

A felsorolt alkalmak közül Ökumenikus Tanácsunk képviseltette magát a II. Keresztyén Béke-Világgyűlésen Prágában, a IV. Nyborgi Konferencián, az Ökumenikus Leszerelési Konferencián Genfben, a KBK és EVT képviselőinek Konferenciáján Genfben, a Hit és Egyházalkotmány bizottságának ülésén Aarhusban; továbbá az egyes tag egyházak elküldték képviselőiket a frankfurti Református Nagygyűlésre, a Lutheránus Világszövetség londoni, a Baptista Szövetség amszterdami és a Pán-Ortodox Konferencia rhodoszi találkozóiira. A továbbiakban a felsorolt ökumenikus

tanácskozások néhány jellegzetesebb vonását szeretném kiemelni.

II.

Korunk ökumenikus mozgalma tudvalevőleg két jelentős kezdeményezés egybeolvadásából nőtt ki. Egyik a Hit és Egyházalkotmány világkonferenciája, mely 1927-ben tartotta Brent püspök elnöklétével alakuló konferenciáját Lausanne-ban. A másik főáramlat azokból a gyakorlati feladatokból nőtt ki, melyekkel a keresztyénség az első világháború előtt, és főként az első világháború alatt találta magát szembe. Svédországban Söderblom érsek közvetlenül a háború kitörése után összehívott egy konferenciát, mely felhívással fordult a hadviselő országok egyházaival. A mozgalom első hivatalos konferenciáját Hollandiában tartották. Ez olyan világkonferenciát kívánt előkészíteni, mely a keresztyénség felelősségével foglalkozik nemzetközi és társadalmi területen. 1925 augusztusában ült össze a Life and Work első konferenciája, melyen az ortodoxia is erős képviselővel vett részt, viszont a római egyház elutasította a meghívást. A hit- és egyházalkotmányi kérdéseket tudatosan kikapcsolták azon elv alapján, hogy a tan elválaszt, a szolgálat összeköt.

Az utóbbi két évtized ökumenikus fejlődése ezt az irányzatot igazolta, azzal a korrekcióval, melynek a szükségességét már a Life and Work mozgalom is felismerte: a német Hitvalló Egyház harca nyilvánvalóvá tette, hogy a gyakorlati keresztyénség mozgalma sem nélkülözheti az egyház hivatásával, az egyház küldetésével foglalkozó teológiai munkásságot. Ez a felismerés adott ösztönzést annak a törekvésnek, mely az 1937-ben Oxfordban tartott II. világkonferencián fogalmazódott meg: a Hit és Egyházalkotmány mozgalmat és a Gyakorlati Keresztyénség mozgalmat egyesíteni kell. Ilyen előzmények után hozták létre 1938-ban az ideiglenes bizottságot, mely az Egyházak Ökumenikus Tanácsa megalapításának ügyével foglalkozott.

Ez előzmények felidézése hasznos, mert világossá teszi előttünk, hogy az egyházak egységmozgalmát egyre inkább a szolgálat ügye foglalkoztatja. Ez a tendencia érvényesül egyre fokozottabban a nemzetközi egyházi élet területén abban az időszakban is, melyre most jelentésemben visszatekintek.

Az EVT — újra hangsúlyozom — különösen new-delhii nagygyűlése óta egyre határozottabban foglalkozik a szolgálat ügyével. Leghatározottabb a faji diszkrimináció kérdésében, de egyre fokozódó mértékben állást foglal a béke, a leszerelés és kolonializáció problémáit illetően is.

A szolgáló egyház látását legkövetkezetesebben a Keresztyén Békekonferencia tartja szem előtt. Ez a mozgalom kezdettől fogva arra a konkrét kérdésre irányította figyelmét, hogy a megosztott világ jelenlegi helyzetében a keresztyén hit milyen felelősség felismerésére és milyen szolgálatok elvégzésére kötelezi Krisztus egyházait. A konkrét szolgálati alkalmak középpontba állításával éppen olyan nagy segítséget nyújt a világ egyházaiknak, mint amennyire segítséget jelent az a teológiai eszmélkedés, mely a gyakorlati együttműködésre való felhívás mögött áll. Ennek a teológiai eszmélkedésnek az alapja és kiinduló pontja a bibliai krisztológia.

A magyar protestantizmus egyházait Isten Lelke vezette akkor, amikor a Keresztyén Békekonferencia kezdeményezésének jelentőségét felismerte,

és kezdettől fogva minden erővel támogatta. A gyakorlati kereszténység gondolatának az előtérbe helyezésével semmiképpen sem akarták egyházaink a tan-kérdéseket megkerülni, ellenkezőleg, a Biblia teljesebb megértése, a bibliai teológiában való elmélyülés adott ösztönzést a mi egyházainknak is ahhoz, hogy a szolgáló kereszténység útján járjanak. Ebben áll az előnye, kiváltsága és hivatása a Keresztyén Békekonzferencia mozgalmának — minden olyan egységtörekvéssel szemben, amely az egyházi organizáció egységének a helyreállítását, az egyházi tan, tanítás területén jelentkező különbözőségek egyeztetését tűzi ki célul, valamilyen önmagáért való egység megteremtésének az érdekében, vagy éppen az egyházak ügyvélt érdekeinek a megvédése érdekében. Különösen nyilvánvaló ennek a szembeállításnak az igazsága, ha a fenti állítást illusztrálni próbáltuk.

A Hit és Egyházalkotmány mozgalma, amely 1948-ban az EVT megalapításakor annak egyik bizottságává vált, mutatja, hogy mennyire megterheli az egyházak egymással való kapcsolatát az az egység-keresés, melyet nem a szolgáló Krisztus követése határoz meg döntően. A Hit és Egyházalkotmány 1952-ben, Lundban tartott világkonferenciáján, ahol az egyház lényegével, az istentisztelet formáinak és az intercommunióknak a kérdéseivel foglalkoztak, még kevésbé mutatkoztak ezek a nehézségek, de kifejezetten megfigyelhetők voltak már a IV. világkonferencián 1963-ban Montrealban.

Ökumenikus Tanácsunk tagegyházai eddig is minden tőlük telhető erővel támogatták a nemzetközi egyházi élet fórumainak minden törekvését, melyek az egyházakat a Biblia Krisztusának, a szolgáló Krisztusnak teljesebb megértésében akarták gazdagítani és támogattak minden törekvést, mely a Krisztus nevében való szolgálatok felismerésére és vállalására ösztönözte az egyházakat. Éppen ezért segítették és segítik tagegyházaink a Keresztyén Békekonzferencia mozgalmát, mert e mozgalomban a szolgáló egyház útján való előrehaladás áldott és ígéretes eszközét ismerték fel. Nagy jelentőséget tulajdonítunk annak a tanulmányi munkának, melyet a mozgalom tanulmányi bizottságai eddig végeztek, — és annak a szolgálatra hívó ígéhirdetésnek, mely a mozgalom szószékén megszólal az egyházak világában. Meggyőződésünk szerint sokat köszönhetnek máris az egyházak a Keresztyén Békekonzferenciának azért, hogy az emberszeretet ügyéről egyre kevésbé lehet általános szövegeket hangoztatni a gyülekezetek előtt. Egyre gyakorlatibban vizsgálják a mozgalom tagegyházai — és bizonyára a mozgalom útmutatása nyomán más egyházak és keresztyén emberek is — az emberség életében azokat a sebeket, melyeknek gyógyítására Krisztus az övéinek erőt és hatalmat ígért. Példaként említem azt az elemző munkát, mellyel a II. Keresztyén Béke-Világgyűlés, majd a mozgalom vezető-testületei az emberi együttélés válságos és bonyolult kérdéseit vizsgálták, valamint azokat az állásfoglalásokat, melyekkel Krisztus egyházainak tanácsokat adnak: hogyan és módon gyakorolhatják az emberszeretet parancsát a világ mai helyzetében. Hogy csak a mozgalom vezető-testületének, a Munkabizottságnak legutóbbi, szófiai határozatait idézzem Ökumenikus Tanácsunk emlékeztetőbe: állást foglalt 1. a vietnami eseményekkel szemben, a gyarmati háború megszüntetését kérve a felelős államférfiaktól. Az 1954-ben kötött genfi egyezmény érvényesítésére utalt és kifejezte, hogy nemcsak imádságra va-

gyunk kötelezve a népek békéjéért és jólétéért, hanem arra is, hogy konkrét esetekben mindent megtegyünk a háború elkerüléséért és az igazságos megoldásért. 2. Az ENSZ jelenlegi válságával foglalkozó határozat aggodalmát fejezi ki afelett, hogy a válság útját állja a lehető új és pozitív fejleményeknek, ezért kéri a kormányokat, „fáradozzanak azon, hogy a jelenlegi válságot az egész emberiség javára oldják meg, nagyvonalúan, ötletesen és a kölcsönös egymásrautaltság szellemében gondolkodjanak és cselekedjenek. Az egész emberi család teljes jövője függhet attól, hogy készek-e ezt megtenni”. 3. A náci-bűnök elvülése ügyében kiadott határozat hangoztatja, hogy itt nemcsak politikai, hanem erkölcsi problémáról is van szó, és nemcsak német-kérdésről, hanem egyetemes emberi problémáról, amit az érdekelt népek meghallgatása nélkül a Szövetségi Köztársaság nem dönthet el. — A Munkabizottság elhatározta, hogy következő ülésén részletesen megtárgyalja a faji kérdéseket, különösen a Délafrikai Unió hivatalos köreinek apartheid politikáját.

A másik illusztrációt, mellyel szeretném megvilágítani az ökumenikus mozgalom járható útjáról mondott állításaimat, a II. Vatikáni Zsinat munkájának a területéről veszem. A Zsinatot egybehívó pápai iniciatívát reménységgel köszöntötték Krisztus egyházai a földkerekségen mindenütt. Valóban becsültes és komoly dialógus lehetőségét látták XXIII. János pápa kezdeményezésében, — mind a világgal, mind pedig más keresztyén egyházakkal folytatandó dialógus lehetőségét. A II. Vatikáni Zsinat még nem fejezte be munkáját. Így eredményeiről végleges megállapításokat nem tehetünk. Nincs okunk arra sem, hogy feladjuk azokat a reménységeket, melyeket a II. Vatikáni Zsinat gondolata felkelített. Imádkozunk is azért, hogy a római egyház is haladjon előre az evangéliumi egyházakkal együtt — az ige szerinti reformáció útján. Mégis, ha illúzióktól mentesen és tárgyilagos józansággal mondunk véleményt a II. Vatikáni Zsinat képének alakulásáról, azt az aggodalmunkat kell kifejezésre juttassuk, hogy a Zsinat munkáját, és különösen ökumenikus törekvéseit döntőbben meghatározza a római egyház abszolutisztikus igénye, semint a Krisztus szolgálatában való részesedés gondolata. Az „elszakadt testvérekhez”, vagy „egyéb keresztyénekhez” írtézt bármilyen meleg hangú meghívás nem hidalhatta és nem hidalhatja át azokat a nehézségeket, melyek ilyen módon jelentkeznek az ekkleziológia és az ökumenizmus területén. A „De Oecumenismo” dekrétum bevezetése szerint a II. Vatikáni Zsinat főcélja az, hogy „valamennyi keresztyén egységének a helyreállítását szolgálja”, sajnálkozik azon, hogy a vélemény-különbségek szakadáshoz vezettek, és felhívja a katolikusokat, fáradozzanak az egységért, ne legyenek az egyéb keresztyénekkel szemben bizalmatlanok. Nem hagy azonban a dekrétum kétséget afelől, hogy a római egyház csak magát tartja igazi egyháznak. A 2. fejezet kimondja, hogy a római egyház keresi az egyéb keresztyénekkel való együttműködés lehetőségét, és ezt főként gyakorlati, karitatív feladatok közös munkálásában ajánlja. (C. H. Viering a „Kirche in der Zeit” egyik számában így értékelte a sémát: „A katolikus ökumenizmus »célja« a katolikus egyház felé tartó mozgás támogatása, akadályainak eltávolítása. Az ökumenizmus séma szellemében az ökumenikus munka annyit jelent, mint az újraegyesülés munkálása, a pápának, mint Krisztus helytartójának fősége alatt, a római ka-

tolikus egyházban”). Az az aggodalmunk, hogy ez az ökumenikus szemlélet megterheli az egyházak egységtörekvéseit, mert a Krisztus követésében való segítségnyújtás, a szolgálatban való együttműködés evangéliumi útja helyett egyetlen egyház érdekeit helyezi előtérbe.

A harmadik ülésszakra adott ökumenikus visszhang az ülésszak befejezése után csalódást és sajnálkozást fejezett ki. Az azóta eltelt idő azt mutatja, hogy a protestantizmus egyházai elég széles skálán reagálnak a harmadik ülésszakra. *Schlink* professzor hangsúlyozza, a római katolikus egyházértelmezés a keresztyénség többi részét nem elégítheti ki. A keresztyénséget megosztó dogmák és átkok közül egyet sem vontak vissza. Azt a következtetést vonja le a németországi evangéliumi egyház számára, hogy „a katolizáló rajongás, és a polemizáló hűvösség között kell haladni”. Ettől az állásfoglalástól jelentősen eltérnek azok a megnyilatkozások, melyekben — főként az amerikai protestantizmus egyes képviselői — a katolikus—protestáns kapcsolatok elmélyítése és kiterjesztése mellett foglaltak állást.

Az EVT enugui ülésén dr. *Lukas Vischer*, az EVT zsinati megfigyelője, tárgyilagosan rámutat a harmadik ülésszak pozitív és negatív vonásaira. A Zsinat eredményeit Janus-arcú eredményeknek tartja, mert nemcsak a Rómától elszakadt egyházakkal való mélyebb közösség útját egyengetik, hanem — úgy mond — folytatják a specifikus római hagyományokat, sőt hozzájárulhatnak az elmentések felújításához is. Mégis, jelentése, valamint a Központi Bizottság vonatkozó határozata és állásfoglalása nem állítják előtérbe a harmadik ülésszak kijózanító mozzanatait, és így lehetővé vált egy olyan határozat elfogadása, mely közös bizottságot konstruál a dialógus folytatására, valamint a gyakorlati együttműködés módozatainak kimunkálására. Az enugui javaslatot elfogadó vatikáni választ *Bea* bíboros személyesen adta át *Genfben Visser 't Hooft* főtitkárnak. *Bea* bíboros és dr. *Marc Boegner* együtt látogatták meg az EVT székházát. A főtitkár üdvözölte a két vendéget, akiknek neve vitathatatlanul össze van kötve az ökumenikus mozgalom jelenével és jövőjével, majd egyebek között ezt mondta: „Nem leplezzük az egyházak közötti differenciákat, és nem látjuk, hogyan békülhetnek azok meg egymással. Az ökumenizmus nem arra a benyomásra épül, hogy a differenciák eltűnőfélben vannak, — hanem arra a meggyőződésre, hogy a differenciák ellenére is beszélünk kell egymással”. *Bea* bíboros történelmi jelentőségűnek nevezte a találkozót és óvott attól, hogy a nehézségek elbátortalanodást okozzanak. Bizonyára remélni lehet — mondotta —, hogy a Zsinat a nem-katolikus testvérek felé felhívás lesz arra, hogy „még nagyobb buzgósággal keressék azt az egységet, melyre Krisztus törekedett, és melyet Ő akart”.

Nos, mi valóban arról vagyunk meggyőződve, hogy azt az egységet kell keresnünk, melyre Krisztus törekedett, és amit Ő akart. Ezt az egységet a szolgáló Krisztus teljesebb megismerésében, elfogadásában és követésében leereszhetik az egyházak oly módon, hogy egymást az evangéliumhoz vezető úton és a szolgálat útján támogatják.

A harmadik ülésszak eredményei azt mutatják, hogy a tanbeli különbségek áthidalására nincs lehetőség. Így a tanulság, amit a világ keresztyéneinek meg kell szívlelni, nyilvánvalóan a szolgálat területén való együttműködésre mutat.

Szeretném a mögöttünk álló időszak ökume-

nikus tevékenységének tanulságait röviden összefoglalni: Az első, amit örömmel látunk, az, hogy egyre fokozottabb mértékben kapcsolódnak be a gyülekezetek érdeklődésükkel, állásfoglalásukkal és imádságaikkal az ökumenikus mozgalomba. Régebben főleg egyházi vezetők érdeklődési területe volt az ökumenizmus. Ma egyre hangosabb a bírálat amiatt a távolság miatt, ami az ökumenikus tanácskozások termeit és a gyülekezeteket egymástól még mindig elválasztja. A Keresztyén Békekonferencia ebben a vonatkozásban is útmutató szolgálatot végez, hiszen ez a mozgalom valóban arra törekszik, hogy a gyülekezetek hordozzák célkitűzéseit.

Egy további jellegzetes vonása ökumenikus tevékenységünknek: az új stílus. Az egyházi hidegháború legsúlyosabb éveitán mögöttünk vannak. Ez időszak után élményt jelentett a megosztott világ különböző pontjain élő keresztyén embereknek az egymással való találkozás. Hosszú időn át az ökumenikus találkozók a megnyilatkozások ezt az örömet fejezték ki, s egyben gondosan kerültek minden olyan problémát és kérdést, amely a kialakuló testvérics légkört zavarhatná. Bizonyára szükség volt egy ilyen időszakra. Ma azonban egyre indokoltabbnak tekinthető az a követelés, hogy az ökumenikus találkozások konkrét témákkal foglalkozó, tárgyilagos dialógusok legyenek. Ezt a törekvést a Keresztyén Békemozgalom és a mi Ökumenikus Tanácsunk évek óta támogatja, sőt nem egy esetben maga is kezdeményezte. S ezt teljes mértékben helyesnek tartjuk a jövőre nézve is.

Evangéliumi hitünk tanítása szerint az egyház Krisztus teste, s az egyház bizonyágtétele Uráról igazában többet jelent, mint az evangéliumról való beszéd. A Krisztust engedelmesen követő egyház részesedik Ura megváltó szolgálatában. Ebben az összefüggésben elmondhatjuk, hogy az egyház bizonyágtétele, és a teremtett világ, az abban élő ember sorsa mélyen összefügg. Ilyen komoly és már a történelemben is élet-halál kérdés az egyházak evangélium szerinti eligazodásának, megújulásának az ügye. Az egyházak egymás közötti érintkezésében ennek az ügynek kell előrehaladnia, a mi egyházaink is ezt az ügyet tartoznak szolgálni ökumenikus tevékenységükkel.

Az elmúlt év tevékenységét, sőt tanulmányi munkáit is értékesítve az előttünk álló feladatok megoldásánál, a következő szempontokat kell különösen szem előtt tartanunk:

1. Egyházaink Krisztusnak engedelmeskedő, szolgáló élete a leghatékonyabb ökumenikus hozzájárulás az egyházak eligazodása ügyéhez;
2. Ökumenikus szolgálatunkat még fokozottabban a gyülekezetek ügyévé kell tegyük;

3. Az ilyen bázison álló és ilyen háttérrel megerősített ökumenikus tevékenység lehet csak igazán hatékony a tanulmányi munkálatok területén. E munkák végzésére a következő időszakban a legnagyobb súlyt akarjuk helyezni.

4. Konkrét kérdésekben lefolytatott dialógusok mellett fokozott komolysággal folytatjuk igeismeretünk, teológiai felismeréseink rendszeres tanulmányozását.

Végül mindazoknak, akik az eddig végzett munkában résztvettek, köszönetet mondok. Áldást kérek azoknak életére és szolgálatára, akik az előttünk álló nem kis feladatok megoldásához imádságukkal és munkájukkal hozzájárulnak.

Dr. Bartha Tibor

A párbeszéd küszöbén

(Befejező rész)

2. Micsoda az ember?

Elérkeztünk a világ embereivel folytatott párbeszédünk másik kérdéséhez. Ez a kérdés már eddig is átvonult az előző fejezeteken. Igen, az emberről van szó. De micsoda az ember? Mi a lényege és rendeltetése? Itt találkozunk a hívő keresztyén a meggyőződéses kommunistával, általában a marxistával. Az Evangéliumba vetett hit az emberre irányul. Az Ige testté lett. Isten alászállott arra a helyre, ahol az ember él, szenved, harcol, dolgozik és meghal. Az Evangélium persze hatalmas himnusz a kegyelem és szent szeretet Istenének dicsőségéről.

„Dicsőség a magasságban Istennek!” De az Ó- és Újszövetség egész üzenete arról szól, hogy Isten nem hagyta az embert egyedül, nem fordult el tőle lázadásában, engedetlenségében, a paradicsomból való kiűzetésében, hanem szüntelenül megy utána, érette szenved, meghal (Golgotai kereszti!) és győzelmével felszabadítja az embert az új életre. Az Evangélium szüntelen figyelmeztet: nem lehet hinni Istenben, ha nem látjuk magunk előtt az embert; nem lehet szeretni Istent az ember iránti szeretet nélkül; a hit tulajdonképpen értelme az ember felszabadítása az ő énje alól, felszabadítása a szolgálatra, a testvéri szeretetre, az emberekkel való teljes szolidaritásra bűnünkben, szenvedésünkben, nyomorúságunkban, új életért való küzdelmünkben. Más szóval: bár a bibliai üzenet józanul szemléli az embert valóságos megromlottságában, ezért illúzióktól mentes, de ugyanakkor örvendő és reményteljes kilátást is ad az ember megváltoztatására. Akit emberségének mélyén ragadott meg felülről az Ige, megértette, hogy félelem nélkül kell harcolnia a gonosz, a kísértés, az önzés, a szeretetlenség, a jogtalanság, a felfúvalkodás ellen a legnehezebb és legveszélyesebb helyen is. A Biblia üzenete — a prófétáktól kezdve az evangéliumokon keresztül az apostolokig — üzenet az emberről, teremtettségéről, nyomorúságáról, de végső és dicsőséges rendeltetéséről is. Az Evangélium nem veszi ki az embert a természeti és történelmi összefüggésekből. Tudja, hogy az ember por és ismét porrá lesz, emberi természeténél fogva egybe van kapcsolva az egyéb teremtettség területével. Embervoltunk lényege nemcsak az ember szellemében, értelmében és lelkiismeretében van. A bibliai üzenet a földi lét egész teljességében látja az embert, testiségében, meghatározottságában és halandóságában. A hit élete nem csupán az úgynevezett lelki élet szintjén zajlik, elszakítva természetétől, anyagtól, emberi fájdalomtól és ösztönöktől, nyomorúságtól, éhségtől, haláltól és sirtól. A bibliai üzenet szüntelenül emlékeztet az embernek emberrel való szolidaritására, kölcsönös felelősségére és függőségére is. Szerfölött hamis a kép, ha a keresztyén embernek az Evangéliumba vetett hitét úgy magyarázzuk, mint a földöntúli, halál utáni élettel való törődést.

Kétségtelenül maguk a keresztyének és a keresztyén egyházak a vétkesek abban, hogy ilyen kép rajzolódott ki és terjedt el. Nyilvánvalóan maguk a keresztyének nyomták el az Evangélium igazi üzenetét a saját lelki önzésükkel és halál utáni, mennyei boldogságra irányuló hamis vágyaikkal. Az Isten országáról és az örök életről szóló igazi, hatalmas üzenet arról beszél, hogy itt

ezen a világon akar Isten uralkodni igazságban és igazságosságban, szeretetben és megbocsátásban. Az örök élet az Isten uralmának győzelme itt közöttünk. Aki hitt a Názáreti Jézusban, annak már itt örök élete van, már itt szabad a saját énjétől és az emberek félelmétől. Már itt hivatott a szolgálatra, a munkára, a többi emberrel való szolidaritásra, már itt teljesítheti feladatait reménykedő és örvendő szívvel és betöltheti rendeltetését.

A hívő ember mindig gondos figyelemmel kíséri, ami körülötte történik; hogyan megy az emberek sora, milyen viszonyok között élnek. Figyeli az összes világi kísérleteket is az ember jobb és helyesebb megértésére, a természeti és társadalmi törvényszerűségek tudományos feldolgozására. Mindemellett meggyőződése, hogy neki az Evangélium ad olyan világosságot, amely megláttatja az emberi szív finom és rejtett kamráit és olyan perspektívát ad az embernek, hogy ne csak értse az emberi élet értelmét és célját, hanem mélyen belelásson a részletekbe, mind a személyes életben, mind pedig ember és ember viszonyában. Lelkiismeretét szüntelen megérinti a tisztaság és igazságosság, szeretet és szentség szuverén követelményeiről szóló Ige. Minden természeti és történelmi meghatározottságán túl tudomásul veszi életének megismételhetetlenségét, sürgős alkalmát, amelyet nem szabad elfecsérelnie, amely nem tér vissza többé és amelyben lényé legmélyén éli át a maga konkrét feladatainak, a másik ember iránti kötelességeinek feltétlen sürgősségét, mégpedig éppen a jelen pillanatban. Ebben rejlik az Evangéliumba vetett hit dialektikus jellege. Egyfelől reális betekintés az élet minden anyagi összefüggésébe, szolidaritástudat az emberi társadalommal, sőt az egész természettel (Róma 8:18—23), de másfelől Isten rejtett harca minden egyes emberi személyiségért, az emberi egzisztencia legmélyén! Az ember azon a helyen áll, ahol az igazság és a szeretet, az irgalmasság és a szentség Igéje átszeli a földi összefüggéseket, azon a helyen, ahol küzdeni és munkálkodni, szeretni és szolgálni kell.

Az emberi egzisztencia állandó feszültségben van egyfelől az élet, a természet és történelem összefüggéseinek megkerülhetetlensége, másfelől Istennek az emberért vívott, az ember konkrét helyén folyó állandó harca között. Az ember úgy „áll” a földi történések közepette, mint Isten teremtménye, de mégsem képes csupán „állva” maradni. Benne és körülötte mindig történnie kell valaminek, szüntelen tudatában van az egész társadalommal és természettel való kötelékének, de szüntelen arra hivatik, hogy éppen most, éppen ebben a pillanatban és éppen ezen a helyen még felelősebben munkálkodjék, még forróbban szeressen, még becsületesebben szolgáljon és még elszántabban harcoljon az igazság és igazságosság, a szeretet és testvériség győzelméért. Ezzel nyeri el az emberi élet a maga egyetlen és megismételhetetlen voltában az igazi megszentelődést. Innen fakad a másik ember iránti állandó tisztelet. Ily módon az Evangéliumba vetett igazi hit felmagasztosítja a történelemhez és a kulturális javakhoz való viszonyulást. Az embernek és az emberiségnek ez a felfogása, nevezetesen az embernek a maga végső rendeltetésében való megértése állandóan előreszegezi tekintetünket és gyökeres ellentétben áll mindazzal, ami az emberi életet és a társadal-

mat mozdulatlanágban (statikusságban) akarja tartani. Ebben van a forrása annak a törekvésnek is, hogy a múlt minden nagy kincsét szüntelenül át kell formálni és el kell mélyíteni, hogy ne legyen nyomasztó és megbilincselő igává, hanem inkább a jelen és a jövő felszabadító erejévé. Innen ered az arról való elképzeléseknek is az állandó revíziója, hogy kicsoda a jog és jogtalanság, kicsoda a szabadság és milyenek az emberi méltóság megfelelő feltételei. A keresztyénség történetének minden korszakában akadtak egyesek és csoportok, akik a Názáreti Jézus és az országa nevében tiltakoztak a megmerevedett rend és a tradicionális keresztyének kiszikkadtsága ellen. Tévelygőknek (rajongóknak) nevezték őket, de mégis olyan ujjmutatás voltak, amellyel a Názáreti Jézus mutatott rá az egyház és a társadalom nyomorúságára és Ő szólított új igazságosságra és új szabadságra.

Most emlékezzünk arra, amit a szocialista ateizmus értelméről mondtunk, hogy kitapinthatunk azt a pontot, ahol a marxista ember megértéssel hallgathat az Evangélium élő bizonyágtételére. Állandóan abban a veszélyben vagyunk, hogy egy ilyen párbeszéd során a partnerek megrekednek a merev ideológia síkján. A marxista embernek is fel kell szabadulnia a sablonos, gyakran vulgáris és meddő ateizmus hordaléka alól és szüntelenül azt kell kérdeznie, vajon eszmei és gyakorlati síkon eljutott-e már az alapvető emberi kérdés lényegéig. Úgy gondolom, hogy az igazi történelmi és materialista dialektika fogyatékosága volna, ha az úgynevezett vallásellenes harc pusztán az okoskodás, a szabad gondolkodás síkján folynék és ha a marxista ember nem különböztetné meg pontosan és gondosan a vallási problematikához való viszonyát a polgári és liberális társadalom vallásellenes hangulatától. Ismétlem: értem, hogy ez a hangulat miért hatolt be munkás-körökbe és miért éppen itt nőtt különösen intenzív egyházellenes keserűséggé. Azt is értem, hogy az új társadalom marxista gondolkodójának és építőjének miért kellett szembehelyezkednie annak a társadalompolitikai rendszernek egész struktúrájával, amelyre a hivatalos egyház akár római katolikus, akár ortodox, akár protestáns formájában rátámaszkodott. Ez történetileg szükségszerű volt: meg kellett dönteni azt a társadalmat, amelyben egyház és állam, pap és politikus (trón és oltár) kéz a kézben haladt és elmetszette az evangéliumba vetett igazi hitnek, az egész népért érzett igazi politikai vagy szociális felelősségnek a hajszálygyökereit. Még mindig a keresztyénség ama korszakának az áldatlan erkölcsi, szellemi és eszmei következményei alatt nyögünk, amelyben újra és újra elveszett a határ a hívők közössége és a politikai intézmények között, az egyház állami segítséget használt fel a saját üzelmeire, az állam pedig a papi, sakrális, vagy oltári autoritás nimbuszára támaszkodott. De ma éppen az a fontos, hogy mindkét részről kilábaljunk ezekből az áldatlan következményekből és olyan síkra helyezkedjünk, vagy olyan mélységben gondolkodjunk, amelyben a küzdelem a valóságos emberért, a tiszta emberségért folyik. Az átlagos egyházi életben a tiszta hit gyakran megfulladt a konvenciók és tradíciók, sőt a babonák és a mítikus életszemlélet nyomása alatt. A hit is jórészt ideológiai mázzá változott, tűz nélkül és teremtő erő nélkül, igazi szabadság nélkül, bűnbánó és örvendő előretétek nélkül. Sőt: az egyház olyan menedékhelyé vált, ahová megrémült emberek menekülnek és ahol hamis kényelemben és biztonságg-

ban akarnak éldelegélni a világ által nem zavart méltóságukban, öngazságukban. Másfelől a szocialisták és kommunisták sorkatonái vagy élmunkásai között sokan még nem szabadultak meg attól a nézettől, hogy a vallás mint vallás, a hit mint hit, az egyház mint egyház, mindaz, ami valahogyan kapcsolatos a lelki vagy egyházi élettel, csak a régi, tudomány előtti világ- és életszemlélet csökevénye, öncsalás, önámítás, ezen túl pedig a régi rend támasza, akadály a múlttal való leszámolásban és az új rend építésében. A hívő keresztyén nem értette meg az igazi emberség jobb biztosítékaiért lelkesedő forradalmárok legmélyebb indítékait, viszont a marxista ember nem hatolt mélyebbre az átlagos egyháziasság és a vulgáris vallásos hangulat felszínénél. Őket a múlt súlyos tévedései, az előítéletek és értetlenségek, a kritikátlanág, a tradicionalizmus hordaléka és a hosszasan izoláltság választják el egymástól. Mindkettőjüknek a saját küldetésük alapjáig kell leásni. Tapasztalatból tudjuk, hogy az egyes keresztyén egyházak teológusai sem juthatnak közelebb egymáshoz, ha azoknak a felületi különbségeknek a hátterében kezdenek egymással beszélni, vagy tárgyalni, amelyek elválasztják őket és formulákon, liturgiai rendeken vagy átöröklött szokásokon vitáznak. De mikor elgondolkoznak hitük lényegén, és leásnak lelki életük alapjáig és forrásáig, akkor megértik, hogy amit régebben fontosnak tartottak, az csupán átmeneti és múlandó. A más területről jövő hívőkhöz való viszonyuk ilyenkor még bensőségesebbé lesz, ha megpróbálják megérteni a saját lelki életük tulajdonképpeni magvát. Minél mélyebbre haladnak a saját hitük, a saját lelki egzisztenciájuk gyökerei felé, annál inkább közelítenek egymáshoz, míg végül kölcsönösen megérik egymás szívverését és az igazi, küzdő és alkotó emberség hangját.

Ez az önkritika önmagunk ellenőrzésének nehéz küzdelme, de egyszersmind az emberért vívott küzdelem; miképpen él az ember mindannak a felszíne és hordaléka alatt, ami a jelszavakból, a múlt sablonjaiból és tévedéseiből rakódott rá. Úgy gondolom, hogy ez tanulságul szolgál ahhoz a szellemi tusakodáshoz, amelyben azok állanak vagy fognak élni, akik az Evangéliumban hittek, azokkal együtt, akik a múlt és régi rend romhalmazan nagy lelkesedéssel és önfeláldozással építik az újat. Nem érdekünk, hogy a kommunista ember feladja céljait és terveit, látását az új társadalomról. Ellenkezőleg: az a kívánságunk, hogy a természeti és történelmi törvényszerűségek megismerését egyre mélyítse és keresse a megfelelő utakat, módokat: miképpen lehet felszabadítani az embert, elsegíteni az igazi, tiszta kapcsolatokra, faji és osztálykülönbségektől mentesen, önző érdekektől megszabadultan, az igazi tiszta emberi szolidaritás szenvedélyében. Arra vágyunk, hogy az új rendnek minél több ilyen valódi és lelkes építője legyen az emberek között és az ő lelkesedésük, meggyőződésük, önfeláldozásuk vonzóan hasson különösképpen az ifjakra és a serdülőkre. Sőt az is fontos, hogy a hívő keresztyén ember — éppen azért, hogy hitében el tud mélyülni — jól értse a hozzá közel álló ilyen minőségű embereket, megérezze szívük dobbanását, gondolataik lángolását és emberségük valódiságát. Úgyisint arra is vágyódnunk, hogy azok az emberek, akik bizalmatlanokká lettek mindennel szemben, ami vallási vagy egyházi illatot áraszt, ne csalattassák meg magukat felületi vagy merev jelenségektől, hanem gondolkozzanak azoknak a művén, akik Istenük nevében,

a proféták és az Evangélium által vezéreltetve avatkoztak bele a történelembe, ébresztették az emberek lelkiismeretét és forradalmilag (noha nem mindig politikai eszközökkel) hatottak a társadalmi élet struktúrájára és rendjére. Hogyha babonásság és mítikus képzetek, vagy másfelől merevség és megremült konzervativizmus kísérte is mondanivalójuk és művük következményeit, ez ne tévesszen meg bennünket, mert maguk a forradalmi vívmányok az emberiségnek, hívőknek és nem hívőknek, az egyháznak és a világi társadalomnak közönkincese. A babonásság és kritikátlanosság, a mítosz és a merevség szívósnak tarthatták magukat a hagyományos vallási körökben, de annak a hitnek az igazi üzenete, amelyet a proféták forrásaiból és az Evangélium mélységeiből ismerünk, mindig tisztítólag hatott, sőt gyakran forradalmibban takarította el az útból a babonát és a konzervatív merevséget, mint a világi gondolkodók teoretikus érdektelensége. A proféták hite leszámolt az áldozati rendekkel, a papok önzésével és templomi kultuszokkal. Az Evangélium pedig megnyitotta szemünket a szegények és nyomorultak, a megvetettek és átkozottak, a bűnösök és tehetetlenek nyomorúságának meglátására. És nemcsak megnyitotta a szemeket, hanem újra meg újra arra a helyre vezette el a leg-hívebb hitvallókat, ahol az ember a maga lényegi emberségében él és szenved, harcol és alkot, meghal és új életre támad. A ma kérdése az, hogy vajon az Evangéliumban hívő találkozik-e párbeszédben a meggyőződéses, lelkes és áldozatos munkással, az új társadalmi rend építőjével. Más szóval: vajon a keresztyén ember a maga tiszta hitében megérti-e a marxistát, a kommunistát mint embert és vajon a kommunista a maga forradalmi lendületének, a maga céljainak megrövidülése nélkül megérti-e, hogy miről van szó az Evangéliumban és miért küzd a hívő ember: vajon találkoznak-e ketten — ismételjük — emberségük mélyén és megértik-e, hogy mindkettejüknek (persze másként és másként) az a fontos, hogy megértsék az embert az emberségében, küldetésében és igazi segítséget nyújtsanak neki.

Hogy minden félreértést elkerüljek, még egyszer megismétlem, amit már előző magyarázataimban mondtam: az Evangélium hitvallója és a kommunista vagy radikális szocialista ember között a beszélgetés csak akkor lehet termékeny, ha mindketten eljutnak a saját hitük, illetve a saját meggyőződésük alapjáiig és következetesen végiggondolják a saját alaptételeiket, a saját gondolkodásuk és gyakorlati életirányuk kiindulását. Itt nem kompromisszumok kereséséről és nem kölcsönös alkalmazkodásról van szó! Másképpen: nem szintézisről van szó, amelyet egyes emberek, vagy egész irányzatok gyakorta ki akarnak alakítani a mélységesen eltérő, sőt a kölcsönös harcban szöges ellenpólusban álló szellemi és kulturális áramlatok között. De a gondolkodás becsületessége és az élet komolysága föltétlenül szükséges ahhoz, hogy párbeszédünk hathatós, termékeny legyen. Az Evangéliumba vetett hit föltétlenül valódiságra és hűségre kötelez. Az iránt, akinek hittünk. De a kommunista embernek az útját is szilárd meggyőződés és megértés kell hogy jelelje az olyan eszmei föltételek és társadalmi célok iránt, amelyek az ő munkásságát és egész életét bensőleg egységessé és valódivá teszik. Minden olyan kísérlet, amely idő előtti megegyezéseket és kölcsönös alkalmazkodásokat keres, csak eszmei zűrzavarhoz, erkölcsi ingadozáshoz és gyakorlati téltelenséghez vezet. Mindemellett azonban még egyszer hangsúlyozhatjuk

tételünket, hogy az Evangélium hitvallója és a kommunista ember éppen a hite, illetve meggyőződése alapjaiban érti meg azt, hogy mindkettőnek az ember a legfontosabb; az ember, a maga tiszta emberségében, igazi szabadságra és áldozatos szolgálatra való felszabadulásában!

Foglaljuk össze, amit mindkét irányban mondtunk! Az Evangélium azt a csodálatos valóságot hirdeti, hogy a szent Isten az ő szeretetében és kegyelmében elhagyta a mennyet azért, hogy az emberrel a bizalom és szeretet közösségében éljen, hogy az ember elérje rendeltetését és itt ezen a földön alakítsa ki a bizalom és kölcsönös szeretet légkörét, itt elhessen igazi szabadságban, valódi emberi viszonyban, felszabadultan a jogtalanságtól, erőszakától, hazugságtól, tisztátalanságtól, önzéstől és gyűlölettől. Isten feláldozta magát az emberért, széttörte a bűn és vétek, a halál és reménytelenség rabbilincseit, és Szentleke által a bűn és tisztátalanság, a hamisság és szeretetlenség közepette is olyan közösséget épít fel, amelynek már pusztán létevel is életre kell hívnia a jóságot, szabadságot, igazságosságot és az egyetemes emberi testvériség feltételeit. Az Evangélium hitvallója nem hisz az emberi társadalom jó irányú automatikus fejlődésében. Emberismerete és tapasztalata szüntelenül arról győzi meg őt, hogy mindig újra kell küzdeni az emberért az emberség mélyén és sohasem elég azokra a szellemi vagy erkölcsi értékekre támaszkodni, amelyeket valaha kivívtak. Jól tudja, hogy maga az egyház is szakadatlanul ki van téve a sok kísértésnek belülről és kívülről, s hogy az egyház történelme nemcsak a fellendülés, de a hanyatlás története is; nemcsak az előrevívő útnak, de hátrálásoknak, nemcsak az igazság győzelmének, de a hazugság lázadásának, nemcsak a szeretet művének, de az önzés hatalmának a története — még a legmagasabb szinteken, még a szentek szentélyében is. De a bibliai üzenet hitvallója sohasem válik a sorsszerűségnek, vagy a reménytelenségnek, a bomlasztó székepszisnek, vagy rosszindulatú pesszimizmusnak az áldozatává. Újból felkél, újból küzd a hamisság és önzés, az emberi szív tisztátalansága és csalárdsága ellen, minden ellen, ami aláássa az emberséget a maga méltóságában és rendeltetésében. Kritikailag ítéljük meg mindazt, amit az egyház a maga egészében alkotott, vagy amit az egyes keresztyének végeztek. Magunk előtt látjuk a keresztyén civilizáció minden sötéttségét és elfajultságát. Nem csupán a pápák és püspökök gőgjéről és üzérkedéséről tudunk, hanem az összes egyházak egyszerű papjainak és igehirdetőinek a gőgjéről és szent üzeneteiről is. Tudunk a keresztyén társadalom érzéketlen közönyéről a szegényekkel és gyöngékkkel, a betegekkel és megalázottakkal szemben. Tudunk a rabszolgakereskedelemtől, amelyet katolikus és protestáns népek folytattak és tudunk a keresztyénekben meglévő faji gőgről és gyűlöletről. Tudunk a szegényeknek a gazdag keresztyének által való hátráltatott kizsákmányolásáról. Tudunk a névlegesen keresztyén államok közötti háborúkról. Tudunk arról, hogy mi mindent okoztak a keresztyének a nem keresztyén országokban. Tudunk a hitvallók képmutatásáról, ömögazságáról és hamis kegyességéről is. És végül jól tudjuk, hogy mi mindnyájan — akárhol is élünk — állandó kísértésben vagyunk azoknak a jelenségeknek, amelyekről éppen szöglöttünk.

De a józan, sőt kérlelhetetlen történetismeret bennünket nem vezet cinizmusra, vagy fölülnyes mosolyra, hanem egyre állandóbb és mélyebb önismeretre készítet. Ugyanakkor megnyitja szemün-

ket annak a sok embernek és embercsoportnak a meglátására, akik az Evangéliumot komolyan vették gondolkodásukban és életükben, akik az apostoli korszak óta a középkoron át mind a mai napig hordozták az Evangélium zászlaját és a maguk keresztyéni mivoltával a föld sava voltak; láthatóan és láthatatlanul, kifürkészhetően és kifürkészhetetlenül hatást gyakoroltak a társadalom lelki ismeretére, a magasabbrendű igazságosságért, a valódi szabadságért és az emberek közötti igazi testvéri együttélésért vívott küzdelemre. A kommunistákkal, bárkivel folytatandó eszmecsere, aki csak kritikailag ellene mond a vallásnak és akár értelmi okokból, akár csalódásból vagy kétségbeesésből kinyilvánítja az Istennel való szakítását, nem lehetséges önkritika, bűnbánat, és a realitással való szembenézés bátorsága nélkül. A keresztyén ember részéről nem lehetséges a párbeszéd akkor, ha nem veszi magára a felelősséget a hitelenségért, az ateizmusért, akár az Isten elleni lázadásról, akár az egyházban és a keresztyénekben való csalódás következményéről legyen szó. De akkor sem lehetséges a párbeszéd, ha a bűnbánat és önismeret nem kapcsolódik egybe a Názáreti Jézus Evangéliumáért való még nagyobb lelkesedéssel, a hívő vagy hitetlen emberek iránti még forróbb szeretettel, az újrakezdés bátorságával, és azzal a reményteli bizonyossággal, hogy a győzedelmes Krisztus szüntelen végzi a maga munkáját az egyházban és az egyházon kívül, csodákat művel akár az Evangélium igazi hitvallóinak felhasználásával, akár a hűtlen és istentelen keresztyének ellenére is. Újra meg újra arról van szó: vajon a keresztyén embert emberségének legmélyén megragadta-e az Evangélium és arról, hogy miképpen él az ember a maga lelki és közösségi életében.

Hasonlítsuk össze ezzel azt, amit a forradalmi szocializmus legmélyebb motívumáról mondtunk: a történelmi vagy dialektikus materializmus minden átgondolt ideológiája mögött, az osztály nélküli társadalom felépítésére, a nevelés, tudomány és művészet terén folyó kultúrforradalomra vonatkozó átgondolt tervek mögött mindenütt az ember kérdése húzódik meg. Az ember a többi emberekhez való viszonyában és a saját személyes életében: annak az ideológiának a kiindulási pontja és célja, amely a történelemnek és a természetnek, a társadalmi, politikai és erkölcsi viszonyoknak a tudományos megismerésével akarja eljuttatni az emberiséget a maga igazi méltóságára és rendeltetésére. A kommunista ember jól tudja, hogy a politikában és a gazdasági életben az új rend az ember javát kell hogy szolgálja, vagy más szóval: minden azon fordul meg, hogy az új ház minden tekintetben sokkal tökéletesebb legyen, mint az, ami már nem felel meg. De — mint fentebb mondtuk — ugyanakkor minden azon fordul meg, hogy milyen ember fog élni benne. Sem a teória, sem az új társadalmi rend nem öncél, hanem az emberért van. Mit tanulhat az Evangélium hitvallója az új társadalom építőitől? A Názáreti Jézus szüntelen arra emlékeztette tanítványait és hallgatóit, hogy tanuljanak a világtól is. Emlékeztetett arra, hogy néha a világ fiai okosabbak és bölcsőbbek a világosság fiainál, vagyis azoknál, akik Isten igazságának és szeretetének a hitvallói akarunk lenni (Luk 16:8 v. ö. Mt 8:10—12). Jézus mindig kész ajtót nyitni azoknak, akik tévelyegnek a világban, akik az utakon és keresztutakon élnek. Napkeletről és napnyugatról eljönnek egyesek, hogy asztalhoz üljenek Ábrahámmal, Izákkal és Jákób-

bal, míg a templomlátogatók és törvénytudók ki-rekesztetnek ebből a közösségből. A Názáreti Jézusnak ezt az intelmét nagyon komolyan kell venni. Hiszen nemcsak arról van szó, ami Jézus korában, az ő Galileából Jeruzsálembe való vándorlásának napjaiban történt. Arról van szó, ami ma történik közöttünk, az ő hitvallói között. Ezért figyelmesen és értelmes szívvel kell tanulnunk! Ne ejtsenek meg bennünket a szocializmus építőinek hibái, tévedései, árnyoldalai vagy a hitelenségük. Nem fogunk ezekre a jelenségekre hivatkozni csupán azért, hogy megkeményedjünk előítéleteinkben, tompaságunkban, hamis kegyességünkben, szokásainkban és önzésünkben!

Mindenekelőtt komolyan kell vennünk a saját hitünkben az objektív, anyagi világot minden területen. Ismétlem: a saját hitünkben! Az a fontos, hogy hitben értsük meg az Evangéliumot, hogy az Úr Istennek mennyire fontos ez az anyagi világ; az, hogy az embereknek legyen mit enni, hogy ne éljenek szolgasorsban és jogfosztottan, hogy ne nyomja el őket mások önzése és meglegyen minden feltételük a felelős, személyes döntések meghozatalára. A szocializmus ideológusai a maguk módján arra intenek bennünket, hogy egy hamis és nem-biblikus idealizmusban valamit leértékelünk, vagy nem értettünk meg helyesen. A keresztyének nagy részében az élet kettéhasadt: a hit területére, meg az anyagi, földi, gyakorlati élet területére. Az úgynevezett hit területén kizárólag csak vallási szükségleteinknek és szokásainknak hódoltak, s néha nagyon bensőségesen és őszintén ápolták a saját belső lelki életüket. Törődtek az egyházi élet folyásával is, de ugyanakkor abba az állandó veszélybe kerültek, hogy egyrészt a lelki életük sokszor csupán az érzelmi szükségleteket és a hagyományos szokásokat szolgálta ki, ebbe vetítették bele a saját szubjektív lelki érdekeiket, s így bizonyos öncsalás aldozatai lettek, másrészt a hitük, mely nem irányult a gyakorlati földi életre, elvesztette izmait, igazi dinamikáját s így a keresztyének földi élete teljesen pogányos jellegűvé vált. Talán még most sem harcoltunk meg annak a hitnek a horderejét, hogy ez a világ a Krisztus által és a Krisztusra nézve teremtett (Kolossé 1:15—17), hogy az Evangélium hitvallója úgy jár ezen a földön, mint amely a megfeszített és feltámadott Krisztusé, hogy a Názáreti Jézus győzött ennek a világnak a legsötétebb mélységeiben, hogy felelősséget hordozunk (elhivatásunk, tudásunk, képességeink és lehetőségeink mértékéhez képest) ennek a világnak minden területéért, és hogy az Evangélium erejében és világosságában vagyunk kötelesek harcolni a világért.

Éppen azért, mert hitünkéből következik, hogy komolyan vegyük a külső objektív világot és benne az embert, megértjük azoknak a törekvését, akik ezt a világot minden vonatkozásban egzaktsággal akarják megismerni azért, hogy át tudják alakítani. Tanuljuk azt is, hogy nem elég a pusztán moralizálás és intés, nem elég a jelenségek és események „lelki”, vallási kommentálása. Éppen az Evangéliumba vetett hit ébreszti bennünk a felelősséget a körülöttünk uralkodó helyzet figyelmes tanulmányozására, utak keresésére a megjobbitandó dolgok megjobbitásához. Újból aláhúzzuk, amit fentebb jeleztünk: szükséges megismerni az embert a történelmi, természeti és társadalmi összefüggésekben, szükséges tudományosan tanulmányozni, hogy miképpen jutottunk el a jelenkori társadalmi rendekig és ezt megelőzően a történelmi katasztrófákig és forradalmakig. A keresztyén

ember abban a kísértésben van, hogy bizonyos kegyes hangulattal ámitja magát és csak felületesen szembesül a nehézségekkel, a társadalmi vagy politikai bajokkal. Különösen hajlamosak vagyunk arra, hogy lebecsüljük a külső anyagi viszonyok és törvényszerűségek fontosságát. Ezért aztán gyakran lebecsüljük a külső világnak a lelki életünk egész struktúrájára való befolyását, nem vizsgáljuk önmagunkat és nem vesszük észre, hogy a társadalmi és gazdasági viszonyok a mi gondolkodásunkat is formálják és befolyásuk nem csupán a katedrák elé, hanem a katedrákra és az oltárookra is feljut. Ezért a vallásnak, a vallás keletkezésének és fejlődésének marxista magyarázata hasznos orvosság lehet számunkra az öntetszelgés, a fantázia, a mítikus képzelőerő ellen, ami szüntelen kíséri mind az egyéneket, mind a közösségek vallási életét. Kitartunk bizonyágtételünk mellett, hogy az igazi hit az Ige hatására születik, és onnan felülről jó. Az igazi hit kegyelmi ajándék és felülmúlja a történelem és a természet törvényszerűségeit. De vajon valóban a kegyelem igazi ajándékából élünk; vajon egész ún. vallási életünk nem a környezetünk produktuma, nem az életviszonyaink fölépítménye-e, nem a külső hagyományok, vagy esetleg tisztára személyi érdekek és kívánságok szülötte? A külvilág sokkal behatóbban formál bennünket teológiai munkánkban is és ún. kegyességi életünkben is, sem mint azt hajlandók vagyunk elismerni. Ezért a gondolkodás pontossága és a tudományos felelősség a külvilághoz való viszonyban, amint erre bennünket a dialektikus vagy történelmi materialisták felszólítanak, gyógyító segítségül lehet az olyan vallásossággal szemben, amely valóban nem több, mint illúzió, kritikátlan fantázia, önámítás, vagy esetleg konzerváló igyekezet azoknak a rendszereknek és hagyományoknak a fenntartására, amelyekben felnőttünk. Már régóta, *Kutter és Ragaz* korától kezdve *Barth* Károlyon és *Bonhoefferen* keresztül halljuk, hogy mélyreható különbség van a vallás és az Evangélium között. Ők emlékeztetnek bennünket arra, hogy kicsoda a próféták és apostolok üzenetének legsajátosabb tartalma. Az egész Szentírás tanúbizonyságtétel az élő Isten harcáról a hamis kegyesség, a bálványok és babonák, a kábító kultusz és a vallási önzés ellen. A marxisták a maguk módján a külvilágnak, a világ természeti és gazdasági törvényszerűségeinek a tanulmányozása alapján megnyitják a szemünket annak az észrevételére, amit hitünk igazi mélységeiből merítve is tudnunk kellett volna. De nem tudtuk, mert nem vettük komolyan, hogy ez a teremtett világ az Úr Isten cselekedeteinek a helye és a hitnek szüntelen küzdenie kell az embernek, az ember szükségéinek és evilágbeli feladatainak reális megismeréséért.

De nem csupán a világ és az ember reális megismeréséért, hanem azokért a módokért és eszközökért is, amelyekkel hathatósan lehet tovább vinni az Evangélium üzenetét és segíteni az embernek. A hagyományos keresztyének fogyatékosai és bűnei közé tartozott az is, hogy számukra a hit fölöldődött a tanban és az istentiszteleti cselekményekben. Ezért van az, hogy a marxisták úgy látták és látják az egyházat, mint egy elavult világnézet hordozóját, mint az idealista ideológia hirdetőjét. Az egyház és tagjai ellefejtették, hogy egy hitoikkelyt csak akkor érthetünk meg teljesen, ha ráirányítjuk a gyakorlati életre és azt kérdezzük: miképpen vezérel és kötelez el bennünket a világhoz és az emberhez való viszonyulásunkban. Az olyan hit, amely dogmatikai tételekben vezett el

és nem hatolt bele az élet realitásába, az emberi egzisztencia sajátos mélységeibe, elveszítette súlyát; éppen ezért már nem vesszük komolyan és az egyház éppen ezért vált a világ szemében (nemcsak az ateisták szemében!) egy esetleg méltóságteljes, de elavult ideológia hordozójává. A szocialista társadalom építői arra a tudatra eszméltetnek bennünket, hogy gondolkodásunk nem lehet csupán megfigyelés és magyarázat, hanem életformáló törekvéssé is kell lennie, és — ha kell — a gyakorlati emberi kapcsolatok hathatós megváltoztatására irányuló törekvéssé kell válnia. Gondolkodjunk el azon a kérdésen, hogy mire vezet és mit jelent a gyakorlati életre nézve a Jézus Krisztus inkarnációjáról, Poncius Pilátus alatt való szenvedéséről szóló üzenet, milyen horderejének kell lennie ama hitvallásunknak, hogy Jézus eltemettetett, alászállott poklokra és feltámadt halottaiból! Az a mód, ahogyan ezt az üzenetet az emberekhez elvisszük, szükségképpen olyan benyomást támaszt, hogy valamely mítoszról van szó, amely a régi világnézetben áll vagy bukik. Mit jelent az a hitvallás, hogy Jézus mennybement és ül a Mindenható Atya Isten jobbján? Mit jelent ez ma, amikor a legvégső konzekvenciáig összetört a régi világnézet a Földdel, mint az egész teremtés középpontjával együtt, és a mennyel együtt, amely szinte tapintható módon kiterjedt fölöttünk?! A mi Földünk parányi porszemmé lett a mindenségben és az az emberi képrendszer, az az emberi fantázia, amely pszichológiailag alátámasztotta az Atya Isten jobbján ülő győztes Krisztusról szóló apostoli üzenetet, teljesen szétfoszlott. A mi hitünknek újból küzdenie kell a maga sajátos értelméért és a maga gyakorlati, teremtő erejéért. A mai teológia különféle módokon próbálja interpretálni a hittételeket, vagy jobban mondva a Jézus Krisztus keresztségében és feltámadásába vetett hit tárgyát, mint egzisztenciális aktusokat az ember lényének legmélyén. Ezt is megértjük és a magunk módján megértéssel viseltetünk az ilyen magyarázatok iránt. De az Evangélium felülhaladja az emberi egzisztencia határait és átfogja a társadalom, sőt a kozmosz objektív világát is. Nemcsak arról van szó, hogy mi történt objektíve a menny és a föld között a Jézus keresztségében és győzelmében. Arról van szó, hogy milyen viszonyoknak kell uralkodniuk az emberek között, hogyan kell festenie a világnak, mivé kell válnia az emberek társadalmának. A marxisták joggal figyelmeztetnek bennünket, hogy a világot meg kell változtatni, a társadalmat át kell alakítani, az emberi művelődést újra kell önteni, hogy eltűnjék az igazságtalanság és fájdalom, az önzés, az embernek ember által való kihasználása, hogy áthidalódjanak a faji és osztálykülönbségek, a nemzeti és politikai ellentétek. Úgy gondolom, hogy a marxista gondolkodásnak ezek a hangsúlyai a maguk módján azt visszhangozzák, ami az apostolok és próféták üzenetének sajátos mozgató rugója és az Evangélium tartalma. Ha hitre jutottál, lehetetlen meg nem kérdezned, hogy mit kell tenni?! Ha vallod a Jézus Krisztus hitét, nem felejtkezhetsz el az emberek iránti felelősségedről, nem szabad magadban magadra maradnod, hanem köteles vagy a hit és szeretet közösségében szolgálni, segíteni, rombolni és építeni, felkészülni a mindig új kezdetekre! Miközben azonban mi keresztyének belemenekülünk a saját dogmatikai tételeinkbe, vallásos hangulatainkba, vagy egyházi-istentiszteleti közösségeinkbe, aközben a modern világot átjárja egy olyan filozófia, amely egyszerűsmind program is akar lenni az emberi társadalom

átalakítására, felhívás a küzdelemre minden ellen, ami csak alábecsüli az emberi viszonylatokat, az emberi méltóságot és felelősséget.

Ezzel összefügg ennek a filozófiai és társadalmi mozgalomnak jövő-szemlélete. Nem csupán a régi társadalmi formák lerombolásáról van szó, hanem egy új, jobb társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális rendhez vezető útról. A múltnak a romjai, azok a fogyatékoságok és hibák, sikertelenségek és torzultságok, amelyek az új rendek építése közben is előfordulnak, nem szabad hogy kételkedésre, megfáradásra és pesszimista csüggedésre vezessenek! Itt is az előtt a különös jelenség előtt állunk, hogy a keresztyénekből és az egyházakból kivészett a győzedelmes és örvendező reménység, vallásos pátozszuk kiélte és kiéli magát a világ moralizálásában, a ma és holnap panaszkodó megítélésében. Az új társadalmi rendek építői filozófiájukkal és programjukkal felhívják figyelmünket a próféták és apostolok reménységének eredeti tartalmára. Természetesen a próféták és apostolok hitbeli látásmódja különbözik attól a képtől, amelyet a marxisták és leninisták az új társadalomról festenek maguknak. De mégis előreszegezett tekintet volt ez, amely egybekapcsolódott a saját vétjük és engedetlenségük bűnbánó tudatával, és ugyanakkor azzal a szüntelen újuló bizonyossággal, hogy a mi utunk és az emberi történelem végén ugyanaz a Fájdalomk Férfia vár bennünket, aki győzött a sír és a halál felett, sőt az emberi nyomorúság és fájdalom felett is. Csak szüntelenül azt kell kérdezni, hogy mi a forradalmi szocializmus sajátos értelme, és hogy elmélyedtünk-e igazán az Evangélium lényegében, olyan erőket nyertünk-e, amelyekre szükségünk van az új valóság feldolgozásához?

3. Mit adunk?

Ezzel eljutunk ahhoz a kérdéshez, hogy vajon másfelől a mi evangéliumi hitünk és hitben, szeretetben és reménységben való közösségünk mivel tud hathatósan és termékenyen hozzájárulni az új rend építéséhez? Vajon van-e valamink, amit senki más nem tud adni ugyanilyen mértékben az új társadalom alapvetéséhez? Értsük jól, hogy miképp gondolom a dolgot! A Názáreti Jézus egyházának megvannak a maga feladatai és megvan a maga küldetése annak a társadalomnak a kezeim kívül is, melynek — mint teljes jogú polgárok — a tagjai vagyunk. Az új társadalmi és politikai viszonyok gyakorlati felépítésénél sem tölthetjük be funkcionkat akkor, ha nem gyökeresünk az Evangélium teljességében és nem hordozzuk azt a küldetést, amelyre — mint az apostoli bizonyágtétel hitvallói — rendeltettünk. Az Evangélium világos hirdetése, a testvéri szeretetben való közösség, az imádságok és énekek, az Úr asztalánál való közösség nélkül elvesznénk a világban és többé nem lennénk só és világosság. De a só azért van, hogy sózzon, a világosság azért, hogy világítson! A sónak földi rendeltetése van az egyház határain kívül is és a világosságnak utat kell bevilágítania az emberek előtt, akár templomba mennek, akár földi hivatásukba. Újra meg újra emlékezzünk arra, hogy a keresztyén embernek a világért való felelőssége és a világban való küldetése nem jelenti a megbocsátásba és megbékélésbe vetett hit teljességének, a Jézus győzelme reménytelen várásának a megcsönkítését. De épp így emlékezzünk arra is, hogy a hit csakis a szolgálat, csakis a világban és az egyházban élő

emberek iránti felelős érdeklődés, a világ sójává és világosságává válás révén növekedhet. Az Evangélium — mint hallottuk is — arra tanít bennünket, hogy a világot és benne az embert a legteljesebben komolyan vegyük. De ugyanakkor emlékeztet bennünket visszafelé nézve is és előretekintve is ennek a világnak a határaitra. Ez a világ, mint az Úr dicsőségének zsámolya azért olyan fontos, mert éppen rajta kell teljességben megjelennie az isteni kegyelem és igazság dicsőségének, a szeretet és szentség győzelmes hatalmának. Ezen a világon és nem csupán a menynekben! Már itt kell győznie az igazságnak mindenféle hatalmi eszköz nélkül, a hatalom és gazdagság, az erőszak és agyafúrtság külső nyomása nélkül. Az igazság akkor is győz, ha leköpjük és halátszólag letiporja az emberi hamisság és csalárdság, az emberi önzés és erőszak. Aki az igazságot követi, annak szeretnie kell. Semmit sem szabad a maga számára elvárnia. Hinnie kell az igazság és szeretet hatalmában még azokban a pillanatokban is, amikor minden elveszettnek látszik. Még a halál és a sír sem az utolsó szó! „Akár éljünk, akár haljunk, az Úréi vagyunk” (Róma 14:7—9). A világ kezdetén a kegyelem volt és a világ végén a győztes szeretet van, amely mindent újjá tesz. Az egyház történetének legdicsőbb pillanatai olyankor voltak, amikor létrejöttek azoknak az embereknek a közösségei, akik komolyan vették az Evangéliumnak ezt a tartalmát. A szegénységnek, könnyhullatásnak, szenvedésnek és halálnak megvan a maga rendeltetése, de ezek nem jelentik az utolsó szót. A szegénység több mint gazdagság. Az alázat több mint a gőg. A fájdalom több, mint az egészséges ember önelégültsége. A szeretet szolgálatában való meghalás több, mint a hazugság, a hatalom és a gazdagság győzelme. A Názáreti Jézus azért jött, hogy magára vegye a szegénységet, a fájdalmat, a megaláztatást és a halált, de azért is, hogy győzelmével kijelentse ezeknek a jelenségeknek az igazi értékét, megdicsőítse a szegényeket, gyöngéket, megaláztatottakat, bilincsbeverteket, kigúnyoltakat, és éppen ezáltal adjon az embereknek valódi erőt, igazi eszközöket a szegénység, a megalázottság, a rabszolgasors, az erőszaktétel és a halál ellen. Képzeljük el, mit jelentene, ha a keresztyén egyházak nem csupán hordozói volnának ennek az üzenetnek, hanem a saját egzisztenciájukkal valóban betöltenék azt a küldetést, amelyre a Fájdalomk Embere az ő keresztyén és feltámadásában rámutat! A világ gonoszságban vesztegel, de éppen ebbe a világba jött el a Názáreti Jézus a világ iránti határtalan szeretetében, a világgal való teljes szolidaritásban, személyes érdekektől teljesen mentesen, abban a tudatban, hogy milyen nagy árat kell fizetni azért, hogy a világnak és az embernek az egzisztencia legmélyebb mélységében segítség adassék.

Térjünk még vissza arra, amiről fentebb már szóltunk! A bibliai hit a maga realizmusában elmegy a legvégső következményekig. Nem csupán úgy fogadja el ezt a világot, mint szolgálatának és küldetésének helyét, s az embert nem csupán a természettel és a természeti törvényszerűségekkel való teljes összefüggésében látja és nem csupán a világért hordozott felelősség teljes tudatában jár ezen a földön, hanem a bibliai hit rámutat az emberi személyiség valódi mélységeire, a bűnt és a vétket a maga teljes realitásában érzékeli, tehát nem csupán mint egy momentu-

mot a természet vagy történelem fejlődésében, nem csupán úgy, mint az emberi élet zűrzavarába és ellentmondásaiba való beleszőződést, nem csupán úgy, mint az ember természeti mivoltának vagy a külső társadalmi és gazdasági viszonyoknak a megnyilvánulását és következményét. Az Istentől érkező Ige által felébresztett lelkiismeret a bűnt és a vétket úgy érti, mint sajátos realitást, amelyet nem lehet megfejteni és megmagyarázni a külső körülményekből. A bűn és a vétek nem végérvényes, nem olyan eltévelyítő erő, amely sorsszerűen emészti az embert, és amely elől nem lehet elrejtőzni. A bűn és a vétek az emberi szívek mélyén születik. Eredete az emberi felelősségben van. Nem sorsszerű, de annál komolyabb valóság, amelyet nem lehet eltávoztatni sem olcsó sakramentális vagy vallási eszközökkel, sem könnyelműséggel vagy rábeszéléssel, de ugyanakkor a legbehatóbb külső változásokkal sem, tehát társadalmi, gazdasági, politikai vagy kulturális változások révén sem. Az Evangéliumban vetett hit az embert a szív és a lelkiismeret legrejtettebb zugaiban is meglátja. Látja az embert, hogy miképpen halad az új társadalom felé is feltétlen felelősségével s ezért vétkével együtt, és látja az embert, mint aki az új társadalmi rendben is szüntelenül harcolni kénytelen önmagával. Ez a legkisebb mértékben sem jelenti az új rend lebecsülését. A hívő keresztyén embernek, aki komolyan veszi az Evangéliumot, nincs semmi kifogása az osztály nélküli társadalommal szemben, az összes viszonylatok forradalmi átalakításával szemben, és nem fél a múlttal való leszámolástól még akkor sem, ha neki magának is meg kell válnia kényelmétől és kiváltságaitól. Ellenkezőleg, éppen hitének mélységéből eredően érti meg azokat a kívánságokat, hogy a világban is minden újjá és jobbá legyen. De nem ringatja magát illúziókban az embert illetően, mintha bizony a viszonyok megváltoztatása automatikusan eltüntetné az emberi bűn és vétek feltételeit. A viszonyok valóságos fejlődése az új társadalomban is szüntelenül arról győzi meg, hogy az emberben magában vannak meg a tisztátalanság és becstelenség, az önzés és fegyelmezetlenség, a hamisság és restség bacillusai. Az Evangélium hitvallója szintén fölhív a változásokra, a reformokra, sőt a forradalmi fordulatokra is. De mindig óv attól, hogy az ember gőgösen olyan titánnak képzelje magát, aki úr mindenké fölötte, s elfelejtkezzék az emberi szív csalárságában és romlóságában rejlő veszedelmekről. Az egyház történelme tanít bennünket erről a valóságról. A hívők és a „szentek” közösségében is mindig fölbuggyant az önzésnek és a gőgnek, a hatalomváagnak és a haragnak, a hamisságnak és a tisztátalanságnak a bűne. Aki pedig minden szépítgetés és dekoráció nélkül, minden hamis máz és külső korrektség nélkül ismeri magát, az józanul tekint a jövőbe. Józansága nem jelent csüggedtséget, cinizmust vagy pesszimista reménytelenséget. A felelős lelkiismeret józansága inkább még nagyobb elszántsággal halad előre, hogy az új társadalomban is küzdjön a bomlasztó mikrobák ellen az emberi egzisztencia legmélyén. Úgy gondolom, ebben rejlik az Evangélium hitvallóinak nagy és dicső küldetése abban a társadalomban is, amelyet együtt akarunk építeni, amelyet szeretünk, de amelyet éppen ezért a leghathatósabb eszközökkel akarunk védelmezni. Az új társadalomnak is meglesznek a maga puszta emberi problémái és válságai. A házastársi és családi vi-

szonylatokban nem megy majd minden simán az új viszonyok között sem. Talán elmaradnak azok a viták, amelyek a régi társadalmi rendben támadtak, amikor a presztízs vagy a gazdagság, a konvenció, vagy az illendőség és tiszteletreméltóság külső mértékei játszották a fő szerepet. A férfi és a nő, a szülők és a gyermekek közötti új viszonylatok a radikális technizálás, a munka és a foglalkozás iparosodása korszakában máris változásokat hoztak és hoznak a családi együttélés, a gyermeknevelés, sőt az érzelmi élet terén is. De az emberi szív és lelkiismeret legmélyebb mélységeiből nem tűnt el a kísértés, a csábítás; hamisságra, csalásra, nyereszkesedésre, dicsőségre és hatalomra való gonosz vágyódás. Ebben a vonatkozásban az Evangélium és annak hitvallója józan, realista, nem táplál illúziókat és túl méretezett elképzeléseket a külső viszonyoknak az emberre és az ember bensőjére gyakorolt hatásáról. Ez nem gyanakvó emberszemlélet, hanem egyszerű realizmus. Olyan realizmus, amely egészségesen óv a csalódásoktól, az illúziók elvesztésétől, de másrészt nem felejt el, hogy az új társadalmi rendért való küzdelemnek együtt kell járnia az emberi lélekért való figyelmes, összpontosított és bensőleg teljesen józan harccal.

A szocialista társadalom építése minden vonatkozásban felelős és nehéz. Egyfelől a természet és a történelem törvényszerűségeinek pontos ismeretét követeli meg, másfelől pedig az emberi lélek, a belső élet összes rezdülésének mély ismeretét. Ha ennek a küzdelemnek akár egyik, akár másik gyújtópontját elhanyagoljuk, előbb-utóbb belekerülünk az emberi élet súlyos zűrzavarába. Megtörténhet, hogy fölépítjük az új rendet, az új házat, de az ember, aki beleköltözik, nem lesz felkészülve arra, hogy azt jó karban tartsa és ne legyen vétkessé gyors romlásában. Viszont ott, ahol az emberek csupán a belső élet ápolására összpontosítják figyelmüket, csak a lelkiismerettel és a szívvel foglalkoznak, de eltekintenek az emberi társadalom és a jövő külső világában rájuk váró feladatoktól és kötelességektől, ott nemcsak a társadalmi rend bomlása következik be, hanem az ember lelki életének a túlburjánzása, görcsössége és beteges szubjektívizmusa is. Úgy gondolom, hogy lényegében az ember és a társadalom igazi ismerői, akik ma akár kezdeményezve, akár közreműködve részt vesznek a társadalmi és kultúrforradalomban, egyet fognak érteni ezeknek a nézeteknek a lényegével. Csupán azt kívánom mondani, hogy miben nyújt az Evangélium hitvallója sajátos segítséget és miképpen tekint a mai társadalom egész problematikájára. Azt is fel kívánom tüntetni, hogy kegyelem és megbocsátás, megbékelés és megszentelődés olyan fogalmak, amelyek néha a kegyeskedésnek, vagy az elhaló egyházi tradíciónak az illatát árasztják, de tulajdonképpen alkotó tartalmukat éppen az emberi élet lényeges nehézségeihez, bukásaihoz és csalódásaihoz való viszonyításban lehet megragadni. A legvégső következményekig keresztülvihetjük az élet tudományosítását és technizálását, lelkesedéssel alkothatjuk meg a társadalom újjáépítésének terveit a történelmi törvényszerűségek alapos ismeretében, de az emberek közötti kapcsolatokban az új társadalomban sem lehetünk meg részvét, bűnbánat és megbocsátás, önfeláldozó szeretet és szolgálat, az olyan emberek tapintatos, türelmes gondozása nélkül, akik csalódtak és elesetek, akik hűtlenné lettek feleségükhöz vagy férjükhöz, gyermekeikhez vagy szüleikhez, barátaikhoz, vagy az

új társadalomhoz. Ezért úgy látjuk, hogy a gyermekeknek az Evangélium szerinti nevelése nemcsak hogy nincs ellentétben a nagy társadalmi és kulturális tervekkel, hanem inkább hathatós és pótolhatatlan segítséget nyújt a társadalom építésében. Ne felejtkezzünk el az emberi szív mélységéről és tágasságáról, a lelkiismeret finomságáról és sebezhetőségéről! Ne felejtjük el, hogy a társadalom és a politika egész épülete veszélyben forog, ha nincs meg benne a szentségnek, az emberek közti szent elkötelezettségnek a gyújtópontja, ha nincs bennünk finom érzék az emberi lélek és annak szükségéi, a valóság és tisztaság, az igazság és szeretet iránt! S a jog és igazságosság, a szabadság és emberi méltóság iránti érzék, a mammonnal és az erőszakkal, a személyválogatással, csalással, jogtalansággal és az ember megalázásával szembeni ellenállás, az igazság és a valódi emberség győzelme utáni vágy szüntelenül megtermékenyül az Evangélium tiszta üzenetétől, mely arról szól, hogy a győztes Názáreti Jézus jelen van minden életviszonylatban, sőt az emberi nyomorúság és tehetetlenség, véték és bűn mélységében is. Az Evangélium hitvallójának le kell szállnia az emberi és történelmi valóság talajára és ott kell hitelessé tennie üzenetének megtartó és meggyőző erejét. Az új rend építőjének pedig hallgatnia kell ennek a hitvallónak a szavára és el kell gondolkodnia azon, vajon nem olyasvalamiről van-e szó csakugyan, ami nem valami sötétség és nem valamely konzervatív önzés palástolója.

V. KÉTSÍKÚ DIALÓGUS

Végül még két kiegészítő megjegyzést, amely már nem mond semmi lényegesen újat, de legalább részben megvilágíthatja párbeszédünk fontosságát és értelmét. Mindenekelőtt gondoljunk arra, hogy a történelem nem áll meg és az új társadalom végérvényes felépítése és megszilárdítása után más lesz a helyzet, mint ma a hidegháború korában, a nemzetközi feszültség, az atomveszély és némely körök amaz állandó, bevallott vagy be nem vallott reménye idején, hogy a szocialista társadalom csupán időleges kísérletezés, tartósan nem marad fenn sem gazdaságilag és politikailag, sem hatalmilag és ideológiailag. A marxista—leninista ideológia harci fegyver és hosszú időre megtartja a maga érvényét. Az új társadalom pusztá léteért folyó küzdelmek és harcok korában ezt az ideológiát nem szabad felhígítani és megfosztani átütő erejétől! De az új társadalom megszilárdulása után, az úgyszólván automatikus tudományos és technikai haladás korában, a fogyatékoságok és hibák kijavítása során jelentkezhetnek a lelki kimerülés és szellemi elfáradás pillanatai. A régi formulák és doktrinák nem lesznek elégségesek. Kieplik magukat és nem lesznek megnyugtatóak sem, a társadalmi és közélet, sem a személyes magánélet számára. Talán csupán arra hívom itt fel a figyelmet, ami benne foglaltatik a történelmi, dialektikus materializmus lényegében is, hiszen abban nem kész és statikus tanokról van szó, hanem állandóan eleven és alkotó reagálásról a társadalmi kérdésekre és a történelmi helyzetre. De éppen a dialektikus és történelmi gondolkodás eme mozgása a látható, anyagi világ vonatkozásában találkozunk egyszer az Evangélium üzenetének realitásával, azzal a valósággal, amelyet nem lehet megkerülni, figyelmen kívül hagyni és amelyet pozitíven szükséges feldolgozni. Ebben az össze-

függésben nem mondhatok többet. Ez csupán figyelemztetés arra az irányra, amelyben az új társadalom haladhat; az új társadalom, mely ma még új, de holnap már fölnőtt lesz és ismét új látásra, új izzásra, új pátoszra és új lelkesedésre lesz szüksége. De honnan kaphatjuk meg mindezt? Persze minden azon dől el, hogy mivé lesznek az Evangélium hitvallói és az egyházak; vajon élő bizonyosságok lesznek-e, akiknek a szíve lángragyújt, akik növekednek hitben, reménységben és szolgálatban; vajon lesznek-e itt olyan egyházak, amelyek értik az embert, és a jelen pillanatot, és nyílt szívűek a Szentlélek új meg új csodái előtt. Ha az új társadalomban csak megmerevedett, mozdulatlan és önmagukba zárkózott vallásos csoportok maradnak, akkor ez az egzisztenciájuk végét jelentheti.

A másik megjegyzés: eddigi magyarázatainkból talán világos, hogy az Evangélium üzenete és a hitvallók hite nincs egy szinten az ideológiával és az új társadalom építésével. E téren a keresztyének nagy része végzetes tévedés áldozata és a próféták és apostolok üzenetéből világnézeti rendszert csinál a földi filozófiák vetélytársaként. S hogy aztán a tévedés tetőfokára hágjon, mindig történnek kísérletek arra, hogy ezen a véleményem szerint hamis ideológián hatalmi frontot is alkossanak, amelybe azután mozgósítják az új társadalom ellenségeit, vagy legalábbis ellenfeleit. Az Evangélium hitvallója a maga üzenete révén nem akar versengeni földi ideológiával. Őrá nem érvényes az a kifogás, hogy valamilyen idealizmussal vagy vallási mítosszal alá akarja ásni és meg akarja gyöngíteni az új rendek fölépítését. Az Evangélium lényege szerint különbözik a filozófiától, vagy egy bizonyos statikus világnézettől. A maga realizmusával — amiképpen szólottunk is róla — kívül van az idealisták családján. Ha néha a hit és szeretet ideális lángolásáról beszélünk, ennek az Evangélium hitvallóinál más értelme van, mint amilyenre az idealista filozófia rámutat. Az Evangéliumba vetett hit és az új társadalom ideológiája (a dialektikus, történelmi materializmus) között nem lehet szintézist alkotni. Itt lényegileg különböző és együtt nem mérhető jelenségekről van szó. Erre már fentebb is utaltunk. A bibliai üzenet lehet kritika is, óvás is, de olyan kritika és olyan óvás, amely az emberi életre mint olyanra irányul. Semmiképpen sem kísérlet az új társadalom aláásására és meggyöngítésére! Sőt ellenkezőleg: olyan üzenet, amely segítséget akar hozni az újonnan épített házban élő polgár számára is. Sőt ezzel a segítséggel védeni akarja az új társadalom alapjait is a belső romlástól, a láthatatlanul ható bömlásoktól. Az Evangélium hitvallója, aki szolidárisan kapcsolódik be az új társadalom feladataiba és célkitűzéseibe, természetesen mindig és teljesen az onnan felülről jövő Ige ítélete alatt él, abban a tudásban, hogy az Ember Fia, a Názáreti Jézus — aki győzött és az ő számára az Alfa és az Ómega az ő életének kezdetén és végén, — szent szeretetével, irgalmasságával, tüzével és Szentlelke ajándékaival behatol az emberi szív mélységeibe s így az emberek közötti kapcsolatokba is. Az Evangélium hitvallója arra hivatott, hogy többet és becsületesebben dolgozzék, jobban szeresse az embereket, erő, lelkesedés és reménység forrásává legyen munkatársainak és hogy mindig készen legyen a Názáreti Jézus nyomdokain szolgálni az embereknél, akár hisznek,

akár sem, akár elismerik őt, akár gúnyolják, akár elfogadják segítségét, akár elutasítják.

Az Evangélium nitvallói semmiben sem adnak okot a botránkozásra, hogy szolgálatuk feddhetetlen legyen. De mindenben úgy viselik magukat, mint Isten szolgálói. „Dicsőség és gyalázat által,

rossz és jó hír által; mint hitetők és igazak... mint semmi nélkül valók és mindennel bírók” (2 Kor 6:8–10).

D. Dr. J. L. Hromádka
Fordította: dr. Huszti Kálmán

Luther hetedik parancsolatról szóló tanításának mai indításai

Amikor ennyire leszűkített és kiragadott kérdésről van szó, mint amit a fenti cím magában foglal, az első feladat az összefüggés megtalálása azzal a nagy egésszel, amelyben ez a rész szerepet játszik.

Luther a népért

A lutheri reformációnak többek között az is egyik alapvető jellemvonása volt, hogy a nép nyelvén tartotta az istentiszteletet, a nép nyelvére fordította le a Szentírást, a nép számára magyarázta Isten igéjét. A latin nyelvű misében, a skolasztikus teológiai szörszálhasogatásban, a kolostori világ-megvetésben mindig van valami előkelősködő gőg, fennhéjázó arisztokratizmus, a laikus tömeget lenéző kegyes póz, másokat lesajnáló szenteskedés. Luther egészen kemény, sőt goromba szavakat használ az ilyen magatartás visszautasítására. Ehhez minden joga meg is volt. A reformáció hatalmas szellemi munkájának kibontakozása mellett, maga is járta a falvakat és kisvárosokat, figyelte a nép életét, hogy Isten örökkévaló igéjét helyesen és jól tudja az akkori viszonyok között élő embereknek hirdetni és tanítani.

Luther Kis- és Nagykátéjának a keletkezése szoros összefügg egyházlátogató útjaival. Ezt a Kiskáté előszavában világosan meg is írja.¹ Nemcsak az egyszerű hívek voltak járatlanok a keresztyén tanításban, hanem sok lelkész is nagyon készületlen és alkalmatlan volt a szolgálatra. Egyetlen megoldás volt a Szentírás összefoglalásának és kivonatának egyszerű és világos magyarázatával állni a gyülekezetek elé. Az 1528–29-es egyházlátogató utak tapasztalatai nyomán 1529 tavaszán megjelent a Nagykáté, majd még abban az évben a Kiskáté is. Luthernek a néppel való szoros kapcsolatából származott tehát mindkét Kátéja. Különösen a Nagykáté előszavában támadja meg azokat a lelkészeket, akik lenézik a nép felé irányuló egyházi szolgálatot és többre becsülik a nagyképszerűséget. Luther az ige hirdetői szolgálat megvetésének minősíti, ha valaki a Kátét és annak tanítását lekicsinyli, együgyűségnek tartja.² Aki így elbizakodik, az voltaképpen magát tudósabbnak tartja Istennél, angyalaival, prófétáival, apostolaival és minden keresztyéneivel együtt.³

A Káté anyagából a Tízparancsolattal kapcsolatosan külön kiemeli Luther, hogy aki azt jól ismeri, az egész Szentírást ismeri s egyházi és világi dolgokban, mindenféle ügyben és esetben tud tanácsot adni és segítséget nyújtani.⁴ A Tízparancsolat lutheri magyarázata valóban magában foglalja a Szentírás summáját, nem ad dogmatikát etika nélkül, sem etikát dogmatika nélkül, hanem valóban átfogja az Isten- és emberszeretet alapvető szentírási tanítását. Ez pedig magában foglalja mind a világi, mind az egyházi dolgokban való eligazodást.

Luther kátémagyarázatának módszere

Ezen a ponton tárul fel Luther igemagyarázatának és kátéfeldolgozásának a módszere. Mindent teoretikusan, Istenre vonatkozólag és tőle származóan fejt ki. Minden parancsolat magyarázata a Kiskátében így kezdődik: „Wir wollen Gott fürchten und lieben”. „Debemus Deum timere et diligere”. Egyetlen parancsolat magyarázata sem válik immanens erkölcsi követelménnyé, mert nem szakad el attól, aki parancsot ad, és aki erőt nyújt Jézus Krisztus által a teljesítéshez és megtartáshoz. Ugyanakkor minden erejével azon van Luther, hogy Isten örökkévaló parancsa „viva vox”-szá legyen a kortársak életkörülményei között. A Tízparancsolat olyan társadalmi és kulturális viszonyok között keletkezett, amelyek nagyon határozottan megszabták az egyes parancsolatok szó szerinti értelmét. Luther a Kiskátében ezt a szó szerinti értelmet vette alapul és magyarázta, nem állította helyre azok konkrét vonatkozását a saját koruk társadalmi viszonyaira, — ilyenre nem is gondolt —, hanem a szó szerinti értelem alapján azoknak a maga kora életkörülményeire való alkalmazását adta meg.⁵ Luther helyesen járt el, amikor ragaszkodott ahhoz, hogy a maga korában is ugyanolyan konkrét és világos értelmet nyerjenek a parancsolatok, mint amilyet azok más társadalmi és kulturális viszonyok között eredetileg tartalmaztak. Az örökkévaló ige aktuális jelentését csak így lehet kifejtteni. Ez azt jelentette, hogy például az első parancsolat magyarázatában a hangsúly nem a pogány istenek és faragott képek imádása elleni harcon van, hanem Isten mindenek felett való félelmén és tiszteletén. Luthernek az volt a célja, hogy minél érthetőbben és minél követhetőbben hallhassák meg az emberek Isten örökkévaló akaratát. A Kiskátéhoz az előszóban adott utasításában azt tanácsolja annak, aki azt tanítani fogja, hogyha már megtanította a Kiskátét, adjon bővebb és teljesebb magyarázatot, fejtsse ki egyenként a parancsolatokat, világítsa meg a kívánt cselekedeteket, tárja fel a hasznokat és előnyöket, a veszélyeket és károkat. Különösen annak a parancsolatnak a tárgyalására hívja fel Luther a figyelmet, amely ellen legtöbbet és leggyakrabban vétkeztek az emberek.⁶ Ilyenként éppen a hetedik parancsolatról emlékezik meg Luther. Egyenesen arra utasít, hogy ezt élesen (heftig) kell kifejtteni, tehát életközeli módon, egészen a mindennapok világában adódó problémákon keresztül kell megmagyarázni. Az is jellemző, hogy milyen gyakran használja Luther a Kiskáté előszavában ezeket a kifejezéseket: magyarázni, tanítani, fejtegetni, figyelmeztetni, nevelni. Ezzel mindenestől az egyház népét akarja előbbrevinni az Isten akaratának való engedelmség terén. Ezt pedig csak úgy valósíthatja meg, ha saját történelmi, társadalmi, kulturális és gazdasági vi-

szonyai között hallja meg az ember Isten örökkévaló parancsának a jelenvaló világra történő alkalmazását. Éppen abban van Luther nagysága, hogy ezt a feladatot hiánytalanul el tudta végezni a maga korára vonatkozólag.

Mi akkor járunk el helyesen, ha Isten igéjéhez és a reformáció örökségéhez hűen, Istennek minden időben hangzó igéjét a mai ember számára érthetően, érvényesen, előbbrevívően tudjuk hirdetni, magyarázni, fejtegetni és közel vinni.

Ebben a vonatkozásban is Luther Márton az, akitől legtöbbet tanulhatunk, különösen azon a téren, ahogyan Isten egykor elhangzott és mindörökké hangzó szavát éppen ilyen konkrétumokba vágó parancsolaton, a hetedik parancsolat magyarázatán keresztül kifejti. Az ige szó szerinti értelme új társadalmi adottságba illeszkedik bele anélkül, hogy az eredeti történelmi értelmet felidézne. Luther tudatosan és kifejezetten a saját kora embere számára magyarázta és részletezte a hetedik parancsolat gyakorlati követelményét és tennivalóit. Éppen ezzel vált az általa hirdetett ige életközeli és az embereket nevelő erővé.

A kiszélesítő értelmezés

A hetedik parancsolat lutheri magyarázata mindenekelőtt azt jelenti ki, hogy Isten szívében viseli az ember javát s azt várja mindenkitől, hogy a felebaráti szeretetben munkálja embertársai földi jólétét is, abban senki se rövidítse meg a másikat.⁷

Ez magában véve is szembenállás a világ dolgait semmibe vevő spiritualizmussal. Istennek szava van az emberi élet világi dolgaira nézve is, ő az ég és föld Ura. Istennek egy és ugyanaz a szándéka akkor is, amikor Jézus Krisztust küldte a világ megváltására és üdvözítésére, és akkor is, amikor az ember földi boldogulására visel gondot. Ez az alapvető szándéka: az emberszeretet.

Ezért akar a szent Isten tiszta és becsületes magatartást a hétköznapi világában, a piacon, az üzletben, a vásárban, a munkában, ember és ember közt, nép és nép közt. Luther nagy érdeme, hogy a hetedik parancsolat magyarázatában kiszélesítette a „Ne lopj!” parancs értelmezését, s ezzel lehetővé tette, hogy valóban széleskörűen és behatóan foglalkozhassanak a lelkészek ennek az isteni törvénynek a magyarázatával és kifejtésével.

Luther maga utal arra, hogy a lopás fogalmi körének a kiszélesítése a felebarát javával van összefüggésben,⁸ nem egyébről történik tehát mindez, mint azért, hogy az emberek egymás iránti közösségi érzése elmélyüljön. Az emberek javát munkáló keresztyén lelkiismeret lopást lát mindenütt, ahol „mit Unrecht”, „per injuriam” egyik ember a másik kárára tisztességtelen, közösségtelen és éppen ezért Isten-ellenes előnyt, vagyont, jószágot akar szerezni a maga hasznára.⁹ A keresztyén lelkiismeretnek nincs szüksége aprólékos kazuisztikára, akármilyen viszonylatban tudnia kell, hogy mi a felebarát, vagy a felebarátok összességének, a társadalomnak az érdeke ellen való véték a hetedik parancsolattal kapcsolatban. Ugyanakkor azt is tudnia kell, hogy minden ilyen ember ellen véték szükségképpen Isten ellen való véték is. A Kiskátében éppen ennek a kidomborítására hangzik minden parancsolattal, a hetedik parancsolattal kapcsolatban is az utalás Isten felelőmére és szeretetére. Aki a lutheri kátémagyarázatot magáévá tette, az éber lelkiismerettel, Isten és ember előtti felelősséggel védi embertársai javát és tulajdonát.

Luther nem elégszik meg elvi és általános érvényű igazságok hangoztatásával, hanem egészen közel akarja vinni hallgatóit és tanítványait a mindennapi élethez s annak a jelenségei között akarja szemüket nyitogatni az ember- és isten-ellenes magatartás meglátására. Ez a módszer magában véve is biztatást ad arra, hogy kátémagyarázatunk során mi is menjünk egészen közel az élethez s konkrét példákon keresztül mutassuk meg Isten törvényének mai érvényét.

A vásárban, a szatócsnál, a boltban, a borozóban, a sörözőben, a műhelyben és mindenütt, ahol emberek jönnek össze s áruért vagy munkáért adnak és vesznek pénzt, meg kell látnia az éber keresztyén lelkiismeretnek, hogy bármilyen nyereszkesedés, kupecszellem ugyanolyan erkölcstelenséget jelent, mintha valaki zsebtolvajlással vagy betöréssel okoz kárt felebarátjának.¹⁰ Luther kora feudális társadalmi viszonyai között is a szegény ember felé fordul különös gonddal, annak a megkárosítása háborítja fel legjobban. Élesen támadja az uszorát, a másik ember nyúzását, az árdrágítást, az élösködés minden fajtáját. Jól tudja, hogy mindez elsősorban az egyszerű embert érinti, éppen ezért az ő védelmezése van leginkább Luther szívében.¹¹

Saját korához szól

A hetedik parancsolat elleni legnagyobb vétet nem is a kis tolvajok követik el, akik az egyszerű néphez tartoznak, hiszen ezek a feudális társadalomban elnyomott és kihasználtság jobbágyi vagy kézművesi állapotukban amúgysem követhettek el nagyobb vétet, hanem azok vétkeznek legnagyobbat, akik kezén hatalmas értékek mennek át, azokról szól, akik előkelő helyen ülnek, akiket nagy „junkerek”-nek neveznek, vagy pedig tekintélyes, jámbor külsejű patriciusoknak, akik viszont szép külső alatt lopnak és rabolnak.¹² Ezekkel kapcsolatban meg is jegyzi Luther, hogy voltaképpen hallgatni kellene a kis tolvajokról és a nagy, hatalmas főtolvajokat kellene megtámadni. azokat, akik a nagy földesurakkal és fejedelmekkel paroláznak s közben egész Németországot kifosztják. A célzás nyilvánvalóan a Fuggerház ellen irányul, hiszen a „Német nemzet keresztyén nemességéhez” (1520) című iratában nyíltan is kikel a Fuggerek bankházának uszorás és kizsákmányoló hatalma ellen. De nem kíméli magát Rómát sem, sőt a Szentszéket egyenesen a tolvajok fejének és fővédnökének nevezi, nyilván a búcsúcédulák és egyéb ravasz fogások kapcsán Rómába áradó pénzek miatt. Érdekes, hogy ennél a résznél a latin szöveg, tehát az, ami Róma számára is első sorban olvasható, egy árnyalattal keményebben és részletesebben hangzik, mint a német szöveg, ami elsősorban a nép számára készült.¹³ A Fuggereknek, a junkereknek, a patriciusoknak, a főrangú rómaiaknak tudniuk kell, hogy az emberek előtti minden álcázásuk ellenére is, mekkora isteni ítélet alatt állnak a hetedik parancsolattal kapcsolatban.¹⁴ Isten meghallja a szegények égbekiáltó panaszát, s nem tűri, hogy velük uszorkodjanak, őket kifosszák s róluk a bört is lenyúzzák. Fenyegető hangot ölt Luther szava, amikor a junkerek és egyéb nagytolvajok felé azt hangoztatja, hogy a nép ellenük való sóhajától féljenek, mert az ilyen sóhajnak és kiáltásnak olyan hatása lesz, „der Dir und aller Welt zu

schwer werden wird.”¹⁵ Az 1525-ös német parasztháborúra utaló célzás lehet ez, amikor a földesurak és egyházfejedelmek ugyancsak megtapasztalták a népharag erejét és Isten büntetésének súlyát. A vérbefojtott parasztháború eseményei még nagyon közel voltak, az emlékükre történő utalás és a kiújulás veszélyének felidézése nyilván nem vesztette el hatását Luther írásában. Ez is mutatja, hogy Luther mennyire benne él kora történelmében s írása is mennyire át van szöve konkrét történelmi utalásokkal. Az időtálló elvi-teológiai megállapításain kívül ez az életközelség adta meg írásainak rendkívüli hatását a kortársak körében.

Ugyanakkor a feudális társadalom ranglétrájának alsó rétegei számára is kiszélesítette Luther a hetedik parancsolat értelmezését. Itt elsősorban a hűtlenül végzett munka elítéléséről szól. Az is a lopás körébe tartozik, ha valaki a munkáját hanyagul végzi, vagy kárt tesz, vagy enged olyan rosszat tenni, amit megakadályozhatna. A hanyagság, a gondatlan kezelés, a nemtörődöm magatartás mind kárt okoznak s ezért rájuk is érvényes a hetedik parancsolatba foglalt tilalom.¹⁶ Maga a lustaság, a kötelességteljesítés könnyelműen vévése, a szorgalom és igyekezet hiánya is beletartozik ebbe a keresztyén erkölcsi megítélésbe. Ezzel Luther széles perspektívát nyitott a parancsolat értelmezésének kitágításához és részletezéséhez. Nyilvánvalóan azt akarja, hogy az emberek tisztán és világosan értsék cselekedeteik és mindennapi magatartásuk isteni megítélésének a mérlegét. Lássák Isten parancsolatának alapvető szempontjait, és ennek nyomán követhessék felülről kapott erővel, az isteni erkölcsi igazság útját.

Az emberek javának szolgálata

A mózesi törvény ősi „ló tignob” parancsa eredetileg sem jelentett egyszerű tiltást, hanem már a mózesi törvényben is hangzott a tilalommal együtt Isten követelő akarata is, a negatívum mellett az a pozitívum is, az az erkölcsi magatartás is, amelyet Isten várt a benne hívőtől. Luther valamennyi tiltó parancsolat magyarázatával kapcsolatban részletesen foglalkozik a parancsolat pozitív, irányt mutató tendenciájával is. A hetedik parancsolattal kapcsolatban a Kiskátéban ezt a követelést abban jelöli meg, hogy felebarátunkat segítsük javai megtartásában és keresete növelésében.¹⁷ A Nagykátéban ezt azzal egészíti ki, hogy felebarátunkat segítenünk kell, hasznára kell lennünk, javait hűen kell megőriznünk.¹⁸ A felebarát földi javának, előmenetelének és boldogulásának az előmozdítása egyenes ellentéte a lopásnak, a megkárosításnak, a kártevésnek. Amikor Luther summázza a hetedik parancsolat értelmezését, kiemeli ezzel kapcsolatban is Isten kettős utasítását, az egyiket, amely tilt és a másikat, amely a helyes cselekvés útját mutatja meg. Az utóbbit abban jelöli meg, hogy tartozunk felebarátunkat óvni és javát előmozdítani.¹⁹ Ezzel kapcsolatban Luther Isten ígéretét is megszólaltatja (Példab. 19), amely bőséges jutalmat ad azoknak, akik a felebaráti jószolgálatok útján járnak, míg méltó büntetés éri azokat, akik engedetlenek voltak Isten parancsolatával szemben. Sokkal jobb ezzel a gazdag Istennel vidám lelkiismeretben élni, mint jogtalansággal és gonoszszággal örök haragot és szerencsétlenséget felidézni.²⁰

Istennek a Tízparancsolatba foglalt akarata átfogja mindkét kormányzatot, az egyházit és a vi-

lágít egyaránt. Luther itt is világosan körvonalazza a kettő összefüggését és különbségét.

A kettő összefüggése Istennek azonos parancsában és erkölcsi akaratában található meg. Az egyházban hangzó igehirdetésen és a világi hatalomban megvalósuló rendben keresztül egyaránt azt akarja, hogy egyik ember se okozzon kárt és veszteséget a másiknak, hanem mindenki szolgálja felebarátja javát és előmenetelét.

Az egyház feladata itt is az, hogy Isten ígését hirdesse és azzal büntessen.²¹ Az ige hatalma és ereje itt is az egyház legfőbb kincse. Ezt a kincset akkor becsülik meg az egyház tagjai, ha engedelmesen hallgatják és szavát megtartják, viszont az egyháznak az a feladata, hogy alaposan kifejtsék és sokoldalúan megvilágítsa Isten szavát. Ez történik a káté helyes magyarázata során is.

A gonoszszág megakadályozása a világi felsőbbtség dolga. Törvényes rendelkezésekkel kell büntetni azokat, akik hamis áruval, uzsorával, vagy egyéb mesterkedéssel törnek embertársaik kárára. Az „Oberkeit”-nek a „magistratus”-nak a dolga, hogy a nyílt önkényeskedést büntessék, szeme és bátorsága legyen a rendtartásra minden foglalkozásban, hogy ne lehessen nyomorgatni a népet.²² Az emberek együttélésének kérdéseit Luther jellegzetes bibliai álláspont alapján, mindig alulról nézi, az egyszerű embereknek, kora szegényeinek a védelme szempontjából.

Mit tanulhatunk Luthertől?

Elsősorban azt a módszert kell megtanulnunk tőle, ahogyan Isten örökkévaló ígését a maga kora viszonyaira alkalmazta. Más volt a társadalmi helyzet akkor, amikor Mózes hirdette ki a Dekalogus ősi parancsát: „Lo tignob”. — akkor a nemzeti-törzsi társadalom viszonyai között szólt meg Isten törvénye. Több ezer év múltán, Luther korában ugyanaz az örökkévaló isteni törvény a 16. századi német társadalom világában szólt meg a német-római császári birodalomban, s kisebb-nagyobb fejedelemségek, városállamok világában. A feudális társadalom viszonyai között, amikor azonban itt-ott már mutatkozott a felfelé törő polgárság jövője, szárnyát bontogatta a korai kapitalizmus. A háttérben pedig ott van a pár évvel azelőtt lezajlott német parasztháború emléke, ami nyilvánvalóan feszülttette a társadalmi légkört a két Káté írása és kiadása idején. Mekkora az idői távolság és a társadalmi helyzetben mutatkozó különbség Mózes és Luther kora között!

Luthernek szükségképpen ki kellett bővítenie a hetedik parancsolat értelmezését, ha azt akarta, hogy Isten szava eligazító erővel hangozzék népe életében. Luther nem valami régi szöveget akart recitálni kortársainak, hanem hangzóvá, irányítóvá, élővé akarta tenni rajta keresztül Isten Szentlelke az egykor megiratott és mindörökké hangzó ígét.

Ma azt kell meglátnunk, hogy mennyire különbözik a mi társadalmunk attól a társadalomtól, amelyben Luther szólt. Ha ezt a különbséget komolyan vesszük, akkor nem akarjuk direkt alkalmazással Luther szavait a jelenre irányítani. Így feltétlen hamis analógiákba ütközünk, mert a megváltozott társadalmi képlet miatt sehogyan sem lehetne megtalálni az akkori idők mai megfelelőjét, vagy csak részben lehetne megtalálni. Luther sem Mózes korának nemzeti-törzsi társadal-

mát vette figyelembe, hanem csakis saját kora feltételeit tartotta szem előtt. A népnek akarta megmagyarázni a Dekalogusból eredő keresztyén életfolytatás követelményeit és lehetőségeit.

Ha mi ezt ma akarjuk elvégezni, akkor éppen Luther kátémagyarázata ad indítást ahhoz, hogy egészen életközeli módon, a ma emberének hirdes-sük Isten örök törvényét. Luthertől kapunk bátorítást arra, hogy menjünk tovább az általa megkezdett úton, alkalmazzuk a mai viszonyokra a Káté szavait, szélesítsük tovább a hetedik parancsolat magyarázatát.

A mi társadalmi helyzetünk abban különbözik alapvetően a Luther korabelitől, hogy nálunk a köztulajdon és a társadalmi tulajdon kapott kiemelkedő szerepet. Ez az az új a régivel szemben, amit figyelembe kell vennünk, ennek az irányába is ki kell szélesítenünk mondanivalónkat. A társadalmi tulajdon védelmét be kell építenünk a hetedik parancsolat magyarázatába. Hiszen a felebarátok vagyonának és javának a megkárosítója az, aki vétkezik a társadalmi tulajdon ellen; ugyanakkor a felebarátok vagyonának és javának előmozdítója az, aki megbecsüli, védi és gyarapítja a társadalmi tulajdont. Nálunk egészen szoros és világos összefüggés van az emberek jóléte és a társadalmi tulajdon gyarapodása között. Ha pedig az ember Luther Kátéja nyomán tanulja meg a hetedik parancsolat magyarázata kapcsán, hogy felebarátját nem szabad semmiféle módon sem megkárosítania, hanem őt segítenie kell javait megtartásában, akkor ennek természetes folytatása az, hogy mindez ugyanígy vonatkozik a közvagyonra, a társadalmi tulajdonra is, hiszen az sem más, mint a felebarátok összességének a vágya és tulajdona.

Luther maga hangoztatja mindkét Káté előszavában, hogy minél alaposabb, részletesebb és bővegebb magyarázatot kell nyújtani a parancsolatokkal kapcsolatban. Akkor járunk el lutheri módon, ha a Káté ősi szavaihoz fűzött magyarázatunk továbbviszi a hetedik parancsolat értelmezését, kiterjeszti azt a társadalmi tulajdon védelmének, az embertársaink javát szolgáló cselekedeteknek, a munkában való hűségnek a széles skálájú területeire is, és egészen részletes, hétköznapi világához közel álló, helyi és konkrét példákon szemléltetett módon elevenítjük meg a mózesi törvény ősi szavát.

A mi társadalmunk alapvető célkitűzései közé tartozik az ember ember által való kizsákmányolásnak a megszüntetése, a közjólét fokozatos növevése, az emberek földi boldogulásának előmozdítása, az emberiség békéjének és jövődjének biztosítása. Ezekhez a magasztos célkitűzésekhez azonban sokakban hiányzik a megfelelő magatartás, a közösségi beállítottság, a felebaráti szeretet. Ha mi valóban Luthertől tanuljuk a Káté anyagának magyarázatát, akkor Isten örökkévaló akaratát úgy fogjuk a ma emberének hirdetni, magyarázni és tanítani, hogy abból meglássa a mai élet széles frontján konkrét keresztyéni kötelességeit, az emberek javának védelme és előmozdítása érdekében.

Ez ma az a központi cél, amelyre kátémagyarázatunknak — éppen Luther szellemében — irányulnia kell. Ezt kell színesen, sokrétűen, helyi és közeli példákkal szemléltetnünk. Így fogják tudni gyülekezetünkben a hívek, hogy mit is jelent a mai világban Isten törvényének engedelmeskedni, mit jelent a sokezer évvel ezelőtt elhangzott, de ma is élő és eleven parancsolat: „Lo tignob!”

Istentől ered a tulajdon és a szeretet összefüggése. Ez már a teremtésben megnyilvánult abban, hogy Isten megalkotta a világot és azt átadta az embernek: „Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá” (1 Móz 1,28). Az az Isten, akié a föld és annak teljessége (Zsolt 24,1), kitérte az ember előtt a maga tulajdonát és odaadta azt az ember javára és felelősségére Istennek ez a világot átadó gesztusa az alapja a tulajdon és szeretet összefüggésének. Nem azt jelenti ez, mintha Isten kivonult volna a világból s nem törődne azzal, hiszen ez ellentmondana atyai gondviselésének és világot fenntartó mindenhatóságának, hanem azt jelenti, hogy Isten visszavárja az embertől az ajándékozott szeretetet. Úgy kell annak gazdálkodnia a föld javaival, hogy abban tükröződjék a valódi emberszeretet, a javak testvéri megosztása és egymást gazdagító felhasználása.

A természet kincsei közösek minden ember számára. Isten nem teremtett másodosztályú gyermekeket, néki nincsenek mostoha gyermekei sem, akiket eleve kizárt volna a tulajdon birtoklásából. Hiszen ő az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette (Ap Csel 17, 26), tehát egymás között egyelőnek teremtette. Az emberek egymás közötti egyenlősége a tulajdon vonalán azt jelenti, hogy Isten akaratára nem vezethető vissza az, hogy az egyiknek nagymennyiségű tulajdona halmozódjék fel, a másiknak viszont semmi se jusson azért, mert a törtetők és kapzsiak elharácsolták előle a lehetőségeket. Ez ellentmondana a tulajdon és szeretet Isten akarta összefüggésének.

Nem valósulhatott meg olyan történelmi korban a tulajdon és a szeretet összefüggésének teljessége, amelyekben az volt a társadalmi rendszer, hogy kevés dúsgazdag, erőszakos ember kihasználta a nagyszámú elnyomottat, és dolgoztatott velük a maga hasznára. Ebben az esetben ami az egyiknek bővülködés, az a másiknak nyomor. Ami az egyiknek felemelkedés, az a másiknak lesüllyedés. A többiek becsapása, kihasználása árán meggazdagodni: erkölcsileg feltétlenül elítélendő magatartás. Ez a szeretet hiányát jelenti, amelyben az ember nem törődik másokkal, csak a maga hasznával. Az egyik vagyonosodásának a többiek elnyomordása adja meg az árát. Nyilvánvaló ennek az embertelen jellege. Isten iránti hálával mondhatjuk, hogy egyre inkább háttérbe szorul ez az igazságtalan társadalmi állapot az emberiség életében.

Az evangélikus tanítás szerint a tulajdon és a szeretet szorosán összefügg egymással. Luther Márton a Kiskátében arra tanít, hogy a keresztyén ember nemcsak nem károsíthatja meg felebarátját javai elvételével, sem hamis áruval, sem más ravaszkodással, hanem segítenie kell őt abban, hogy javait megőrizze, sőt megélhetését javíthassa. Ebben is tükröződik az a lutheri felfogás, hogy a keresztyén ember a felebaráti szeretetben hálálja meg Istennek mindazt a sok jót, amit Jézus Krisztus érdeméért, a benne való hit által nyer. Ez az alapvető magatartás tölti el szeretettel az ember szívét és teszi készséggé a felebarát támogatásában. Hiszen Isten nem vár semmit cserébe azért a sok ajándékért, amiben az embert részesíti, és nem is adhatnánk néki semmit, hiszen minden az övé. „Míd van ugyan is, amit nem kaptál volna” (1 Kor 4,7)? A megaján-

dékozott szív viszont Isten iránti háláját az emberek felé fordítja, az embervilág az a terület, ahol a keresztyén ember Isten iránti köszönetét cselekedettel és valósággal kifejezheti.

Egymást segítve, támogatva és vállvetve dolgozik a keresztyén ember a felebarátok összességének, a közösségnek a javán. A tulajdon és szeretet összefüggése itt azt jelenti, hogy a közös javakat gyarapítjuk, amit azért kaptunk Istentől, hogy abból minden embernek legyen megélhetése. A szeretet ad erőt a közösség szolgálatára, a közös tulajdon növelésére. Bár tud a Szentírás kemény hangon is beszélni arról, hogy kiki becsülettel dolgozzék, s „ha valaki nem akar dolgozni, ne is egyék” (2 Thessz 3,10), Isten ígéje tehát a törvény parancsával is kötelességünké teszi az emberek javát szolgáló munkát. De a törvény követelését Isten azzal teszi könnyen teljesíthetővé, hogy a Jézus Krisztusban való hit által erőt is ad hozzá. A szeretet az az erő, amely könnyűvé teszi a közös feladatok végzését a felebarátok javára. Aki Istent igazán szereti, az nem járhat más úton, csak az emberszeretet útján (1 Ján. 4 : 20—21).

Közösségi tulajdon és a szeretet összefüggése azt jelenti, hogy a keresztyén ember szereti a felebarátok összességének a javát, közös értékét, közös tulajdonát. Mégpedig úgy védelmezi, gondolja, gyarapítja, mint szívügyét. Hiszen Isten azért adott az embernek annyi természeti értéket, ügyességet, tudást, felfedezést, munkaerőt, hogy azt maradéktalanul közkinccsé tegye, annak gyarapításában mindnyájan részt vegyünk. Keresztyén emberszeretetünk, tehát az Isten színe előtti magatartásunk nyilatkozik meg abban is, ahogyan részt veszünk a közös vagyoni, a társadalmi tulajdon fejlesztésében. „Fiacskáim, ne szóval szeressünk, se nyelvvvel, hanem cselekedettel és valósággal” — írja János apostol (1 Ján 3:18). A szeretet konkrét cselekedeteinek döntő területe táruul ki ott, ahol a felebarátok összességén lehet segíteni az egész népet, a társadalom — azaz mindnyájunk — tulajdonának gyarapítása útján. Ez történik mindenütt, ahol ki-ki elvégzi becsülettel a feladatát és kötelességét.

Isten akarata az, hogy csak munkával lehessen legyőzni a természet erőit és az emberek javának és előmenetelének szolgálatába állítani. Isten ezt az egyetemes célt tűzte ki az emberiség elé: „... töltsétek be a földet és hajtások birodalmatok alá”. Ennek a célnak a teljesítése a munka egyetemes emberi szükségletében nyer megvalósulást. Isten az emberi értelem és kéz felhasználásával is végezni akarja gondviselő és világfenntartó munkáját. A keresztyén ember úgy tekintet a világbeli munkájára, mint ami egy parányi része Isten világáról és emberekről gondot viselő akaratának. Ugyanakkor azonban minden jól elvégzett munka egymagában is részese Isten gondviselő munkájának, mert részt vesz munkára küldő parancsa teljesítésében. Tekintet nélkül arra, hogy hívő vagy hitetlen ember végzi a munkát, ha az jól végzett munka, önmagában értékes és becses.

A reformáció kora óta az evangélikus egyház tanítása mindig kiemeli Istennek az élet rendes viszonyai között való szolgálatát. A lutheri erkölcsiségnek, ha nem is kizárólagos, de fő megnyilvánulási területe a családi élet és a hivatásszerű munka köre. A családiassággal együtt a hivatás-hűség a lutheri erkölcsiségnek egyik legjellemzőbb vonása, s elsősorban annak az útján igyekszik betölteni legmesszebbmenő társadalmi, nemzeti és

egyetemes emberi feladatait is. Ezért van a keresztyén lutheri típusának bizonyos józan, egyszészes, munkaszerető jellege.

Nem véletlen, hogy éppen Pál apostol, a hit által való megigazulás evangéliumának nagy hirdetője int a hétköznapokban való hűség, becsületes keresztyén magatartásra. Nem véletlen, hogy az evangélikus egyház, amely a Szentírásból különös erővel emeli ki Istennek a hitben adott megigazító kegyelmét, erősen hangsúlyozza a munkaerkölc és hivatás-hűség elmélyítését. Nem véletlen mindez, hanem az Isten akaratának engedelmesség, aki azt várja, hogy hitünk megteremje a maga jó gyümölcsseit abban a világban, amelyben élünk. Isten iránti szeretetünk abban is tükröződik, ahogyan felebarátainkat szeretjük, ahogyan népünket, hazánkat és az egész emberiséget szolgáljuk!

Luther szerint: „Valóságos imádság, ha valaki a maga dolgát hűségesen folytatja”. Valóban, a munka a hit imádságává válhat Isten dicsőségére, ha azt keresztyéni lélekkel végezzük. Hiszen a felebaráti szeretetet nem valami különleges „szent” cselekedetekben kell gyakorolni, hanem elsősorban a mindennapi munkában.

Mindennek gyakorlati alkalmazása azt jelenti, hogy a keresztyén embert az a lelkiület tölti el, hogyan tudna jobb és eredményesebb munkát végezni felebarátai javára, hogyan tud minden kilógabonát, szemet, vasat és egyéb értéket megőrizni, ha nem is a maga vagy családjá hasznára takarítja meg és hasznosítja, hanem a felebarátok, az embertársak javára. A keresztyén erkölcs egésze a munkaerkölcse is érvényes. Pogány álláspont az, amely az emberek közötti versengést arra használja fel, hogy mindenki magának akarja megszerezni az anyagi javak lehető legnagyobb mennyiségét. Így egy ember meggazdagodásának sok más, nyomorba döntött ember adja meg az árát. Az önzés és kapzsiság eredménye az egyiknek győzelem és uralkodás, ellenben a másiknak vereség és halál. A keresztyén ember csak a jóban versenghet, csak abban, ami előbbre viszi az emberi közösség életét. Ebből a lelkiületből fakad a munkában való segítség a gyengébbek és elmaradottabbak számára az erősebbek és fejlettebbek részéről, hogy általános fellendülést lehessen elérni minden embertársunk javára.

Mindez, ami a bibliai emberszeretetről a keresztyén munkaerkölcse következik, abban foglalható össze, hogy a keresztyén ember munkájával céltudatosan, rendszeresen és tervszerűen szolgálja a felebarát javát.

Közösségi lelkiület

Az ember szeretete Isten iránt a felebaráti szeretetben bizonyul igaznak. Aki Istent teljes szívből szereti, Isten mesterművét, az embert is nagy szeretettel veszi körül. Minden ember tudja, milyen erős tud lenni a szeretet, hiszen legalábbis a saját életét szereti. Jézus nem emel kifogást az önszeret ellen, csupán azt követeli, hogy az ember felebarátait is, azokat, akik mint őt is, Isten teremtményei és akikhez, mint hozzá is, Krisztus hívása hangzik, ugyanolyan szeretettel vegye körül.

Amikor a keresztyén ember arra törekszik, hogy máson szeretettel segítsen, ahelyett, hogy lebecsülje, kijátssza, kizsákmányolja, emberi méltóságától megfosssa, akkor a viszonzás elve, amely a gyűlölet és a bűn lavínjaként vonul végig a vi-

lágón, erejét veszti. Akkor a béke világa szervesen épülhet fel: az ember megbékélése és egészséges közössége önmagával, béke és jó közösség ember és ember között, nép és nép között. Ilyenformán a földi békeesség a társadalmi fejlődés célja. Krisztus akarata szerint a békének az emberi társadalmat hordozó elvévé kell lennie.

A keresztyénség mindig akkor lett az emberiség számára áldássá és reménységgé, amikor olyan keresztyéneket produkált, akik az emberiséget előbbre akarták vinni, akik bátor hitbizonyossággal vitték elől a világosság fáklyáját. De sohasem akkor, amikor Krisztus nevével visszaéltek a telhetetlenség, önzés, társadalmi bűnözés leleplezésére. A keresztyének körében nem csupán előre vivő, hanem az emberi társadalom előbbre jutását gátló mozzanatok is érvényesülhetnek. De minden időben azok a keresztyének szolgálták legjobban az emberiség ügyét, akik bőven merítették az ige szeretetre indító forrásából, s készek voltak mindent megtenni az emberi közösség életének javítására és előbbre juttatására. A keresztyéneknek sohasem volt feladatuk, hogy egy felbomló múlt testőrei legyenek. Amint első évszázadaiban a megújulás ereje volt a keresztyénség, úgy kell most is és minden időben cselekednie az emberi közösség javára.

Jézus Krisztus az embert, mint felelős személyt állítja Isten elé. Ez a felelősség pedig nem csupán a lelki élet dolga, hanem a földi világban tanúsított magatartása is. Mert Isten nem csupán a szívek Ura, hanem az egész teremtett világé. A felelősség annyit jelent, hogy Istennek kell felelnünk, éspedig életünkkel és minden cselekvésünkkel egyaránt. Isten igéje nem hagyott minket bizonytalanságban afelől, hogy mit vár a felelőségre hívó Isten az embertől. Jézus Krisztus szava kisugárzott az élet minden területére. Az akkor fennálló társadalomra vonatkozó kritikáját az evangéliumok lapjai bizonyítják.

Az Újszövetség közvetve vagy közvetlenül a nemzetek egyenjogúsága, az emberi élet javítása, a rabszolgák, asszonyok és gyermekek emberi méltóságá mellett szállott síkra; Jézus Krisztus az üdvösség evangéliumának hirdetésekor a legteljesebb emberszeretettel fordult a szegények és kicsinyek védelmére, a betegek gyógyítására. Ugyanakkor óvott a Mammon-lelkület veszélyétől, a kufárokat és pénzváltókat ostorral kergette ki a templomból. Keményen szembeszállt a farizeusok, írástudók, főpapok elnyomó magatartásával, s végül is ennek az uralkodó rétegnek a hatalomféltése juttatta a keresztfára.

Mivel Krisztus tanításának minden korra nézve megvan a maga jelentősége — „ég és föld elmúlnak, de az én beszédeim soha el nem múlnak” —, magától értetődik, hogy tanításának korunk nagy szociális és politikai problémáira nézve is jelentőséggel kell bírnia. Krisztus korának szociális kérdéseiben félreérthetetlen és meghatározott állást foglalt. Ez útmutatást jelent, hogyan kell a keresztyéneknek az emberi társas együttélés kérdéseit kezelniük, miközben Isten valóságát koruk valóságával szembeállítják, miközben megkérdézik, mennyiben tettünk eleget a felebaráti szeretet parancsának, mennyiben vált a béke az emberi társadalom hordozó elvévé, miközben számot adnak arról, hogy az elnyomás milyen formái léteznek még, vagy újra, és mit kell tenni ahhoz, hogy a felebaráti szeretet elleni vétségek legyőzessenek.

Dr. Ottlyk Ernő

J E G Y Z E T E K

1. „Diesen Katechismon oder christliche Lehre in solche kleine, schlichte, einfältige Form zu stellen, hat mich gezwungen und gedungen die klägliche, elende Not, so ich neulich erfahren habe, da ich auch ein Visitor war”. (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen, 1930. II. köt. 501. 8—12.) — 2. B. II., 545. 1—6. — 3. B, II, 551, 27—33.

4. „Denn das muss ja sein: wer die zehen Gebot wohl und gar kann, dass der muss die ganze Schrift können, dass er könne in allen Sachen und Fällen raten, helfen, trösten, urteilen, richten beide geistlich und weltlich Wesen und müge sein ein Richter über alle Lehre, Stände, Geister, Recht und Was in der Welt sein mag.” B. II. 552. 16—24.

5. Karner Károly: Bevezetés a teológiába.

6. „Insonderheit treibe das Gebot und Stück am meisten, das bei Deinem Volk am meisten not leidet.” B. II. 504. 43—44.

7. „Nach Deiner Person und ehenlichen Gemahl ist zeitlich Gut das Nähiste, das will Gott auch verwahrt haben und gepoten, dass niemand dem Nähisten das Seine abreche noch verkürze.” — B. II. 616. — 8. B. II. 623. 33—36.

9. „Denn stehlen heisset nicht andres, denn eins andern Gut mit Unrecht zu sich bringen, damit kürzlich begriffen ist allerlei Vorteil mit des Nähisten Nachteil in allerlei Händeln. — Furari enim nihil aliud est aut dicitur quam re breviter omnis generis in omnibus negotiis proximi defraudationes comprehensae sunt.” — B. II. 616. 16—20

10. B. II. 616. 27—34.

11. „... so aus dem offenen, freien Markt nichts denn ein Schindeleich und Raubhaus machen, da man täglich die Armen übersetzt, neue Beschwerde und Teurung macht und iglicher des Markts braucht nach seinem Mutwillen, trotzet und stolzet dazu, als habe er gut Fug und Recht, das Seine so teuer zu geben, als ihn gelüstet, und soll ihm niemand drein reden.” (B. II. 621. 4—12.)

12. „... die auf dem Stuhl sitzen und heissen grosse Junkern und ehrsame, fromme Burger und mit gutem Schein rauben und stehlen.” B. II 618. 8—11.

13. „Sed haec quoque essent levis et plane praetereunda silentio, quae de parvis et nullius momenti furibus memoravimus praeterequam, quae de maximis furibus et principatum furando et rapiendo obtinentibus dicenda essent, qui non unam atque alteram civitatem compilare solent, sed totam Germaniam in desinentibus rapinis et furto compilare ac denudare. Porro autem ubi gentium caput et summa omnium furum mater, defensatrix et Laverna (a tolvajok védőistene, pl. Horatiusnál) illa furacissima relinquenda esset, nempè sancta illa, si Diis placet, sedes Romana cum omnibus rebus suis, quae totius mundi opes furto depraedavit atque ad se perinde ut Caecias (északkeleti szél, pl. Pliniusnál) nubes attraxit et in hunc diem etiamnum possidet?” B. II. 618. 18—35.

14. „Doch sollen sie wissen, dass sie fur Gott die grosssten Diebe sind, der sie auch, wie sie wert sind und verdienen, strafen wird.” B. II. 619. 1—4.

15. B. II. 622. 43—44. a 21—51. sorokban.

16. Luther szerint az is lopás „... wenn ein Knecht oder Magd im Häse nicht treulich dienet und Schaden tuet oder geschehen lässt, den sie wohl verwahren künnde, oder sonst ihr Gut verwahrloset und versäümet aus Faulheit, Unfleiss oder Bosheit...” B. II. 616. 37—42.

17. B. II. 509. 12—13. 18. B. II. 619. 13—22.

19. „... sein Gut fordern, bessern und wo er Not leidet, helfen mitteilen...” B. II. 623. 44—46.

20. B. II. 624. 7—14.

21. „Uns gebühret nicht weiter, denn zu sagen und strafen mit Gottes Wort.” B. II. 623. 19—21.

22. „... dass man solchen öffentlichen Mutwillen steure, da gehören Fürsten und Oberkeit zu, die selbst Augen und den Mut hätten, Ordnung zu stellen und halten in allerlei Händeln an Kauf auf dass das Armut nicht Beschweret und verdrückt würde noch sie sich mit fremden Sunden beladen dürften.” B. II. 623. 21—28.

A gyakorlati teológiai tudományok szolgálata

A gyakorlati teológiai tudományok problémájával nálunk legutoljára „A teológiai tudományok szolgálata” c. cikk (ThSz 1962., 5–6) foglalkozott!; visszhangjaként született az alábbi dolgozat. Benne egy „fiatal teológus”, aki sokat köszön a gyakorlati teológiai tudományok szolgálatának, arról szeretne számot adni, hogy miben látja ma e tudományok szolgálatát és művelésük jogosultságát?

Kiindulásul: bolygónkon mindennél nagyobb érték — az élet! Ez ma nemcsak a biológiai, szociológiai és politikai tudományok döntően fontos felismerése, hanem a teológiai tudományoké is. Magában hordja azt a másik igazságot is, hogy — az élet értelme: az élet szolgálata; minden emberi cselekvés, gondolat, alkotás, fizikai és szellemi erőfeszítés értéke is attól függ, hogy mennyiben tekinthető az élet szolgálatának, mennyiben mozdítja elő az ember könnyebb, élvezetesebb, szebb, harmónikusabb és minél hosszabb életét? Mindaz a fizikai vagy szellemi jelenség, ami az élet ilyen kibontakozását akadályozza, meggátlandó, ami pedig az élet kibontakozását elősegíti, fokozandó. Az élet szempontjából az „egy szükséges dolog” az élet szolgálata.

Ha azt nézzük, milyen utakon és módokon történik az élet szolgálata a földön, a szolgálatok sokféleségének tarka képe bontakozik ki. Beletartozik e képbe a termelő munka, az orvostudomány, a politika, a kereskedelem, a technika, a művészet és a tudományok minden ága. Mindezt egységbe fogja: az élet védelmezésének a gondolata a halállal szemben.

Véleményem szerint ez a gondolat érvényes, mégpedig kétszeresen is, a gyakorlati teológiai tudományokra. Nemcsak azért, mert ez is emberi-szellemi erőfeszítés és eo ipso alatta áll a minden erőfeszítés értékét elbíráló szempontnak, az élet szolgálatának. Hanem azért is, mert teológiai forrásuk és normájuk. *Isten kijelenteti, írta, sőt tetté lett Igéje* is ezt hirdeti: minden élet értelme és értéke — az élet szolgálata, mert *Isten élete is az élet szolgálata!* Isten nem a holtaknak, hanem az élőknek Istene. Ő minden élet végső forrása. Az élet szolgálata tehát Isten elsőrendű akarata. Az embert megelőzve Isten akarja, hogy legyen élet a földön, az élet szép és gazdag legyen, több legyen mint az „eledel”! Sőt — a Szentírás életszemléletének legsajátosabb mondanivalója szerint — Isten egyenesen azt akarja, hogy az élet ne csak hetven, vagy ha feljebb nyolcvan esztendő legyen, hanem „örök”, amelynek nem vet véget a halál. Ezért van a Szentírásnak látomása azokról az időről, amikor utolsó ellenségként eltöröltetik a halál; amikor halál nem lesz többé. Ebből a szemléletből természetesen nem az következik, hogy Isten csak az ún. örökélet pártján áll. az ún. földi étellel szemben. Isten az időben lejátszódó életet is az örökélet részévé tette. Egyszerűt Fiát ennek az életnek az érdekében adta. Akkor lett igazán nyilvánvaló, hogy Isten csakugyan az élet Istene. amikor az általa gondolt élet érdekében meghalt Krisztus a kereszten. Sőt, fel is támadt ennek az életnek érdekében. Sőt, Lelke által ugyanennek az életnek érdekében megteremtette a világban az egyházat. Az egyház értelme is — az élet szolgálata.

E szolgálat betöltéséhez adatott segítségül a *teológiai munka* is, az egyház sajátos szellemi erőfeszítése. Benne az egyház ellenőrzi magát abból a szempontból is, hogy végzi-e és mennyiben az élet szolgálatát? A teológia azt is kérdezi, nem engedett-e a Krisztus egyháza az öncélúság állandóan fenyegető kísértésének? Nem lett-e befeléforduló? Nem vesztette-e szem elől küldetését? Látja-e és cselekszi-e Isten akaratát? Az élet határozott és kézzelfogható szolgálata helyett nem lett-e lagymatag e szolgálatban? Ezeket a kérdéseket teszi fel a teológia. Ezzel egyben magát is minősíti. Ezáltal teszi vagy nem teszi értékessé szolgálatait a tudományok és az emberi élet összefüggéseiben.

A teológia ez általános szolgálata különösképpen is

láthatóvá válik a *gyakorlati teológiai tudományok* szolgálatában. A bibliai teológia az Igében Istennek az életre vonatkozó akaratát kutatja; a történelmi teológia azt vizsgálja, mennyiben volt az egyház szolgálata élet-szolgálat eddig megtett útján; a rendszeres teológia a kor tudományos színvonalán igyekszik előadni a teológia életre vonatkozó felismeréseit; a gyakorlati teológia azt nézi, mennyiben szolgálja az egyház az életet a maga mindennapos funkcióiban? Miközben megszabja az Ige szolgálatának módjait, arra van tekintettel, hogyan segíthet az egyház a maga élet-funkcióival az embereknek a kiteljesedő élet megtalálásában? A gyakorlati teológia arra a kérdésre keresi a feleletet, *hogyan* válhatnak a különböző egyházi szolgálatok, mint Istennek végzett szolgálatok az élet szolgálatává a halál erővel szemben? A gyakorlati teológia ezen a ponton válik az egyház „magáépítésének” tudománya helyett az egyház „*magamotiválásának*” a tudományává!

A gyakorlati teológiai tudományoknak így a többi teológiai diszciplínával összefüggő, ugyanakkor önálló művelése nélkülözhetetlen egyházi fáradozás. Sőt az élet szolgálatában álló művelésük elsőrendű egyházi közérdek. Ebben lesz a Mt 5:16 nagy gondolata valóság (Úgy fénylik a ti világosságotok...) A gyakorlati teológia az által szolgálja Isten dicsőségét, hogy megkérdezi, hogyan lehet az egyház egy-egy életfunkciója olyan jöcselekedetté az emberek között, hogy annak nyomában az emberek dicsóítsék mennyei Atyánkat?

Ez az értelmezés szükségszerűen hozza magával az atyáktól vett örökség újraátgondolását, sőt azoknak a gyakorlati teológiáknak a kritikáját is, amelyek frissek ugyan, de még mindig belkörü, öncélú módon értelmezik az egyház, benne a gyakorlati teológiai tudományok szolgálatát. Ez a kritika kétségtelenül krízis, mégpedig nemcsak abban az értelemben, ahogyan arról manapság szelvében beszélnek, pl. miért nem prédikálnak jobban a papok? stb. (vö: *Pákozdy* cikkével!). Krízis abban az értelemben is, amelyet az Ige érvényesülése teremt az egyházban és a teológiában. Ez azonban nem csőd, hanem a megújulás küszöbe, azt jelenti, hogy az eredmények nem tekinthetők egyetemes érvényű, időtálló megállapításoknak, sok tekintetben *kairoszhoz* kötöttek. Ez a tudományág akkor fejlődik, ha az egyháztörténet egy-egy új szakaszán újra meg újra feleleveníti a már felvetett kérdéseket és engedi, hogy azokban Isten Igéje „újabb és mélyebb” (*Bartha*) felismerésekre vezesse. Dolgozom ehhez az újraátgondoláshoz szeretne segítséget nyújtani a jelenlegi problémák áttekintésével. Az egyes tudományokat az új tudományos képzési szabályzat sorrendjében tárgyalom.²

A homiletika mai problémái és szolgálata

A *homiletika* tudományának az egyháznak a prédikáció körül a Szentléleknek felelős teológiai fáradozása. „A Szentléleknek felelős” azt jelenti, hogy világosan látjuk a prédikáció isteni oldalát, azt a misztériumot, hogy a prédikáció végső fokon a *Szentlélek* munkája (vö: Csel 2). Ugyanakkor azonban látjuk az emberi oldalát is, ezért hangsúlyozzuk, hogy a homiletika az *egyház* fáradozása. Ezzel azonban azt is megvalljuk, hogy az igazi homiletika mindig „*egyházi*” homiletika; nem egy-egy magánember művelő önmagáért, hanem az egyház *közösen* a maga szolgálatára tekintettel. Azzal pedig, hogy *teológiai* fáradozás, arra célzunk, hogy nem retorikai szempontokat, hanem bibliai szempontokat tart mértékadónak a prédikációra nézve. Végül a *homiletika tudományossága* azt jelenti, hogy rendszeresen és módszeresen dolgozza fel egyetlen tárgyát, a keresztyén gyülekezeti prédikáció problémáit, mégpedig a) *történetileg*, b) *elvi-teológiai*lag, c) *alakilag*.

Ez a tudományszak napjaink teológiai eszmélődésének igencsak a középpontjában áll. Részben a liturgiával való szoros elvi összefüggése miatt, részben „a prédikáció krízise” miatt. Ez utal a prédikációnak ma világviszonylatban jelentkező hatástalanságára. Arra az ellentmondásra, hogy a prédikáció elvben Isten szava, a valóságban; a gyülekezetekben pedig sokszor csak a prédikátor szava. Arra a sok „vádra” (Pákozdy), ami napjainkban éppen a prédikáció miatt éri az egyházat. Arra, hogy a prédikáció mai egyházi életünk „legneuralgikusabb pontjává” (Zahrnt) lett, mert nem mozgatja meg az embereket, nem indulnak ki belőle ösztönzések, nincs életteremtő ereje. A modern prédikáció-hallgatókban az a furcsa gondolat lett úrrá: Lehet, hogy a szószéken igazat mondanak, csak éppen semmi közöm hozzá! Krízis, hogy a szószéken elhangzó prédikáció nem éri el az alatta ülő embert. A felelősség alól nem lehet kibújnunk azzal, hogy ma az emberek nem rendelkeznek „metafizikai antennával”; a világban annyi beszédet hallanak, hogy fáradtak a prédikációhoz; annyi szenzáció veszi körül őket az életben, hogy a prédikáció már nem tud semmi újat és érdekeset nyújtani. Ez mind igaz. A teológus számára azonban nem lehet kibúvóvá, hanem inkább ösztökéli ebben a helyzetben is az erőteljes prédikációért való fáradozásra. Napjaink homiletikai erőfeszítései ennek a fáradozásnak a jegyében történnek. Főbb csoportjai a külföldi teológiai irodalom tükrében a következők:

1. Mindenekelőtt fontos kérdés a *predikáció elvi-teológiai értelme*.¹ Az foglalkoztatja elsősorban a protestáns homiletikát, hogy a prédikáció, az evangélium hirdetése miért *üdv-történeti, sőt eschatologikus esemény*? (Smolik). Mit jelent az, hogy a prédikáció a Jézus Krisztus bűn és halál felett aratott győzelmének *aktualizálása*, a Krisztus eljöveteleig tartó proklamációja? Hogyan aktualizálódik a prédikáció által előidézett döntésekben az *üdv-történet*? A prédikáció teológiai értelmének tisztázását jelenti a *liturgia és a prédikáció* (Danielsmeyer), továbbá a *megigazulás és a prédikáció* (Noth, Ranft) viszonyának vizsgálata is, főleg evangélikus talajon. A prédikáció teológiai alapjait kutató eszmélődésnek tekinthető a *predikációnak, mint egzisztenciatermelésnek a boncolgatása* (Ries). Ugyancsak az elvi homiletika területére tartozik a *predikációnak mint harci cselekménynek a vizsgálata*. (Krug). A katolikus homiletikában is jelentkezik a *predikáció teológiájának problémája*, részint abban a kérdésben, hogy milyen *üdvjelentősége* van a *predikációnak* a katolikus *predikátor megbízatásában*? (Sneyer), és mit jelent az *ige hatékonysága*, hogyan lesz ilyenné a *predikációban*? (Semmelroth).

2. A másik izgalmas homiletikai probléma az *írás-magyarázat quomodo-jának*, a hermeneutikának kérdése.² A tekintve a jelenlegi friss külföldi irodalmat, úgy tűnik, hogy ezen a téren egyre jobban a *történeti-kritikai írásmagyarázat* problémái és eredményei jutnak szóhoz, nemcsak protestáns, hanem katolikus területen is: a legfrissebb hermeneutikában már nem is katolikus és protestáns irányról, hanem kritikai irányról és fundamentalista irányról beszélnek (Schultz). A történeti-kritikai írásmagyarázat iránti homiletikai érdeklődést az a felismerés magyarázza, hogy a történeti-kritikai kutatás „felbecsülhetetlen” szolgálatokat tesz a *predikációnak*: megvédi attól a tévhittől, hogy az események csupasz elbeszélése már igazírdetés; felhívja a *predikátorok* figyelmét, hogy a bibliai elbeszéléseket sem az őshűség kötelezi elsősorban, hanem az *igehirdetés* szolgálata; rámutat, hogy milyen fontos a *predikáció szempontjából* tudni: a Biblia íróinak nem annyira az objektív esemény töretlen visszaadása volt a céljuk, hanem inkább Isten megszólításának szemléltetése az eseményekben. A textus ilyen szemlélete kényszeríti a *predikátort* arra, hogy „mélyebb értelemben” (Zimmerli) legyen hallgatója a Bibliának! E. Schweitzer szerint a történeti-kritikai kutatásnak köszönhető felismerés: az is lehet igazság, ami nem hajszálpontos jegyzőkönyvekben, hanem „csak” bizonyágtételek formájában maradt

ránk. Harbsmeier egyenest azt állítja, hogy a történeti-kritikai exegézis engedi meg a *predikációnak* azt, hogy a *Deus dixit*, a *Verbum caro factum*, a *Vere homo — Vere Deus* és a *resurrexit* tényeit ne a történelemből, hanem az istenhittől vezesse le.

A történeti-kritikai írásmagyarázat kérdései mellett továbbra is foglalkoztatja a külföldi homiletikát az ún. *exzisztencialista interpretációnak* a kérdése. A vélemények különbözők. Vannak teológusok, akik, mint pl. E. Schweitzer, egyszerűen „spekulációnak” tartják az írásmagyarázatnak ezt a módját, mert ki van téve szélsőséges szubjektivizmus kísértéseinek. Vannak teológusok, (pl. Smolik), akik azért nem tartják elégségesnek az Írás ilyen magyarázatát, mert szerintük *Bultmann* megáll a konkrét politikai döntések előtt. Vannak azután, akik „bultmannibbak” szeretnének lenni magánál *Bultmann*nál, így pl. a jó nevű német teológus, G. Ebeling. Véleménye szerint Istenről feleslen beszélni nem lehet többé *Bultmann* módján, mert a tradicionális templomi nyelven a gyülekezet elé tárt *kérügmát* már nem érti senki. Ugyanakkor azonban vannak *homileták*. (pl. a dialektikus Barth-anítvány, Hans Urner), akik *szükségesnek* tartják a demitológizálás módszerét, mert a Jézus Krisztusról szóló bizonyágtétel a késő antik világ mítikus képeiben maradt reánk. Ugyanakkor azonban arra is vigyázni kell, hogy a demitológizálás a *predikációban* hogyan történik? Nyilván nem úgy, hogy egyszerűen leépítjük a mítikus képzeteket, hanem a Krisztusról szóló üzenetet a jelen nyelvén szövegezzük meg, mint *exzisztenciális interpretációt*.

Az írásmagyarázat harmadik kérdése a *bonhoefferi ún. világi, nem-vallásos magyarázat* problémája. A kérdéssel foglalkozó teológusok (pl. A. D. Müller) mindenekelőtt a világi interpretáció fogalmának meghatározását tekintik *szükségesnek*. Ez könnyen félreérthető fogalom; aki nem gondolja át alaposan, hajlandó rajta a *situációhoz alkalmazkodó pedagógiai fogást* érteni: a világi interpretáció a bibliai fogalmaknak a nagykorú világ hétköznapi fogalmaira való „olcsó” lefordítása. Pedig itt inkább arról van szó, hogy *mit jelent a teremtésnek, inkarnációnak, kereszthalálnak és feltámadásnak a világ szempontjából való értékelése*? A kérdés ilyen megfogalmazása segíthet csak hozzá a Biblia üzenetének, sőt a mai ember egész lényének az erőteljes megragadásához is. A „világi” interpretáció kérdése tehát nem formai probléma, hanem tartalmi. A Bibliának ez a tartalmilag értett világi interpretációja napjaink egyik lényeges homiletikai problémája.

3. Az utóbbi évek homiletikai irodalmában a hermeneutikai kérdések mellett ugyancsak élénk az érdeklődés a *predikáció szituációjából eredő problémák*³ iránt is. A homiletikának arról a területéről van itt szó, amelyet általában „a *predikáció időszerűsége*” címen szoktunk emlegetni. Az alapvető, nagy, átfogó kérdőjel ezen a területen ma az, hogy milyen legyen a *szekularizmus* világában hangzó *predikáció*? (Niebuhr, Hein — Janke). A részletkérdésekkel foglalkozó kutatások is lényegében ezt a kérdést tartják szem előtt. Ez a kérdés akkor is, amikor a nagykorú világban hangzó *húsvéti kérügmá* kerül tárgyalásra (Hüsler). A *homileták* a Nyugat szellemi atmoszférájában úgy fogalmazzák meg a problémát, hogy milyen legyen az *igehirdetés* tartalma és formája egy *nihilista Wenschkewitz* világban? De a *szekularizmussal* való találkozás látszik a Kelet szellemi atmoszférájára gondoló megfogalmazásban is: milyen legyen az *igehirdetés* tartalma és formája a *marxista (Hammel)* világban? Mi van ezek mögött a kérdőjelek mögött? Az a felismerés, hogy van a *predikációnak* hamis és van igazi aktualitása (Kreck); az, hogy ma nem lehet úgy *predikálni*, mint tegnap, mert az ember mindig történelmileg kötött lény. Az ember számára azért kell keresni újra meg újra az „igazán aktuális” mondandóvalót, mert az ember és világa állandóan mozgásban, változásban van. Az evangélium hirdetőjének számolni kell azzal, hogy Isten tekintettel van erre a mozgásra, vagyis hogy pl. a marxista világra tekintettel valami újat (*Hammel*) mond *Igéjével*, ami esetleg

nem fogja a gyülekezet teljes egyetértését kiváltani. A lényeges homiletikai kérdés itt ez: melyik az a „más dimenzió”, amelyikben meg kell szólalnia a keresztyén igehirdetésnek, ha nem akar az ideológiának sem kritikája, sem propagandája lenni? A „nihilista” szituációban hangzó prédikáció főproblémáját pedig abban látják, hogy sikerül-e megtalálni a prédikátoroknak azt a vizsgálat, de ugyanakkor *életformáló* evangéliumot, amit koranalízis helyett kell adniok a gyülekezetnek?

4. A fentiekből következik a mai homiletikában az igehirdetés *új útjainak* a keresése. A sokféle kísérlet között (*Lerlen*: kérésgma a hallgatók perspektívájából, *Timm*: a nők igehirdetői szolgálata; *Zahrnt*: új bibliamagyarázat...) a jelenleg legjelentősebb próbálkozás az ún. *Gesprächspredigt*: a beszélgetés formájában történő igehirdetés. ahogyan azt a berlini Evangélikus Akadémián megpróbálták. Előre megállapított és meghirdetett programmal találkozókat rendeznek. A találkozó lényege az előadások *csoporthoz* megbeszélése, ahol mindenki felszólalhat és a vélemények-ellenvélemények tűzésében formálódik az igazság. A találkozóknak két típusa alakult ki a berlini gyakorlatban. Az egyik a *mindenki* számára, a másik csak *bizonyos hivatások* számára rendezett konferencia. A kísérlet mögött tulajdonképpen az a gondolat van, hogy az egyház nem egy ideológiai front még megmaradt hatalmi pozíciója, hanem egy a világba *szolgálni* küldött sereg. Ezért tudatosan kerülnek minden ún. „bensőséges”, „meditatív”, „egyházias” jelleget, de nagy súlyt helyeznek az igazság „közösségi” kutatására. Ez a próbálkozás kísérlet az ún. „egy-ember rendszer” felszámolására is.⁴

5. Az igehirdetés új útjai keresésének jelentős problémája ma — a *prédikáció nyelve!* A probléma lényege — *G. Ebeling* megfogalmazásával — az ún. *egyházi nyelv* (Kirchensprache) elerőtlenedése. Ez az elerőtlenedés *gyakorlati teológiai problémává* tette a nyelv kérdését (A. D. Müller). A jelenlegi gyakorlati teológia egyik fő kérdése: melyik nyelv tudja a mai ember számára érzékelhetővé tenni Isten valóságát? Mely alaptapasztalatokból közös a keresztyén ember a világgal? Az évenként megrendezni szokott Német Evangélikus Teológiai Napok főtémája egyenesen ez volt: „A nyelv problémája a teológiában és az egyházban”. Kár, hogy ezen a területen különösen is érezhető az egzisztencialista filozófia hatása. *Urner* professzora *H. Müller-Schwefel* homiletikai prolegomenáját (*Die Sprache und das Wort. Grunglagen der Verkündigung. Hamburg, 1961*) elemezve kimutatja először *Martin Buber*, aztán *Martin Heidegger* és végül *Jean Paul Sartre* hatását. Leszámítva *Müller-Schwefel* könyvéből az egzisztencialista hatásokat, el lehet gondolni azon a tételeen, hogy a prédikátor fogalmával Krisztus akar áttörni a mai ember fogalomkörén.⁵

6. A homiletikai irodalom egyik legtanulságosabb területe végül is a *friss prédikáció-irodalom vizsgálata*.⁶ A német homiletikában legutoljára (1962) *J. Konrad* bonni professzor végzett ilyen analízist. Mintegy tizenhat prédikációs-kötetet, közöttük ilyen szerzőkét, mint *Barth*, *Gogarten*, a *Heidelbergiek*. *Köberle*, *Krimm*, *Weber*, tanulmányozott át. Milyen eredményekre jutott *Konrad*? Mindenekelőtt arra, hogy milyen nehéz is ma Nyugaton prédikálni. a hivatalos keresztyéniség mögött materializmus, sőt sok esetben kifejezett ateizmus van. Másik eredménye az, hogy az átvizsgált prédikációk túlnyomó része professzoroktól származik. Ma Németországban gyakorló lelkes alig akad, aki prédikációs kötetet ad ki. Eppen ezért az átvizsgált prédikációk okosak, tekintetbe vesznek minden lehetséges ellenvetést és a kötéltáncos művésztérem emlékeztetik az embert. *Konrad* professzor e beszédek legnagyobb hiányosságait abban látja, hogy hiányzik belőlük a „korunk szociál-etikai feladataival” való reális találkozás, ami homiletikailag azt jelenti, hogy ezek a beszédek nem szólnak bele a mai társadalmi élet égető kérdéseibe. *Barthnál* (*Den Gefangenen Befreiung*), *Girgensohnnál* (*Dein Reich komme*), *Köberlenél* (*Christus als Seelsorger*) különösen is fontosnak tartja kiemelni prédikációik *lelkigondozói*

szempontjait. Ugyanakkor *Fritz Dürstnél* (*Aus seiner Fülle*) hibának tartja, hogy korunk nagy problémáit (atom, tömegesedés, világhétség stb.) túl könnyen hozza elő, vagy éppen csak keresztyén gesztussal érinti. *Otto Weber* könyvecskéjének (*Der Euch berufen hat*) viszont különleges erényeként könyveli el, hogy a második rész egy kis külön homiletika, mégpedig — laikusok részére. *Weber* könyvének ebben a részében az igehallgatókat neveli igehallgatásra. *Konrad* professzor szerint ez „jó meglátás”, ma csakugyan homiletikailag kommentált prédikációkra van szükség! Ez a német helyzet dióhéjban.

7. Milyen problémák jellemzik a mai magyar homiletikai erőfeszítéseket? Mindenekelőtt annak az útnak a tisztázása, melyet meg kell tenni az igehirdetőnek „az exegézistől az igehirdetésig” (*Pákozdy*). Azután annak a kérdésnek a felvetése: mit jelent a református írásmagyarázat a gyülekezeti igehirdetés szempontjából? (*Bodonhelyi*). Továbbá a Jézus példázatainak exegetikai és homiletikai problémáival való szembenézés (*Farkas J.*). Igen eleven területe homiletikai fázisainknak az igehirdetés időszzerű feladatainak tudatosítása (*Békefi, Jánossy, Rózsai*). A homiletikai munkának új területét jelenti magyar vonatkozásban a békeprédikáció problematikája (*Boross*). Ugyanakkor figyelemmel kísérjük a mai nyugati igehirdetést is, mindenekelőtt *Barth*, de *Thurneysen* és *Lüthi* igehirdetését is (*Szabó, Szénási*). Ismertettük az elmúlt évszázadok jelentősebb külföldi homiletikai termékeit. Így *E. Lerle* könyvét az újtestamentumi prédikációról (*Die Predigt im NT*). *H. Urner* munkáját (*Das Wort Gottes und unsere Predigt*) az ige és a prédikáció kapcsolatáról és a svéd *Vingren* „ökumenikusnak” szánt lutheránus homiletikáját (*Die Predigt*). Evangélikus talajon a legjelentősebb szakdolgozat *Groó Gyula* tanulmánya, mely a prédikáció útját elemzi a textus és a gyülekezet között. Katolikus vonalon a legutóbbi évek homiletikailag komoly figyelmet érdemlő terméke *Horváth Richard* prédikációs könyve (*A keresztyén ember a mában*).

8. Miben láthatjuk tehát a homiletikának, mint gyakorlati teológiai diszciplinának a szolgálatát? Mikor szolgál a homiletika az egyházban és így a világban? Véleményem szerint akkor, amikor emberileg a legmagasabb követelményeket támasztja az egyház prédikációjával szemben. Ha nem „a hallgatók perspektívájából” keresi a mondanivalót és annak előadási formáját, hanem az igéjében megszólaló Isten szemszögéből nézi a prédikációt. A homiletika azzal szolgál, hogy szüntelenül emlékezteti a prédikátorokat az „igazi” és „hamis” aktualitás distanciájára és nem ismer megalkuvást az „igazi” aktualitás tekintetében. A homiletika szolgál azért, hogy nem engedje elaludni az egyházban a prédikáció *profétai* jellegének a tudatát: a prédikációt újra meg újra az Ige kritikája alá állítja, és tisztogatja attól, ami nem ige! A homiletika szolgál azzal, hogy az egyház prédikációját valóságos erőforrássá és eligazítássá kívánja tenni a mai keresztyén ember számára az evlági élet problémái és feladatai között.

A liturgika mai problémái és szolgálata

A homiletika mellett napjaink egyik igen intenzív művelt gyakorlati teológiai diszciplinája a *liturgika*. Miután a német evangélikus liturgikus mozgalmak a két világháború között felvetették az istentisztelet megújulásának kérdéseit, változatlan érdeklődéssel folyik a teológiai eszmélődés ezen a szakterületen. Olyan mértékben, hogy ha így haladunk, itt is érvényes lesz *János evangéliumának* fináléja, „maga a világ sem fogadhatja be” ezeket a szakkönyveket. Az összes többi gyakorlati teológiai tudományág alatta marad ennek a szaknak a segéd tudományok tekintetében. Elég itt utalni az 1954 óta folyamatosan megjelent nagy közösségi munkára, a *Leiturgiára*. Ez a mű nemcsak a liturgiatudományi anyag átfogására, benne a prédikációtörténet felvázolására is tesz erőfeszítéseket, hanem rendszeres teológiai feldolgozását nyújtja

az evangélikus istentiszteletnek. Nemcsak hagyományos alkotóelemeit vizsgálja meg történetileg és elvileg, hanem ismerteti a különböző istentiszteleti típusokat is, sőt a himnológia és templomepítézet kérdéseivel is foglalkozik. Legutóbb megjelent negyedik kötete mintegy kilencszáz oldalon csak az egyházi zene kérdését tárgyalja. E nagy átfogó vállalkozás mellett meg kell említeni a „*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*” című kiadványt, amely mint neve is jelzi, évenként jelenik meg K. Ameln, Ch. Mahrenholz és K. F. Müller szerkesztésében. Legutóbb megjelent hatodik kötetéről a Theologische Literaturzeitung múlt évfolyamában találunk recenziót.¹ Katolikus oldalon hasonló jellegű vállalkozás a negyedévenként megjelent „*Liturgisches Jahrbuch*” a trieri liturgikai intézet kiadásában. Ez a folyóirat nem annyira a liturgiatudomány, mint inkább a liturgikus gyakorlat szolgálatában áll. Tájékoztatókat a katolikus liturgikus mozgalmak állásáról és útmutatásokat ad a gyakorló liturgikusoknak, miként tegeik hasznossága a tudományos munkát a gyülekezetben. A protestáns liturgika az itt található ún. liturgikus dokumentumoknak tulajdonít jelentőséget.

A liturgika disciplinájának ilyen nagyarányú művelése mögött két felismerés van. Az egyik az a teológiai elv, mely szerint az egyház legfőbb életfunkciója az istentisztelet. A másik az a gyakorlati helyzet, amelyet a mai embernek az istentisztelettől való elidegenedésének nevezhetünk. Ennek az elidegenedésnek az okairól A. D. Müller lipcei gyakorlati teológus azt írja, hogy a mai emberben három motívum is hat e tekintetben. Az első a vallás pozitívista-racionalista leértékelése. A második az istentisztelet idealista-kulturális elvilágiasodása. A harmadik az istentisztelet spirituális elbensősödése.² Joggal láthatjuk az elidegenedés okait abban is, amiben a prágai J. Smolik. Szerinte ugyanis az istentisztelet a legtöbb helyen az ún. tradicionális életforma tartozéka volt, amit azután könnyen elhagytak az emberek a szociális változások közepette.³ Feltétlenül igazat kell adnunk W. Schanze véleményének is, aki abban látja az elidegenedés magyarázatát, hogy a modern ember számára az istentisztelet tele van archaikus, múzeális, historizáló és a valóságtól idegen elemekkel.⁴

1. Ezek után természetesen tűnik, hogy a legutóbbi esztendőök liturgikai munkálkodásában továbbra is első helyen állnak az istentisztelet megújulásának kérdései. Az itt gyűrűző tematika szemléletesen tükröződik az evangélikus W. Schanzenak a református W. Höchstädter könyvecskéjéről (Liturgische Erneuerung, München, Kaiser-Verlag, 1961) írott recenziójában.¹ Schanze azt veti Höchstädter szemére, hogy könyve kifejezetten „polémikus” irat. Kísérletet sem tesz arra, hogy megértse azt, amit megtámad — a mai evangélikus liturgikus mozgalmakat. Schanze kereken visszautasítja Höchstädternek azokat az állításait, vádaknak minősítve azokat, hogy ti. azok a liturgikus mozgalmak, amelyeknek irodalmi lecsapódása az új luteránus ágendákban található meg² — romanizálódást, hátrafelé lépést, gyülekezet-idegenséget, az egyház uniformizálódását jelentenek. Höchstädternek arra az állítására, hogy az ún. Ein Mann-System felszámolása nem megoldása az istentisztelet krízisének, mert az egyházban egyedül Isten Lelke tud életet teremteni, Schanze azt válaszolja, hogy ez az érv csak „köz-hely”, amivel minden egyházi munka leértékelhető. Szerinte az alapvető kérdés, amiről érdemes volna vitatkozni, igazuk van-e a luteránus ágendáknak, amikor fenntartják a kontinuitást a régi reformátori nyugati ágendákkal? Továbbá, el kell-e vetni egyes tradíciókat azért, mert azok Rómában is tovább élnek? Schanze és Höchstädter vitájában tulajdonképpen arról van szó, mit jelent a liturgikus mozgalmakban a „historiai-teológiai restauráció” (RGG³)? Nincs szó azonban arról, amire az RGG hívja fel a figyelmet, mikor válik végre igazán nyugtalanító kérdéssé az istentisztelettel kapcsolatban — az igehirdetés tartalmának és formájának, ezzel együtt az imádságnak a kérdése?³

2. Napjaink liturgikai vizsgálódásának egyik fontos,

az elvi-liturgika területére tartozó kérdése a keresztyén istentisztelet kultuszjellege. Amíg Schmaus az istentisztelet és a modern ember viszonyát tárgyaló monográfiájában¹ még „kultusz” nevezte az istentiszteletet, addig W. Jannasch már éppen abban látja a mai liturgika egyik elsőrendű kérdőjelét, mennyiben tekinthető, a keresztyén istentisztelet „kultusz” a szó vallástörténeti értelmében? Nem olyan sajátságos jelenség-e a keresztyén istentisztelet — kérde Jannasch —, hogy praxisában is, de tudományában is csak károkat okoz az olyan idegen fogalom átvétele, mint pl. a kultuszé?² Hasonlóan látja a kérdést W. Danielsmeyer, aki a liturgia és a prédikáció kapcsolatát elemezve jut el arra a következtetésre, hogy a keresztyén liturgia nem kultusz! Nem az, mert a kultusz az ember erőfeszítése, hogy hatalmába kerítse Istent és legitimálja önmagát. A prédikáció ezzel szemben Isten tetteit hirdeti. A prédikáció Isten ígéje alá állít. A kultuszról a prédikáció által nem lesz istentisztelet.³ Az evangélium egyházaiban a liturgiát kultusznak nevezni a legnagyobb ellentmondások egyike volna, éppen a lényegnek a megtagadása, — ez volna Danielsmeyer végső konklúziója.

3. Érdekes problémák or a mai liturgikában a liturgia lelkigondozói jelentősége. Tapasztalt lelkigondozók, mint pl. O. Haendler és tanítványai nagy jelentőséget tulajdonítanak az egyház istentiszteleti életének a lelkigondozás szempontjából. A lelkigondozónak egyes feladatává teszik, hogy gondozottjait bevezesse az egyház liturgiai (Haendler szerint ugyan kultuszi) életbe. Mivel a liturgiában a Jézus Krisztusban nyilvánvalóvá lett isteni üdvényekkel való találkozás megy végbe, mivel Isten az igehirdetésben és a sákramentumokban a maga javait nyújtja felénk, mivel a gyülekezet ezekre a javakra válaszol dicséretben, hálaadásban, felállásban, térdelésben, evésben, ivásban, éneklésben. — ezért minden résztvevő megtapasztalja egész emberének Istentől való megragadottságát. A liturgiában való részvétel olyan a különböző lelki nyomorúságokkal küzdő ember számára, mint a mélyszántás. A liturgia formáját befolyásolnia kell a lelkigondozói szempontnak, hogy a formák abszolutizálásával meg ne gyengüljön a tartalom!¹

4. Napjaink liturgikai irodalma egyre több figyelmet szentel a himnológiai problémáknak. „Musik und Kirche” címmel külön folyóirat is áll e problémák rendelkezésére. De nemcsak ennek az egy folyóiratnak a hasábjain, hanem szinte mindegyik tudományos jellegű teológiai szaklapban találkozhatunk himnológiai kérdésekkel.¹ A himnológia mai tematikájából jó ízelítőt kaphatunk a *Leiturgia* c. kiadvány negyedik kötetéből. A kötet Az evangélikus istentisztelet” főcím alatt teológiai alapvetést ad az egyházi zenének, felvázolja az egyházi zene küldetését, végül kísérletet tesz a zene trinitárius beállítására. Ez a tanulmány különösen is érdekes, mert először is kijelöli a zene helyét a teremtésben, azután az „új ének” fogalmát fejtegeti. Majd úgy mutatja be a zenét, mint a Szentlélek művét. Végeredménye: a zene a Szentháromság sajátságos csodája többi ajándéka között. A kötet további értékes cikkei az egyházi ének, az orgona, a fúvószené és a harangozás kérdéseivel foglalkoznak.

Az evangélikus himnológiához hasonlóan látják a zene istentiszteleti kérdéseit a református teológusok is — legalábbis értékét tekintve. Az ún. elvi himnológia szempontjából nem hagyhatjuk említés nélkül a Brunner könyvet (Wesen, Funktion, und Ort der Musik im Gottesdienst, Zürich, Zwingli, 1960). Brunner kiindulópontja az, hogy a református egyházon belül a teológusok még nem gondolták át elég alaposan a zene kérdését. Ő erre vállalkozik. Először is kifejti az istentisztelet teológiai lényegét, ami szerint Krisztus jelenlétének realizálódása övéiben, és testének építése. Aztán rátér a zene teológiai értelmezésére: mindenekelőtt a világmindenség és a természet rendjének kifejeződését látja a zenében. Aztán úgy szól a zenéről, mint emberi lelkeket formáló hatalomról, és az emberi élet egy egészen sajátos játékaról. A zene üdvörténeti helyéről Brunner véleménye az, hogy a teremtés

amaz ajándékai közé tartozik, amelyeket a bűneset után is megtarthatott az ember. Mi a zene szolgálata? Az evangélium szolgálata! Mi a zene lényege? A pneumatikus imádság! Milyen formában szolgálhat a zene a református istentiszteleten? Mint szóhoz kötött, vokális zene, mert a tisztán instrumentális zene szorítna nem lehet az ige hordozója.

5. A jelenlegi külföldi liturgiákban eleven az érdeklődés a *liturgiátörténet kérdései* iránt is. A greifswaldi gyakorlati teológus, William Nagel 1962-ben „A keresztényen istentisztelet története” címmel publikált monográfiát. Van olyan kutató, akit a keleti egyházak liturgiája foglalkoztat (*Onash*). Másokat viszont a húsvéti istentisztelet története érdekel közelebbről (G. *Kutzman*). Ismét másokat a húsvét és a vasárnap történeti összefüggései (*Rordorf*).

6. Hogyan áll most már a liturgika tudománya nálunk Magyarországon? *Református* talajon *Csomasz Tóth* Kálmán himnológiai cikkén és *Czeglédy* Sándor liturgiátörténeti dolgozatán (Emberi hagyományok osztorozása, RE 1964, 59) kívül dolgozat ebben a tudományágban a legutóbbi években nem jelent meg. Nem így az evangélikus és a katolikus gyakorlati teológiában. Az evangélikus egyházban az *Új Agenda* előkészítése miatt vetődtek fel nemrégén újra az istentisztelet kérdései. Az eredmények értékes összefoglalását *Pröhle* Károly liturgikai cikkeiben találjuk a *Lelkipásztor* c. szaklap hasábjain. Kiindulópontja az istentisztelet kérdéseinek vizsgálatánál — az újszövetségi istentisztelet, melynek vizsgálata azt a felismerést eredményezi, hogy az istentiszteletet igazában nem a templomban, hanem a világban folyik és a templomi istentisztelet az élet istentiszteletében éri el célját. Ez a felismerés szerény véleményem szerint a liturgika egész problematikájának a szívét ragadta meg, a főkérdést: milyen viszonyban van egymással elvileg és gyakorlatilag a templomi istentisztelet és az élet istentisztelete. Összehasonlítva a mai magyar liturgikai tájékozódást a külföldivel, úgy gondolom, szabad megállapítani annyit, hogy ezen a ponton a mi liturgikánk előbbre van egy lépéssel: az Újszövetségre támaszkodva volt bátorsága az *élet istentisztelete* szempontjából venni vizsgálat alá a *templomi istentiszteletet*. A liturgika szolgálatát ugyanis az egyházban, ezen át a világban abban a tudományos, teológiai erőfeszítésben láthatjuk, amellyel a templomi istentiszteletet az élet istentiszteletének forrásává, kiindulópontjává, motiváló erejévé akarja tenni. Minél inkább felismeri a liturgika ezt a feladatát, annál inkább megvalósul benne az „opus Dei” gondolata.

Nem zárhatjuk le liturgikai áttekintésünket anélkül, hogy meg ne említsük a legutóbbi esztendő kiemelkedő *katolikus* liturgikáját, *Radó* Polikarp latin nyelven írt s a Herder kiadó gondozásában napvilágot látott (1961) hatalmas művét, az „*Enchiridion Liturgicum*...”-ot. Radó ebben a könyvében átfogja a katolikus liturgika minden jelentősebb problémáját. Két kötetre és tizenegy traktátusra osztva adja elő anyagát, mely közvetlen professzori munkálkodásából nőtt ki a Budapesti Hittudományi Főiskolán. Tárgyalja a liturgia fogalmát, a nyilvános kultusz módjait, a liturgiát a maga teológiai jelentősége szerint, a kultuszjogot és ennek forrásait. Részletesen ismerteti a szent „stílusformákat”, amilyenek a szent jelvények, szent nyelv, szent formulák, bibliai részletek, Úri ima, angyali üdvözlés, liturgikus akklamációk, doxológiák, litániai imádságok, hitvallások, imádságok és próféciák stb. Egy következő részben felvázolja a különböző liturgikus családokat, majd „*Semasiológia sacralis*” c. sákramentumtant ad elő. Az ún. speciális részben tárgyalja az „*Áldozó Egyház*”, az „*Imádkozó Egyház*”, az eucharisztia, a keresztség és bérmálás kérdéseit. A második kötetben a bűnbánat, utolsó kenet, papszentelés, házasság, az egyházi év, a hierotopológia és paramentica problémái kerülnek sorra. Minden egyes nagyobb fejezet végén részletes irodalmi tájékoztatót olvashatunk. Mindezek alapján joggal jegyzi meg Radó könyvéről W. Nagel a Theol. Literaturzeitungban, hogy már e miatt az átfogó irodalmi áttekintés miatt is különleges teljesítménynek kell értékelnünk. Ezért mondhatjuk, hogy aki a jövőben a katolikus liturgika kérdéseivel

foglalkozik, nem fogja elkerülni ezt a könyvet, amely csaknem kimeríthetetlen lelőhelye a liturgikai tudományoknak. Nagel azt mondja, hogy a magyar katolikus teológia, de a katolikus teológia világviszonylatban is büszke lehet erre a könyvre.²

A katechetika mai problémái és szolgálata

A gyakorlati teológiai tudományoknak ez az ága ma külföldön mindenekelőtt *római katolikus* oldalról részesül különös figyelemben. A neves katolikus könyvkiadó vállalat, a Herder Verlag csak egyetlen esztendőben (1961) két hatalmas könyvet adott ki a katolikus katechetika mai problémáiról.¹ Egyik az 1960-ban Eichstättben tartott nemzetközi katolikus misszió-katechetikai tanulmányi hétnek a teológiai referátumait és eredményeit tartalmazza. A másik mű egy katechetikai kézikönyv, melynek kiadását a laikus katecheták egyre növekvő száma tette szükségessé. Külön nevezetessége, hogy négy cikket protestáns szerző írt (Q. *Hammelsbeck* a gyermektiszteletről, Rott a konfirmációról, *Sticker* a tanító diakóniáról és újra csak *Hammelsbeck* a valláspedagógiáról). Ez a két könyv dokumentuma annak a J. A. *Jungmann* és F. X. *Arnold* professzor által vezetett katolikus egyházi mozgalomnak, amely tudatosan viseli a „katechetikai” megújulás nevet. Célja, hogy kiszabadítsa a katolikus katechezist az absztrakt tanmondatok és apologetikus definíciók bilincseiből, hogy a katechezis Istennek a bibliai üdvtörténetben tükröződő üdvselekményeivel való találkozás alkalmá lehessen. Ez a cél a katolikus katechezis doktrína helyett drámává, krisztocentrikus drámává teszi. Hogy „krisztocentricitás” alatt mit értenek a mai katolikus katecheták, megmondja a római Gregoriana professzora, D. *Grasso*, aki az eichstätti katechetikai konferencián a főreferátumot tartotta: „A katechézisen a kegyelemnek elsőbbsége van a bűnnel szemben; az üdvözítő kegyelemnek a segítő kegyelemmel szemben; a Szentléleknek Máriaival szemben; Krisztus feltámadásának a gyerekkorával szemben; az egyház misztikus oldalának jogi oldalával szemben; a keresztségnek a megtéréssel szemben; az úrvacsorának az utolsó kenettel szemben...”² D. *Grasson* ezek a szavai tükrözik a mai katolikus katechezis felfedezését, amit Eichstättben úgy fogalmaztak meg, hogy a keresztény tant nem szabad sem intellektuális, sem törvényvallásként értelmezni, hanem csak *örömmel!* Ami a katechetikai módszereket illeti, előnyben kell részesíteni az öntevékenységet, a tettek, apostolátusra és imádságra nevelést. A missziói területeken fontos kérdés, milyen katechetikai hatásai vannak vagy lehetnek a liturgiának?

Vannak tehát az evangélium szempontjából biztató jelek a mai katolikus katechezisben, mégsem szabad a mi oldalunkon hamis váradalomba esni. Az igazság — sajnos — e biztató jelek ellenére még mindig az, hogy a tridenti és a neotomista teológia érvényesül a katolikus katechetikában. Ha van olyan pozitívuma, amit részünkről érdemes különösen is figyelemmel kísérni, akkor az a bibliai-üdvtörténeti tanítás, a katechezis örömmel való átadása, az egyházi istentiszteletre nevelés és az egyház mai közösségi életébe való bevezetés.

Protestáns vonatkozásban mindenekelőtt a *német evangéliumi egyházakban* folyik élénk katechetikai eszmecsere napjainkban. Ezek az egyházak általában három követelményt állítanak katechetikai munkájuk elé. Mindenekelőtt, hogy éles megfogalmazást nyerjen, amit ma a keresztény embernek hinnie és vallania kell. Azután nyújtson a katechetika igazi didaktikai segítséget az egyes tanítási egységek továbbadásához, tekintetbe véve a tanulók öntevékenységét. Végül nyújtson segítséget az istentisztelet „begyakorlására”. E három alapvető igényből nő ki a részletkérdések sokasága. Ilyen részletkérdés ma az *iskolai katechezis* problémája,³ ahogyan az RGG fogalmazza meg: tanulható-e egyáltalán a vallás és így tanítható-e? A mai német evangéliumi egyházak előtt nyilvánvaló ui. az iskolai katechezis krízise: az a rengeteg idő és erő, amit az egy-

ház a nyilvános iskolai vallásoktatásra fordít, nincs arányban az eredményekkel. A gyermekeknel és ifjaknál egy sajtóságos „immunitás” tapasztalható a Biblia üzenetével szemben. Ezt arra vezetik vissza, hogy hiányzik a vallásoktatás mögöl a szölöl ház keresztyénsége és a felelöl gyülekezet. A mai német evangéliumi katechezis, legalábbis elméletben „az egyház és az iskola között” (Grüssmann) vergödik. Ez a vergödés felvetette és kiélezte a kérdést: hogyan lehetne visszaállítani a katechezis gyülekezeti jellegét? Felvetette azt a problémát is, hogyan lehetne biztosítani a katechezis missziöl jellegét? Van elgondolás, amely szerint sokkal több eredményre vezetne a munkában a tanmenetek és tradicionális metódusok helyett a *bibliai textusok* magyarázata (W. Neidhart). Az ilyen katechezis a gyülekezeti problémát is megoldaná, mert a textusmagyarázat szükségszerűen kívánja meg és teremti meg a gyülekezetet. Igen érdekes kérdéssé lett nemrég a német katechetikai irodalomban a *katechezis és a gyermekistentisztelet* egymáshoz való viszonya.⁴ A kérdés lényege: milyen kölcsönhatásban van egymással az iskolai katechezis és a gyermekistentisztelet? Mennyiben tekinthető a gyermekistentisztelet vallásitanításnak (Herrnbrück)? És mennyiben tekinthető a vallásitanítás istentiszteletnek (Otto)? A református teológia inkább a gyermekistentisztelet katechetikai jellege (Herrnbrück), az evangélikus irány inkább a katechezis istentiszteleti jellege felé hajlik (Hauschildt). A kérdés ebben a szembenállásban tulajdonképpen az, hogy a Bibliával való kapcsolatunkban mi legyen a fontosabb; a homiletikai vagy a katechetikai jelleg? Egy harmadik részletkérdése a mai német evangéliumi katechetikának az iskolai vallásoktatás *ökumenikus jellege*.⁵ Úgy tűnik, mintha az „ökumené kora”? (Rückert) nem volna érezhető a vallásoktatásban. Az ökumené gondolata legfeljebb csak mint „függelék” szerepel a jelenlegi tanmenetekben, holott ennek a gondolatnak át kellene hatni az első osztálytól az utolsóig a vallásoktatást. A kérdést sem úgy kell feltenni — mondják —: hogyan legyen benne az ökumené a vallásoktatásban, hanem sokkal inkább így: hogyan lesz ökumenikussá a vallásoktatás, azaz, hogyan történhet a vallásoktatás az egész föld kerekességére tekintettel? Sok gondot okoz a mai német evangéliumi katechetikának a *konfirmáció* kérdése is.⁶ Ezzel néhány éve „nemzetközi szeminárium” foglalkozott. A német nyelvű gyakorlati teológiai irodalomban e témával kapcsolatban jelenik meg a legtöbb hozzászólás. A fő probléma itt a konfirmáltak „elidegenedése” (Kietzig) az egyháztól. Keressni kell tehát azokat az „új utakat” (Fröhr), amelyek ezt az elidegenedést meg lehet akadályozni, sőt az egyház életében való „bensö, értelmes részvételre” lehet segíteni az ifjakat (Ritter). Ezek az új utak a különféle konfirmációi rendtartásokban tükrözödnék. Ilyen új út pl. az a megoldás, amellyel a Thüringiai Evangélikus Egyházban kísérleteznek, amikor elválasztják egymástól a konfirmációt és az első úrvacsorát, és a tulajdonképpeni konfirmációi ünnepély *előtt* egy évvel már odabocsátják a gyermekeket az Úr asztalához. Ilyen új út az a megoldás is, amivel a Szászországi Evangélikus Egyházban találkozunk újabban, ahol az általános iskola elhagyása *után* egy esztendővel történik az admisszió. Van azután olyan próbálkozás is, mint pl. a Schleswig—Holsteini Evangélikus Egyházban, ahol „lelkigondozói szempontokra” tekintettel az admisszió után csak *két év múlva* következnek az ünnepélyes konfirmáció. Ezekkel az új utakkal szemben — elgondolkozató módon — a VELKD továbbra is ragaszkodik ahhoz, hogy a konfirmáció lényege az admisszió eseménye legyen! A megoldások tehát különbözök. A probléma azonban lényegében ugyanaz: hogyan lehetne a konfirmációt a hitbéli nagykorúság valóságos alkalmává tenni az egyház fiatal tagjainak életében? Érdekes jelensége a mai német gyakorlati teológiának, hogy erre a kérdésre többen pszichológiai úton igyekeznek feleletet találni. Erre mutat ugyanis az ifjúság pszichológiája iránti érdeklödés.⁷ Neidhart Vilmos 1960-ban megjelent, a vallásos nevelés pszichológiai problémáit tárgyaló könyvén kívül, mások is foglalkoztak a témával s vizsgálat alá vették a mai ifjúság *vallásos élményeit* (Schmidt),

az evangélikus ifjúság és az egyház viszonyát (Hunger), az ifjúsági lelkigondozás és vezetés több problémáját (Halbfas) és az ifjúság kegyességének kérdését (Mennicke).

A francia protestantizmus katechetikájára tekintve, megállapítható, hogy az utöbbi években különösen is sok szó esik a *pedagógia és a teológia kapcsolatáról*. A francia protestáns katechetika jelszava ma az ún. *pedagogie chrétienne*, amin olyasmüt értenek, mint az amerikai „Christian education”. Ez pedig valójában nem más, mint az oktatás és nevelés egysége szabadegyházi módon, tehát a nyilvános iskolai vallásoktatás mellözésével. Ennek a gondolatnak a jegyében áll René Voeltzel könyve (Education et Revelation). A könyv azzal a nagy kérdőjellel indul, mit jelent a gyermek életében a *gratia praeveniens*? Folytatódik egy „bibliai” pedagógia felvázolásával. Azután a „spirál” pedagógikájának elemzésével foglalkozik. A konfirmáció kérdésében e szerzőnek is az a véleménye, hogy el kell választani egymástól az admissziót és konfirmációt, mégpedig azon a teológiai alapon, hogy aki meg van keresztyelve, nem zárható el az Úr asztalától. Voeltzel katechetikája mindenekelőtt francia részről kapott erős kritikát annak a ma általánosan uralkodó francia katechetikai szemléletnek az alapján, hogy a keresztyén nevelés célja a gyermek megtérítése (Delforge, Bohne). Nem tud azonban a német evangélikus katechetika sem egyetérteni a szerzővel, mert, mint K. Fröhr kifejti, Voeltzel könyve a naturalista és agnosztikus pedagógia előretörését sejteti a szellemtudományi és hermenutikus pedagógiával szemben. Németségában ui. ez a pedagógia a teológia igazi partnere a nevelés kérdéseiben Sajnos, magyar szemmel nézve a könyvet, ugyancsak kérdéseket kell feltennünk vele szemben: mennyiben tekinthető a Biblia pedagógiai kézikönyvnek? Szükséges-e harmonizálni a bibliai eredményeket a pedagógia eredményeivel? A keresztyén kérdésében elfoglalt álláspontjában megkérdőjelezhető, hogy Barthot végsö normának fogadja el. Különösen is kérdéses az a célkitüzése, hogy a keresztyén sákramentumát ún. pszichológiai traumává akarja tenni a gyermek életében, annak maradandó hatása érdekében!

Mi foglalkoztatja most már a magyar katechetikát manapság? A nyomtatásban megjelent idevonatkozó irodalom alapján azt kell mondanunk, hogy a főkérdés nálunk a — *konfirmáció*. A Magyarországi Evangélikus Egyház már idézett Új Ágendája készítése során gondolta át legutoljára rendszeresen a konfirmáció kérdését. Ebben alapvetö kérdésé lett magának a konfirmációnak az *értelme*. Hogy a konfirmáció szó a „megeröftés” értelmében többé nem használható, az nyilvánvalóvá vált a magyar evangélikus gyakorlati teológia előtt. Ugyanakkor világossá lett az is, hogy a konfirmáció nem valami „szimpla” esemény, hanem olyan „komplex cselekmény” (Pröhle), amelyben többféle egyházi hagyomány és mai érdekek ötvözödnék. A konfirmáció értelmezése mellett érdekes kérdéssé lett a konfirmáció és a keresztyén kapcsolat. További kérdéscsoport a konfirmáció és az úrvacsora viszonya. A konfirmációi korhatár kérdésével felvetödött az a kérdés is, hogy nem lenne-e jobb „pásztorilag” megállapítani minden egyes esetben a konfirmáció időpontját (Ferencci)? Kérdéssé lett az is, hogy mi legyen a konfirmációi káté anyaga? Mi a maximuma és minimuma az oktatás anyagának? Mit jelent a „szabad” és „kötött” tanítási módszer? Milyen formában történjék a konfirmációi oktatás végén az úrvacsorai előkészítés?⁹

A reformátusoknál értékes és érdekes új kísérletnek tekinthető a Református Konfirmációi Könyv.¹⁰ Ez a könyv azért figyelemre méltó, mert szemlélteti, hogyan lehet a konfirmációi oktatásban érvényesíteni mindazt az „új és mély megismerést” (Bartha), amellyel Isten megajándékozta egyházunkat? Ezt láthatjuk pl., amikor a könyv a negyedik parancsot magyarázata közben nem felejt el figyelmeztetni hétköznapi munkánk húséges elvégzésére, a dolgozók megbecsülésére; vagy amikor az ötödik parancsot magyarázatakor kitér az emberi rendben szolgáló hasznos élet gondolatára; vagy amikor a hatodik parancsot értelmének fejtegetése közben rámutat az élet megbecsülésére, a háború

és mindenféle pusztítás ellen küzdő magatartás időszzerű fontosságára, az emberek és a népek közötti béke munkálására. Az új református konfirmációi könyv mindezzel a gyakorlatban mutatja meg, mit is kell értenünk teológiaiilag a katechetika szolgálatán? Segítségét nyújtani a vallásos nevelésnek ahhoz, hogy az anyaszentegyház gyermek tagjait is rávegye az Istennel való engedelmisség keskeny útjára.

A gyülekezeti missziótan mai problémái és szolgálata

A gyülekezeti misszió (hagyományos nevén „belmisszió”) bibliai gyökerei a Máté evangéliuma 10. fejezetében vannak. Célkitűzése az Isten országának a gyülekezet életében való realizálása. Problematikáját általában az egyház missziói életének alábbi ágai adják: férfi és női diakonátus, asszonymisszió, ifjúsági misszió, gyermekmisszió, beteggondozás, iszákosmentő munka, iratmisszió, evangelizáció, városi és falusi misszió. Külföldi specialitásai a tengerészmisszió, állomásmisszió, börtönmisszió. A gyülekezeti missziótan a legújabb gyakorlati teológiákban nem szerepel külön disciplinaként. *Achelisszel, von der Goltzcal és Pfenningdorffal* szemben *O. Haendler* fel sem veszi gyakorlati teológiai rendszerébe ezt a tudományágot. *L. Fendt* és *A. D. Müller* röviden tárgyalják ugyan, de csak úgy, mint a lelkigondozás egy speciális formáját.¹ Ennek ellenére azonban irodalma gazdag, elmélete és gyakorlata virágzó. Mai külföldi problematikáját különösen három kérdés jellemzi.

Az első ez: *mit lehetne tenni annak érdekében, hogy gyülekezeteink ismét élővé legyenek (Krusche)*? Más szavakkal: milyen új utakat kíván meg ma a gyülekezeti élet és szolgálat a tegnappal szemben? A véleményeket szemléletesen képviseli *Hort Symanowski* következő öt pontja.² Először: a gyülekezetnek a maga tagjaiban kell komolyan venni magát! Ez azt jelenti, hogy fel kell ismernie: nem a lelkészre és a lelkézi hivatalra épül a gyülekezet, hanem tagjaira. Ebből következik, hogy mindenekelőtt *tagjai* kötelesek egymást lelkileg gondozni, mivel ők egymással olyan helyeken is találkozhatnak, ahová a lelkész nem jut el. A második: Isten ígéje — nem lelkézi monopólium! Hogy Isten mit akar, hogy mi a helyes az ige szerint egy-egy helyzetben, azt nem mindig a lelkész tudja megmondani, hanem a gyülekezet hasonló problémákkal küzdő része, ha testvéri beszélgetésben kicserélik egymással a véleményüket. A harmadik pont arra mutat rá, hogyan vannak egymásra szorulva a gyülekezet tagjai, mit jelent a keresztyén élet szempontjából a *közösség*? A közösség gondolatának érvényesülése hogyan hozza világszámra a sakramentumok jelentőségét? A negyedik pont a *közbenjáró imádság* szerepét ecseteli a gyülekezet megújuló életében. Az ötödik a keresztyén istentisztelet hagyományos felfogásával száll szembe, ti. azzal, hogy az istentisztelet kegyes egyének összejövetele. *Symanowski* szerint nem az, hanem élő keresztyén közössége. Hozzá hasonlóan látja a gyülekezet megújulásának kérdését *Erwin Schutz*, aki a modern gyülekezeti élet szempontjából legfontosabbnak a „szobák sorozatát” tartja, mert a mai gyülekezeti élet középpontja már nem a templom, hanem a *gyülekezeti ház*, ahol a gyülekezet minden egyes csoportja (öreg, ifjak, férfiak, nők stb.) külön helyiséget igényelnek öszejjöveteleik számára.³

A mai külföldi gyülekezeti missziótan másik égető kérdése — az *evangelizáció*. E kérdésben jelenleg a *teológiai megalapozásra* fordítanak sok gondot a gyakorlati teológusok. Érdekes kísérlet ebből a szempontból egy *amerikai lutheránus, T. A. Kantonen* (Springfield, Ohio) professzor könyve.⁴ Ez *trinitas-teológiai megalapozást* ad az evangelizációnak, mert amint ő látja, az evangelizáció nem egyik vagy másik bibliai textusra van alapítva, hanem a keresztyén hit lényegére, amely hit az Atyában, Fiúban, Szentlélekben. *Ökumenikus vonatkozásban* is az evangelizáció teológiai problémái kerültek az első sorba.⁵ A következő probléma: mit jelent az evangelizáció és mi által keletkezik az evangelizáció szükségessége? Milyen jelentősége van a keresztyén ember evangelizáló megbízatá-

sára vonatkozó teológiai eszmélődésnek? Mit jelent az evangelizáció autoritása? Milyen joga szól bele az evangelizáció más emberek életébe? Milyen hitre méltónak kell az egyháznak lennie, hogy az embereket a Jézus Krisztus iránti engedelmségre szólítsa? Miben áll az evangelizáció sürgőssége, Krisztusnak az emberek közötti cselekvésére, a halálra és az utolsó ítéletre való tekintettel? Mit jelentenek az evangelizáció különböző dimenziói? Az egyház életének milyen struktúraváltozásai sürgetik az evangelizációs munkát? Mi az evangélisták dilemmája?

A harmadik és talán leggazdagabb gyülekezeti missziói kérdés ma külföldön — a *diakónia*.⁶ Ez a probléma ma már külön tudományággá fejlődött a gyülekezeti missziótan disciplináján belül. Heidelbergben külön Diakóniatudományi Intézet teszi vizsgálódás tárgyává az egyház egész szeretet- és segítő munkáját. Az Intézet egyik fő feladata, hogy az egyházi diakónia különböző ágai között a diakónia újszövetségi értelme segítségével az egységet biztosítsa. A tíz esztendő intézet arra az alapvető kérdésre keresi a választ, hogy melyek az egyháznak azok a *tennivalói*, amelyek az igehirdetésből és lelkigondozásból következnek. Az Intézet munkájának teológiai bázisa az, hogy a diakónia az egyház harca az emberi nyomorúság minden formája ellen, az egyház életének egyik „ösfunkciója” (*Schlink*), amelyet ha nem tart életben, saját magának okoz kárt. Az Intézetben folyó tudományos munka érzékeltetésére jó példák a következő témák az elmúlt esztendőkből: „A nők szolgálata az egyházban *W. Löhe* szerint”, „A fogolygondozás *Badenben*. Keletkezése és története”, „Az OT szociális törvényadásának jelentősége *Luthernél* kora szociális kérdéseivel való viszonyában”, „Az irgalmasság hat cselekedete *Mt 25* szerint”, „*Wichern*, *Fliegende Blätter*-ének hatása a belmisszió fejlődésére az első évtizedben”, „Gyermeknevelési problémák a dolgozó anyánál” stb.

Az Intézet munkája mellett széles körű diakóniai eszmélődés folyik a németországi evangélikus egyház „*Die Innere Mission*” c. szakfolyóiratának hasábjain is. Az utolsó évfolyamok megismertetik az olvasóval a *különböző országokban* folyó diakóniai munkát. Felvázolják a *diakónia történetét (Philippi)*. Tisztázzák a diakónia *egyházi helyét (Kleininghaus)*. Foglalkoznak a *diakónia és liturgia* viszonyával. Eközben azonban újra meg újra visszatérnek a *diakónia teológiai megalapozására*. A mai német diakónia szerint az egyház szeretetmunkája az egyház hitéből folyik (*Bochinger*). Mivel a hit Jézus diakóniájából él, ezért tisztázni kell „*Jézus diakóniáját*”. A diakónia helyes végzését nem a modern élet egy-egy új jelenségére, hanem Jézus diakóniájára kell koncentrálni. Csak ily módon tud az *élet diakóniájává* lenni a kor változó körülményeinek megfelelően.

A mai külföldi diakónia legizgalmasabb problémája azonban az ún. *társadalmi diakónia*. Az élet rohamos fejlődésével együtt ugyanis az egyház sajátos charitás tevékenységével párhuzamosan kifejlődött a diakónia egy másik formája is, diakónia a társadalom érdekében. A diakóniának ezen a meghatározásán az amerikai és német teológia az *egyház szociális felelősségét* érti. A gyülekezeti missziótan mai problémáinak számbavétele szempontjából nem közömbös, hogy az Ökumenikus Tanács 1962 júliusában Műhlheimben európai-amerikai konzultációt rendezett a kérdés megbeszélésére.⁷ A konferencia olyan kérdésekkel foglalkozott, mint a modern társadalom szociális problematikája amerikai szempontból (*Bondy*); a jólét és gondoskodás lényege az európai társadalmat illetően (*von Hase*); a szolgálat új formái (*Rahn*), az egyház részvétele a szociális munkában. Ez a problematika már az 1966-ra tervezett „*Az egyház felelősége a szociális munkában*” c. világkonferencia előkészítése. A problematikában világosan tükröződik az ökumenikus diakónia három mai alapkérdése: 1. Mit jelent a szociális probléma keresztyén megértése a modern társadalomban? 2. Melyek a szolgálatnak az egyesek és csoportok szükségletei által előidézett új formái a különböző modern társadalmakban? 3. Melyek az egyház és állam és egyéb jóléti intézmények együttműködésének új formái?

Végül vessünk egy rövid pillantást a gyülekezeti missziótan *mai magyar problémáira!* Az elvi gyülekezeti missziótan szempontjából a magyar helyzet különösen is érdekes abból a szempontból, hogy milyen változásokon ment át a misszió fogalmának fejlődése egyházunkban. Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznánk, itt legyen szabad a gazdag irodalomra felhívni olvasóink figyelmét. Ezt legutoljára összeállította Bartha Tibor.⁸ Az ő csoportosítása szerint a misszió teológiai értelmét illetően az első felismerésünk az, hogy a *misszió* — *Krisztus missziója*. Ez azt jelenti, hogy egyedül Őt küldte az Atya erre a világra. A második felismerésünk: a *misszió élő Ura* — *Krisztus!* Ez azt jelenti, hogy nincsenek általában érvényes princípiumok és szabályok a keresztymen misszió számára. A következő felismerés: a misszióba Krisztus maga után *egyházát* vonja be és csak harmadrendben az egyes embert.⁹ A legdöntőbb felismerés azonban végül is az, hogy Krisztus küldetésének, missziójának a tartalma — Krisztusnak *e világért* való szolgálata. Ebből következően a magyar gyülekezeti misszió központi kérdése az lett, *hogyan formálódhat a gyülekezet olyan közösséggé, amelynek a körén belül a gyülekezet tagjai valóban Krisztus követésének az igényével találkoznak és ennek az igénynek engedelmeskedni tartoznak* (Bartha). A gyülekezeti misszió ilyen értelmezése az ún. „bethanista” missziói koncepció krízise. Ugyanakkor azonban dokumentuma annak is, hogy miért mondható el a gyakorlati teológiai tudományok szolgálatán belül: a gyülekezeti missziótan is szolgálatot végez a szó szoros és legmagasabbrendű értelmében.

A poimenika mai problémái és szolgálata

A poimenika a gyakorlati teológiai tudományok nagy családjában a lelkipásztor szolgálatának elvi és gyakorlati szempontjait tárgyalja. A poimenika az egyház négy szemközti, az egyes embert a maga sajátos szituációjában megszólító ige szolgálatának tudománya. Általánosan elterjedt elnevezése, a lelkigondozás tana, nem a Bibliából, hanem Plátontól származik. Plátón a maga dualista-idealista világnézetének megfelelően pszichagógiát értett a lelkigondozáson: az ember lelkéért, mint a testével szemben nemesebb részéért való fáradozást. A lelkigondozásnak ez a plátóni értelmezése az Ige mértékén két okból is tarthatatlan. Mindenekelőtt azért, mert a bibliai antropológiában nem a dichotomikus, hanem a trichotomikus szemlélet az uralkodó. Továbbá azért, mert minden lelkigondozás őstípusa, Jézus Krisztus poimenikai szolgálata is az ellenkezőjét mutatja a plátóni értelmezésnek. Jézus a maga poimenikai szolgálatában *mindig az egész embert tartotta szem előtt*. Volt eset, amikor — mint pl. a gutaütött esetében is — belülről kifelé gyógyítja az embert, tehát előbb hirdet bűnbocsánatot, csak azután mondja, hogy „Kelj fel és járj!”. Az esetek többségében azonban éppen fordítva történik. Előbb gyógyítja a beteg testet, azután von le „lelki konzervenciákat” a gyógyulásból (Jn 5, Jn 9). Azt kell mondanunk, hogy a lelkigondozás több, mint az ember „lelkével” való foglalkozás. A lelkigondozás — ha már jobb magyar kifejezést nem találunk — az Isten Krisztusban megjelent *embergyógyító* kegyelméről szóló evangéliumnak a szolgálata és pedig az ember valóságos élethelyzetében. A poimenika e szolgálat tudománya.

Ezért a poimenika az egyház éleetszolgálatának egyik közvetlen módja. A poimenika éleetszolgálat, mert — emberszolgálat. Éleetszolgálat, mert azon fáradozik, hogy rendjéhez segítse az ember életét a maga bonyolult összefüggéseiben. Szolgálata megkülönböztetendő a pszichoterápiától, mert a bibliai-teológiai antropológia szemével nézi az embert és szolgálatát teológiai eszközökkel végzi. Tehát írásmagyarázattal, imádsággal és abszolúcióval rendezi az embernek Istenhez való viszonyát a végből, hogy rendeződjék az emberekhez való viszonya és az életben való helyzete. A poimenika azt mutatja meg, hogyan kell az egyháznak végeznie a „négy szemközti igehirdetés” szolgálatát, hogy e szolgálat nyomán emberi feszültségek feloldójanak,

emberek egymáshoz közelebb kerüljenek és megtalálják helyüket, sőt küldetésüket e világban. Melyek ennek a teológiai tudományagnak ma a legégetőbb problémái?

1. A poimenika diszciplinájának napjainkban egyik sok gondot okozó versenytársa az a sajátságos, ún. *szekuláris lelkigondozás*, amely a legutóbbi két évtized alatt fejlődött ki.¹ Fejlődése során összefügg a neurológia, pszichoterápia és a pszichiátria kibontakozásával, továbbá annak a különös érzésnek erősödésével, hogy „az egyház kiment a divatból” (Holtz), tehát a lelkészhez hiába is fordul lélektani problémákkal az ember. Nem így azonban a pszichiáterhez (Bovet), aki tisztában van a konfliktusok gyökereivel, jártas a mélypszichológiában, meg tudja fejteni az álmokat, kiutat tud mutatni a szorongásból, és előtte, mivel orvos, semmit sem kell szégyelni, ami emberi (Jean-Paul Sartre). A gyakorlati teológusok éppen ezért nem győznek eleget rámutatni arra, milyen nehézé is teszi a poimenika helyzetét a *lelkészek lélektani járatlansága*. Az ma a tarthatatlan helyzet, hogy egyszerűen nem tudnak mit kezdeni segélyt kérő emberekkel, mert nem képesek lélektanilag felismerni a helyzetet, még kevésbé azt, hogy miként lehet létrehozni találkozást ebben a helyzetben az evangélium és az ember között? Különbözik is, amíg a lelkész csak vallásos és morális ügyet lát a dologban, addig a pszichoterapeuta orvosi-pszichológiai ügyet, ami mindjárt komolyabbá teszi a dolgot a páciens szemében.

2. Ezek után érthető, ha a jelenlegi poimenikai irodalomban ismételtelen visszatérő téma a lelkigondozás megújulása.² A kérdés ebből a szempontból mindenekelőtt az, hogy miben kell látnunk a lelkigondozás *teológiai értelmét*? Abban-é, hogy a lelkigondozás a Krisztusra szorult ember lelki és testi szükségait végső okában értő, felfedő és legyőző hit és szeretettségével (A. D. Müller)? Vagy abban, hogy a lelkigondozás a félelem nélküli felebaráti szeretet közvetlen erőmegnyitkozása (H. O. Wölber)? Vagy abban, hogy a lelkigondozás a túlvilág dimenziójának visszaadása a mai ember számára, aki csak ezt a világot ismeri (uő)? Vagy abban, amiben Thurneysen látja, hogy ti. a prédikált igét tanítás útján életengedelmességgé formáljuk? A következő kérdéscsoport azt vizsgálja, mennyiben isteni és mennyiben emberi cselekvés a lelkigondozás? Hogyan találkozik ez a két cselekvés a hitben? S ha ez a találkozás nem történik meg, hogyan válik a lelkigondozás „hatalmaskodássá” a másik ember fellett (Girgensohn)? Még további problémakör a lelkigondozás teológiai alapjaival kapcsolatosan az, hogy mennyiben igehirdetés a lelkigondozás? Hogyan van összefüggésben a lelkigondozó igehirdetés és az igehirdető lelkigondozás Isten Igéjének a természetével, ti. azzal, hogy az ige nemcsak „tudósítás” Isten tetteiről az embereknek, hanem Istennek ereje is azoknak, akik hisznek benne. A lelkigondozás megújulásával kapcsolatban az a kérdés is felvetődött a mai poimenikában, hogy *tanítható-e egyáltalán* a lelkigondozás (A. D. Müller)? Elősegíti-e a kívánatos poimenikai megújulást a mélypszichológiai docenturák felállítása a teológiai főiskolákon? Elősegíti-e, hogy a teológusok pszichoterápiai előadásokat is hallgassanak? Elősegíti-e, hogy ha a „beszélgetést” beiskolázzák a leendő lelkigondozóknak? És ha mindez segít, mi segíti ahhoz a lelkigondozói beszélgetést, hogy ez a Szentlélek vezetése alatt menjen végbé? Ezek a kérdések ma sok figyelmet kapnak a német poimenikai irodalomban.

3. Igen sajátságos és tanulságos területe a mai poimenikának a lelkigondozás és a modern társadalom viszonyának a kérdése.³ A probléma lényege itt az, hogy milyen utakon tudja megközelíteni az egyházi lelkigondozás a gyülekezetnek azokat a tagjait, akik gyakran jóval a paróchiájuk határain túlra járnak dolgozni; a nap legnagyobb részét azokkal töltik „funkció-közösségben” (Müller—Stroh), akikkel a munkahelyük köti össze őket. A német evangéliumi egyházak ezt a kérdést az ún. csoport-lelkigondozás formájában próbálják megoldani s vizsgálják a különböző evangéliumi akadémiákon (pl. Bad—Boil). Itt hivatási ágak szerint gyűjtik össze az embereket és próbálnak értük poimenikai szolgálatot végezni a közös beszélgetés

alakjában. Kérdés, hogy megoldás-e ez? Megoldás-e az ún. „ipari lelkigondozás”, amivel a mai anglikán egyház próbálkozik (pl. a sheffieldi munka): a lelkész a gyárakban keresi fel a munkásokat és próbál velük beszélgetni a tea- és ebédszünetekben. A kérdés végeredményben: a lelkigondozás társadalmi feladata szolgálata.

4 Gazdag irodalma van a jelenlegi külföldi poimenikában a betegek lelkigondozása kérdéseinek is.⁴ Érdekes módon ui. az ún. szekuláris lelkigondozás előretörését a teológusok ezen a területen érzékelik a legjobban. A beteg szívesebben beszélget az orvossal, vagy betegtársával belső kérdéseiről, mint a lelkípásztorral. Ennek tudatában kell felvetni a kérdést, mi az egyház szolgálata és hogyan végezzük azt a testi betegek között? Mennyiben gyülekezeti szolgálat ez a munka? Mit feleljünk a betegség értelmének kérdésére? Milyen eszközei vannak a betegek lelkigondozásának? Mit jelent az ember egysége a testi gyógyulás szempontjából? Miben van az egyház szolgálata a gyülekezet lelkibetegei között? Mit jelent a lelkibetegség szempontjából az, amikor a lelkigondozás minden emberi problémát Istennel hoz kapcsolatba? Végül mennyiben tekinthető egyházi szolgálatnak a beteggyógyítás (Bernard)? Miért nem feladata a lelkigondozásnak a kézrátétellel való gyógyítás (Bovet)?

5. Jelentős területe a mai külföldi poimenikának a C. G. Jung nevéhez fűződő *mélypszichológiai iskola* eredményeinek *teológiai értékelése*.⁵ Ez irodalmilag olyan széles körű, hogy a kérdés egyik beható ismerője (D. Rössler) szerint szinte „áttekinthetetlen”. Egy bizonyos: ahány publikáció, annyi álláspont. Végeredményben a lényeges probléma itt a jungi pszichologizmus. Tekintélyes teológusok (pl. Thurneysen, Rorarinus, Rössler, Buber) azzal vádolják Jungot, hogy „elpszichologizálja” a legfontosabb teológiai fogalmakat. Ezt teszi pl., amikor Istent olyan „archetípusnak” látja, amelyben végső fokon az ember „Selbst-je” pillantható meg. Ugyanígy akkor, amikor Jézus Krisztusban az egyes ember titkos, öntudatlan „alapéletét” szemléli. Hasonlóképpen jár el, amikor a Trinitas-dogmában az öntudat differenciáltságát látja, amelyben az Atya a „gyermekkort”, a Fiú a „tudatos életformát”, a Szentlélek pedig az „önálló cselekvést” jelenti. Thurneysen szerint különben is téves Jung lélektani emberértelmezése, hiszen az embert csakis teológiailag lehet teljesen megérteni. Mindezzel szemben természetesen megszólal az ellenvélemény is: a fentiek Jungot teljesen félreértik, az „archetípus isten” nem a Biblia Istenének jungi interpretációja akar lenni, hanem a Biblia Istenéhez való viszonyulás emberi kifejezése (vö.: Jung, *Psychologie und Alchemie*, 27 kk.). A kérdés ebből a szempontból nem az, hogy miként korrigáljuk Jung tévedéseit; sokkal inkább az, hogy miként hozzon létre a teológia és pszichológia helyes korrelációt a tudatalattinak vallásosan értelmezhető interpretációja, és Istennek a Jézus Krisztusban lett kijelentésére alapozott bizonyágtétel között? Az a probléma, hogy tudja-e a teológus a pszichológust pszichológiailag érteni vagy sem (*Uhsadel*)? Igen ám, csak hogy erre a másik oldal (Rössler) éppen Uhsadel könyvével (*Der Mensch und die Mächte des Unbewussten*) szemlélteti, hová vezet a lélektani megértésnek nevezett pszichologizmus a teológust.

6. A mai német poimenikának egyik egészen sajátos problémaköre az ún. *katonai lelkigondozás*.⁶ Mint ismeretes, a NATO-államok hadseregei rendszeres katonai-lelkészi lelkigondozásban részesülnek. A szolgálat kerete az a szerződés, amelyet a Német Evangéliumi Egyház és a Német Szövetségi Köztársaság kötött 1957-ben. A teológiai problémákat ez a megállapodás hozta felszínre. Számos olyan tekintélyes német teológus és egyházi vezető, mint Martin Niemöller egyházelnök és Marquardt egyetemi lelkész, továbbá az ún. Kirchliche Bruderschaft-ok súlyos kifogásokat emeltek a lelkigondozás e módja ellen, amely elmosza a teológiai határvonalakat a „lélektani hadviselés” és a katonai lelkigondozás között. Az 1957-i zsinat kimondta ugyan, hogy „a katonai lelkigondozás az egyház munkájának egy része, azt csak egyházi megbízatásaként és egyházi felügyelet alatt lehet gyakorol-

ni a katonalelkészek feladata az ígértetés, a sákramentumok kiszolgáltatása és a lelkigondozás”. A kérdés éppen az, hogy mit jelent ez a lelkigondozás? Lehet-e lelkigondozásnak nevezni az állampolgárok lélektani felfegyverzését, ahogyan az pl. a nyugatnémet hadseregben történik, vagy ahogyan az angol hadseregben gyakorolják, ahol a katonalelkész legfőbb dolga alátámasztani a maga eszközeivel az „education officer”-t? A jelenlegi nyugati poimenikában ez a kérdés ún. neuralgikus pont.

7. Sajátos probléma a mai nyugati poimenikában az ún. *telefonlelkigondozás* is.⁷ A lelkigondozás csoportos módszerével szemben ez kifejezetten az egyes emberre tekint s a különböző jelentések szerint a tanácskérésnek ez a módja egyre kedveltebb a nyugati országokban. A teológiai probléma itt az, hogy mit jelent az anonimitás a lelkigondozói tanácsadás tárgyilagossága, ezáltal igazi személyessége szempontjából? Jelent-e akadályt az evangélium számára a telefon-lelkigondozásban meglévő társadalmi távolság? Megvalósulhat-e benne a szolidaritás gondolata? Milyen kapcsolatban van a gyülekezettel?

8. A magyar poimenika időszerű kérdéseiről legutóbbára Békefi Benő adott áttekintést a ThSz olvasóinak.⁸ Dolgozata hű tükrö a szocializmus társadalmi rendjében szolgáló egyházak problémáinak. Világossá teszi, hogy a lelkigondozást mi is olyan egyházi szolgálatnak látjuk, amelyet nem az emberi szükség létesít, hanem Jézus Krisztus megbízása (Jn 21, 15–17). A lelkigondozás a maga legbenső lényegében — ígértetés. E szemlélet óv meg attól, hogy lelkigondozáson „a lelkiállapot boncolgatását”, vagy „a szorult helyzetben levőnek” jótanáccsal való ellátását végezzük. Ehelyett inkább olyan „lelki megsegítést” értünk lelkigondozáson, amelynek következtében az ember képessé válik a jó cselekvésre. Békefi Benő dolgozata tükrében a mai magyar poimenika célja — Jézushoz kapcsolni, Őbenne úgy megerősíteni az embert, hogy „megértsék a Krisztus küldetése lényegét”. A mai magyar szemlélet szerint a lelkigondozásnak kettős célja van. Az egyik, hogy „megtérésre” segítse, a másik, hogy „küldetés vállalásra” képesítse az embert. Ezt a célt mai lelkigondozásunk az imádság, a tanítás és a fegyelmelés eszközeivel éri el. A lelkigondozás elsőrendű gyülekezeti feladat. A gyülekezetnek kell lelkigondozói gyülekezetté alakulnia, maguknak a híveknek kell egymást segíteniük. A dolgot három pontban sűríti a magyar lelkigondozás időszerű kérdéseit: 1. Hogyan taníthatja meg a hívőket, hogy a keresztyénség ma a szolgai forma, az alázat, a szegénység, az utolsó hely vállalása? 2. Hogyan segítheti a hívőket abba az irányba, hogy az énközpontú Jézus misztikából a Krisztusközpontú, tehát „emberérdelkeségű” isteniszletre térjenek? 3. Hogyan érhetné el azt, hogy a hívők ne a saját szubjektív kérdéseik nyomán keressék életük megoldását, hanem bekapcsolódva a Krisztus szolgálatának világméretű problémáiba? Ebben a három kérdésben látja a dolgot a mai magyar poimenika legfőbb kérdéseit. Gondolom, ezek után érthető, ha merünk a poimenika szolgálatáról beszélni, és az így értelmezett poimenika tudományának művelését is kifejezetten közérdeknek mondjuk.

Az ekkléziasztika mai problémái és szolgálata

Az ekkléziasztika az egyház „életrendjével” (*Mak-kai*), „élettanával” (*Bodonhelyi*), „élettörvényeivel” (*Pákozdy*) foglalkozó gyakorlati teológiai diszciplína. Tudomány-volta azt jelenti, hogy az egyház életének nem a „riportját”, avagy a „tükörét” kívánja adni, hanem teológiai normáit. Mivel anyaga nem sorolható be sem a bibliai, sem a rendszeres, sem a történeti teológiába, másrészt pedig minden egyes gyakorlati teológiai diszciplína, mint az egyház egy-egy életfunkciójáról szóló tudomány elé kívánkozó alapvetés, ezért önálló tudományág a gyakorlati teológiai tudományok népes családjában.

A külföldi teológiában élénk az érdeklődés e tudományág problémái iránt. Igaz, hogy sokan ekkléziasztikának tekintik a maguk ekkléziasztikai mondanivaló-

ját. A széles körű érdeklődés mögött az az egészen új társadalmi-szellemi szituáció áll, amely a második világháború után lett úrrá az egész világon. A teológusok szinte egyik percről a másikra találták szembe magukat a „nagykorúvá vált világgal”, „az ipari társadalommal”, a „szekularizmus és technika előretörésével”, a „szkeptikus generációval”, mindenekelőtt a szocializmussal, a színes népek öntudatra ébredésével. Ebben a helyzetben tulajdonképpen egyetlen kérdés vetődött fel szorongató módon; miben áll az egyház szolgálata ebben az új helyzetben, milyen életrend szerint kell élni az egyháznak ahhoz, hogy szolgálni tudjon az új körülmények között is? Ez az a gyökérvizsgálat, amiből kisarjadt napjaink gazdag ekkleziasztiái irodalma. Mégpedig nem is minden esetben gyakorlati teológusok tollából, hanem olyan szerzőktől, mint pl. Barth, Gollwitzer, Hromádka.

1. A jelenlegi külföldi ekkleziasztiákban fontos kérdéssé lett az egyház és világ egymáshoz való viszonya.¹ Sok neves teológus különböző oldalról közelíti meg a kérdést. Niemöller a tömegtársadalom, Vicedom, Bismarck, Kleine a népegyház, Smolik a szekularizált világ, Margull az egyház küldetése szempontjából tárgyalja a kérdést. A nagy felismerést azonban mégis csak Kohlernek az a megállapítása érzékelteti, mely szerint a Biblia megtérés-fogalma ma már nem annyira az egyházhöz és annak hitéhez való odafordulást jelent, hanem inkább a világhoz való odafordulást az egyház tevékeny hitében. Kohler azt mondja, hogy az egyház megtérése abban a felismerésben áll, hogy nem küldetése a világ megtérítése. Sokkal inkább — Jézus Krisztushoz hasonlóan — az a szolgálata, hogy „odaadja magát” a világnak. Kohler úgy látja, hogy ma az egyházra is érvényessé lett, ami sokáig csak az egyes keresztyénre volt érvényes, hogy ti, aki meg akarja tartani a maga életét, elveszíti azt, aki pedig elveszíti Krisztusért, megtalálja azt! (Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt, 309 kk.)

2. A mai német ekkleziasztiákban újra meg újra felvetődik az új szituációba került gyülekezet élete.² Ezzel kapcsolatosan az lett megrendítő felismerés, hogy a gyülekezet tegnapi életformája nem felel meg a mában (Helbich). Az az új szituáció, amelybe a gyülekezetek kerültek, sürgeti a gyülekezet megújulását (Symanowsky—Krockert). E szempontból a legfontosabb kérdés, melyek azok az utak és módok, amelyek igénybevételevel elérhető volna a gyülekezet megelevenedése (W. Krusche)? Vannak teológusok, akiket különösen is sokat foglalkoztat a mai gyülekezetek szociális struktúrája (Frestag, Berger). Mások a gyülekezet „társadalomképző” (Rendtorf) feladataival és lehetőségeivel foglalkoznak. Mindezekben túl pedig egyre többen sürgetik a laikusok helyzetének és gyülekezeti szolgálatának tisztázását (Weber, Congar, Kraemer): nagykorú világban csak nagykorú gyülekezet tud szolgálni. S a gyülekezet nagykorúsodása felszabadulás abból a gondolatból, hogy lelkész nélkül nincs egyházi élet.

3. A fenti problémakörhöz szorosan kapcsolódik a lelkési szolgálat kérdése a modern társadalomban.³ A mai német ekkleziasztiika szerint a lelkési szolgálat legnagyobb veszedelem a lelképásztor izolálódása (Oppen). Sok lelkész ugyanis még mindig ragaszkodik belülről ahhoz a régi helyzethez, amikor még a lelkész volt a falu központja. Ez a lelkési igény és magatartás ma hamis válaszfalakat épít a lelkész és az emberek közé; a lelkész magát szigeteli el a világtól; ez nem is volna baj, ha csak a lelkési existenciát érintené, csak hogy a lelkési existencia izolálódásán az evangélium hirdetése áll vagy bukik. Biztató az, hogy amint arra a mai német gyakorlati teológiában többen is (Wurzbacher, Bolte, Roeder, Rendtorf) rámutatnak: a szociológiai kutatások felderítették, hogy a mai társadalom a lelkéstől nemcsak a sajátos „lelkési” funkciók teljesítését várja, hanem társadalmi feladatok megoldását is. Uhsadel azt mondja, meg kellene fontolni, vajon legitím vagy illegitím a lelkész részéről az ilyen szolgálatok teljesítése?

4. Végül még egy érdekes terület: a nők egyházi szolgálatának a kérdése. Mint ismeretes, sokfelé, így a Franciaországi Református Egyházban is ez elintéztett kérdés, nők is végezhetnek teljesjogú lelkési szolgálata-

tot. Szolgálatuk különösen is értékes ott, ahol hiány van férfi lelkészekben. A német gyakorlati teológusok azonban, mint pl. Dietzfelbinger és Merz, lutheránus teológiai okokból nem látják megoldhatónak a kérdést. Ilyen érvük többek között az, hogy amikor Jézus Krisztus ember lett, férfivá lett és nem nővé. Továbbá: bár nőtanítványai is voltak, a pásztori szolgálatba mégis férfiakat hívott el. A nők szolgálati területe — Dietzfelbinger szerint — elsősorban a diakóniában van.

5. A magyar helyzetről mindenekelőtt azt kell megállapítani, hogy a mai magyar gyakorlati teológiában egy nagy ekkleziasztiikai revízió folyik. Ez szemléletesen tükröződik Bartha Tibor írásaiban.⁵ Bartha mindenekelőtt arra mutat rá, milyen nagymértékben szűkült le az egyházi szolgálatok fogalmi köre az egyházi szertartások elvégzésére.^{5/a} Ez a leszűkülés arra kényszeríti egyházunk teológusait, hogy az olyan fontos fogalmakat, mint Krisztus küldetése, egyház, misszió, szolgálat, gyülekezet, újra kivétel nélkül átgondoljuk, revideáljuk.^{5/b} Bartha Tibor rámutat, hogy a szolgáló egyházzá növekedésnek nemcsak ekkleziológiai, hanem ekkleziasztiikai következményei is vannak, mivel eddig ezeket a következményeket nem vontuk le, ezért ezt sürgősen pótolni kell.^{5/c} Ezzel utat mutat egy megirandó modern magyar ekkleziasztiika számára is, melynek ezt a címet lehetne adni: „A szolgáló egyházzá növekedés ekkleziasztiikai következményei”. Miben látja Bartha a mai magyar ekkleziasztiika legfőbb problémáit? Mindenekelőtt ebben: van-e olyan szituáció, amely lehetetlenné tenné az egyház számára, hogy tovább adja a világban Isten szeretetének a jó hírt?^{5/d} Ha nincs, akkor a következő kérdés ez: Hogyan tudnának Krisztus egyházai Isten szeretetének eszközeivé válni a jelenkor válságaiban? Ami annyit jelent, hogyan formálódhatnak Krisztus egyházai a ma élő embervilág körében úgy, hogy Uruk parancsának engedelmes hozzájáruljanak a világnak a halál elleni küzdelméhez?^{5/e} A mai magyar ekkleziasztiika további kérdése: Melyek azok a lépések, amelyeknek megtétele előbbre vezet a szolgáló egyházzá növekedés útján, azaz, hogyan tudjuk a felismert igazság nyomán alkalmassá tenni az egyházi szolgálat, gyülekezeteket, egész egyházunkat a valóságos szolgálatra?^{5/f} Hogyan járulhat hozzá az egyház népünk boldogulásához?^{5/g} Hogyan szolgálhatunk az egyetemes keresztyén anyaszentegyháznak a testvéregyházak megszólításával?^{5/h} Egető kérdésünk az is, hogyan folytassa az egyház a maga institutionális életét úgy, hogy Krisztus ügyéről, a világnak való felelősségről el ne feledkezzék?^{5/i} A mai magyar ekkleziasztiika feleletet keres arra a kérdésre, hogy miként lesz az egyház rendje a szolgálat rendje? Milyenek a szolgáló egyház életének evangéliumi keretei? Hol vannak a szolgáló egyház anyagi forrásai?

Mindezt végiggondolva kísérletet tehetünk annak a kérdésnek a megválaszolására, miben láthatjuk az ekkleziasztiikának mint gyakorlati teológiai diszciplinának a szolgálatát az egyházban és így a világban? Abban, hogy az egyház életrendjének öncélú átgondolásával szemben a szolgáló forma szempontjait érvényesíti az egyház élettvényeinek tisztításánál.

Az egyházjog mai problémái és szolgálata

Az egyház Krisztus teste, azonban nemcsak a hit tárgya, hanem a látás is! Az egyháznak nemcsak mennyei élete, hanem világi, földi szervezete is van. Ezért az egyháznak szüksége van szervezetre és hivatalokra. Szüksége van saját tagjaihoz és a rajta kívüli jogi személyekhez való viszonya rendezésére. Ennek a rendezésnek a megvalósítására hivatott az egyházjog, mint gyakorlati teológiai tudomány. Teológiai helyzete érdekes változásokat mutat. R. Sohm (1841—1917), K. Riecker (1857—1927), E. Foerster (1865—1945) még önálló tudományként tárgyalták. Achelis „Kybernetika” címmel veszi fel gyakorlati teológiájába (Lip-cse, 1893). A legújabbak közül L. Fendt (Tübingen, 1949) és A. D. Müller (Gütersloh, 1950) iktatják be gyakorlati teológiai rendszerükbe. O. Haendler (Berlin, 1957) nem sorolja be gyakorlati teológiai rendszerébe ezt a diszciplinát. A legújabb magyar teológia ismét

a gyakorlati teológia rendszerében jelöli ki helyét (Kerner, A VII. Budapesti Zsinat). Mégpedig joggal. Az egyházjog a mai protestáns teológiában az „igehirdetés rendje” (E. Wolf). Az egyházjog, mint az igehirdetés rendje, közelebről azt jelenti, hogy az egyházjog először is a *prédikáció rendje*. Az egyházjog mindenekelőtt arra figyel, hogy az egyház rendjének egyetlen darabja se akadályozza a bibliai igazságok hirdetését, hanem sokkal inkább azok megszólalására szolgáljon, s ne túlhaladott dolgok (intézmények, hivatalok) konzerválására. Másodszor azt jelenti, hogy az egyházjog a *sákramentumok rendje* is, arra figyel, hogyan érvényesül a keresztesítés és az úrvacsora rendje az egyház jogi életében? Az egyházjog végül a *diakónia rendje*, éspedig azért, mert az Istennek és felebarátnak szolgáló egyházat segíti szolgálata betöltésében. Összefoglalva: az egyházjog azt mutatja meg, miben áll a szolgálatra küldött egyházban „Isten beszéde szerint az egyház kívánatos rendje” (Bartha).

1. A jelenlegi német protestáns gyakorlati teológián belül ez a kérdés elsőrendben úgy jelentkezik, mint egy következetes nagy leszámolás az egyházjog egykori koronázatlan királyával R. Sohm-mal.¹ Sohm azt hirdette, hogy „jog” és „egyház” eleve ellentmondanak egymásnak. Teológiai kiindulópontja az volt, hogy mivel az egyház Krisztus teste, nincs látható alakja, csak láthatatlan. Még az ígét és sákramentumokat birtokoló és látható hívő gyülekezet sem a Krisztus teste. Ez a „világ” és nem a Krisztus teste. Az újabb egyházjogi tájékozódás mindenekelőtt ezen a ponton fordult szembe Sohm-mal (Barth, Dombois) és vezette le az egyházjogot az egyház istentiszteleti életéből. A Sohm-tól merőben elütő alapvető egyházjogi alapállás ma az, hogy egyház és jog nemcsak hogy nincsenek ellentétben egymással, hanem az egyházjog az egyház lényegéből következik és az ágostoni kettős egyházfogalom alapján nem lehet megkérdőjelezni az egyházjog egyházi jellegét.

2. A fenti álláspont máris érzékelteti, milyen *módszerrel* dolgozik a mai protestáns egyházjog? A jogtörténeti, jogszociológiai és jogdogmatikai módszerrel szemben az ún. *jogteológiai módszer* az uralkodó abból a meggyőződésből fakadón, hogy az egyházjog egyik funkciója a teológiai egyházfoglalomnak. Am a protestáns egyház jogteológiai felfogása nem jelent konstruktív teologizálást és nem jelenti a teljes elspiritualizálását annak, ami tárgya szerint „jurisztika”. Azt azonban jelenti, hogy az egyházjognak és az egyház rendje alakulásának többé nem a „világi-állami” jog az irányítója, hanem a kegyelemből hit által való megigazulás, az egyház nagy üdvélménye. E szemlélet szerint az egyházjogtan a jog teológiájának egy fejezete. Sőt, van olyan felfogás is (pl. Barioné), amely szerint az egyházjogtanak a jogtudomány egészében transzcendáló feladata van. Ezt a felfogást természetesen meg lehet kérdőjelezni a jogtudomány részéről. Az egyházjogtan részéről azonban nem kétséges a *teológiai gondolkodás* nélkülözhetetlensége.

3. Ezen a ponton azután újabb kérdéshez érkezünk a mai külföldi egyházjogban? melyik teológiai gondolkodás helytálló az egyházjogban?³ „A teológiai gondolkodás” az egyházjogban ugyanis az egyházjog hitvalláshoz kötöttségét jelenti. Ezen az alapon tesznek különbséget ma az egyházjogászok csak a német protestantizmuson belül is két tábor között; a) a lutheri két-birodalom tanára építő lutheránus és b) a krisztokratikusan v. krisztomonisztikusan orientálódó református irányzat között (Grundmann). Mindkét irányzatnak megvan a maga sajátosság teológiai módszere. Nem is szólva a katolikus, ortodox, anglikán hitvallások szempontjait követő módszerekről. Az így művelt egyházjog ma az egyik nagy akadályja az egyház egységtörekvéseinek, holott éppen elő kellene segítenie azt.

4. Ezzel azután új kérdés elé kerülnek az egyházjog mai külföldi művelői; lehetséges-e és milyen feltételekkel *ökumenikus egyházjogról* beszélni?⁴ A kérdésre a mai irodalomban többen is próbálnak felelni. (Pl. Wolf, Grundmann, Portmann, Liermann). Két felelet azonban különösen figyelmet is érdemel. Az egyik az evangélikus H. Dombois-é, aki a sákramentumok közös rendjének kialakításában látja az ökumenikus egy-

házjog kulcsát. Közben azonban — ahogy Grundmann joggal megjegyzi — áldozatává válik a sákramentalizmus kísértésének. A másik megoldás E. Wolf, freiburgi egyházjogászé, aki a dialektikus teológiai módszert ajánlja az ökumenikus egyházjog kimunkálásához. Ezen azt érti, hogy az egyházjog minden módszerét dialektikusan kell összekötni. Négy módszer összekapcsolásáról van szó: 1. a hitvallásos-teológiai, amely a különbségekre figyel, 2. az unio-teológiai, amely a kapcsolópontok kidolgozására törekszik, 3. a szituáció-teológiai, amely az egyházat mint egyszere hiteseeményt értelmezi s ezért a „hitvallásrendet” (történelmi) és a „hitvallórendet” (aktuális) összeköti egymással, 4. apolemikus teológiai módszer, amely tulajdonképpen Wolf szerint — az alap. Evangélikus oldalról főleg azt kifogásolja Wolf e koncepcióban, hogy a dialektikus teológiai módszerrel biztosítva volna az egyházjog ökumenicitása. Evangélikus oldalról attól tartanak, hogy Wolf ökumenikus egyházjog örve alatt tulajdonképpen református egyházjogtan ad elő éppen a dialektikus teológiához (Barth) való közelállása miatt, s ezzel maga is beleesik az általa kárhozott *terrible simplification* hibájába (Grundmann). Wolf kritikusa különösen a második kötet negyedik fejezetére hivatkoznak (Jus ecclesiasticum Protestantium), ahol világossá válik a különbség három fő reformátori irány között. Itt különösen is nyilvánvalóvá lesz, mennyit ér az ökumenicitás szempontjából a dialektikus módszer. Kritikusai szerint még „a protestantizmuson belül sem tud hidat verni az egyes irányzatok között, hogyan verjen akkor a katolikus, ortodox, anglikán és protestáns teológia között?” Ez a mai protestáns egyházjog egyik nyitott kérdése.

5. A legújabb egyházjogi irodalomban újra felvetődik az *állami jog és az egyházjog viszonya*.⁵ A kérdés itt az, van-e saját, külön, önálló útja pl. az evangélikus egyházjognak (Liermann)? Az igenlő véleményekkel szemben van olyan álláspon is (pl. Baumliné), amely szerint ez a bizonyos „különállás” nem lehetséges többé. Ha ugyanis közelebről megvizsgáljuk a két jogot, mindkettőben találunk olyan „strukturmomentumokat”, amelyek a kettő összefüggését bizonyítják. Baumlin szerint a két jogterület azért érintkezik olyan erősen, mert az egyház és az állam történelmileg adott sorsközösségből nőtt ki.

6. *Katolikus* oldalon világviszonylatban egyházjogi szempontból is jelentős eseménynek ígérkezett a sokat emlegetett II. Vatikáni Zsinat. Ez a zsinat a nagy XXIII. János kezdeményezése. Ő a zsinat összehívásával az egyházi törvénykönyv korszerűsítését is elő kívánta mozdítani, tehát egyházjogi szerepet is szánt a zsinatnak. A törvénykönyv megújítása érdekében létrehívott egy 29 tagú bíborosi bizottságot is. Hogy ennek a munkálatnak mi lesz a végső eredménye, ma még nem tudhatjuk. Mindenesetre a zsinat munkája nyilvános dokumentációja annak a szemléletnek, amely szerint az egyházjog-alkotás nincs lezárva. A Codex Juris Canonici nem tabu. Az új problémákra új jogszabályokkal kell felelni. A zsinatnak azt kellene dokumentálnia, hogyan alkalmazkodik az egyházi jog a történelmi szükségletekhez?

7. Hogyan áll végül is az egyházjogtan tudománya a jelenlegi magyar gyakorlati teológiában? A dolog természetének megfelelően mindenekelőtt a *magyar katolikus* teológiában virágzik. A mai magyar katolikus egyházjogtan irodalom eseménye *Bánk József* budapesti professzor kánonjogi tankönyve (Bp. 1962. Szent István Társulat). Ez a közel ezeroldalas mű a Codex Juris Canonici harmadik (igazgatási), negyedik (eljárás) és ötödik (büntető) fejezetének jogszabályait dolgozza fel. Érinti a mise jogszabályait és a bűnbánat sákramentumával kapcsolatos szabályokat. Előadja a házasságjogot. Foglalkozik az egyházi vagyongörög kérdésével, ezen belül az egyházi célvagyon rendeltetésével, az egyházi vagyon dogmatikai és jogi alapjaival. Tárgyalja a perjog problémáit. Ezek között is különös figyelmet szentel a ma is aktuális eljárások (büntető, házassági, boldoggá és szentté avatási perek) jogszabályainak. Végül a büntetőjog szabályaival foglalkozik. Számunkra a legérdekesebb az, amit a szerző az egyházjog diakóniájáról mond. Szerinte ugyanis az egy-

házig szolgálata — a hierarchia védelme, a hit és erkölcs tisztaságának a biztosítása, a kinyilatkoztatás forrásai integritásának őrzője, az egyház liturgikus rendjének és a pasztoráció végzésének támogatása. Ezért szerzőnk véleménye szerint az egyház jog az egyházban „olyan, mint a levegő — nélkülözhetetlen!”

Evangélikus talajon nyomtatott teológiai irodalmunkban *Ottlyk Ernő* foglalkozik az egyház jog problémáival. Kiindulása az, hogy az egyház jog eléggé „elhanyagolt” és „háttérbe szorított” ága teológiánknak. Okát abban látja, hogy a teológiai racionalizmus és liberalizmus hatására elhalványult az egyház jog teológiai megvilágítása. Ezt a területet átengedték a jogászoknak. Ma két veszély fenyegeti az egyházat: a jogászok elvilágiasodása és a pietista egyház jogászatlanlanság. Ezek ellen védekezendő felvázolja dolgozataiban az evangélikus egyház jog alapjait. Szól az egyház szervezete bibliai gyökereiről, a katolikus egyház jog rendszeréről, az ortodox egyház jogi rendszerről, a kálvini egyház jog körvonalairól, a szabadegyházak szervezetéről, az evangélikus egyház jog jellegzetességeiről, a Magyarországi Evangélikus Egyház jog fejlődésének állomásairól.

A református egyházban a VII. Budapesti Zsinat munkálatai fordították a teológusok figyelmét az egyház jogi problémákra. Az előadói előterjesztésekből, hozzászólásokból és referátumokból kibontakozik a mai magyar református egyház jogi problematika. Ennek főbb kérdései a következők: Milyen az evangélium alapjaira épülő, a reformátori hagyományok által lekesített, korszerű egyházalkotmány? Hogyan lehet kifejezésre juttatni, hogy nálunk nincsenek sákramentális papi tisztségek és hierarchikus fokozatok, hanem csak *szolgálatok* vannak a character indelebilis igénye nélkül? Az a kérdés foglalkoztatja a mai magyar református egyház jogot, hogy melyek azok az egyház belső és külső életét meghatározó törvények, amelyek Jézus Krisztusnak a gyülekezetekben és a gyülekezetek által a világban végzett szolgálatainak minél egyszerűbb, zavartalanabb és jobb rendben folyását biztosíthatják? Hogyan válik egyházunk jogszabályai által is alkalmassá a szolgáló egyház feladatainak teljesítésére? Hogyan lesz az egyházalkotmányból „szolgálati szabályzat” (*Barth—Kádár*) a Krisztus teste számára? Ezekre a kérdésekre tekint az utóbbi évek egyetlen nemrégiben megjelent magyar református egyház jogi studiuma is, „Az egyházalkotmány kialakulása és mai helyzete a reformáció egyházaiban” című írás *Bucsay* professzor tollából.

Ez a gyakorlati teológia jelenlegi helyzete — madártávlatból. Remélem, hogy ezzel az áttekintési kísérlettel nemcsak a szakemberek kritikáját fogom felbreszteni, hanem csendesen munkálkodó lelkipásztor testvéreim érdeklődését is. Ha kísérletem sok kívánnivalót hagy is maga után, úgy gondolom, egy szempontból mégis figyelmet kérhet: milyen sok izgalmas, fontos és nyitott teológiai kérdés várja a kutatókat? Várja az embereket, akik időt és erőt nem kímélve talán egy életet szánnak arra, hogy akár csak egyetlen nyílt kérdés elmélyült feldolgozásával is előbbre vigyék egy lépéssel a gyakorlati teológiai tudományokat, a Jézus Krisztus életszépítő, embersegítő, a szótéria hatásait a világban érvényesítő diakóniájának az útján.

Boross Géza

Jegyzetek

Bevezetés. 1. A gyakorlati teológia általános problémáival az utóbbi esztendőknben a következő idegen nyelvű cikkek foglalkoznak: A. D. Müller, Das System der praktischen Theologie und die Bedürfnisse der kirchlichen Praxis (ThLZ 1954, 513). — O. Haendler, Wissenschaft und Leben in der praktischen Theologie (Wissenschaftl. Zeitschr. der Humboldt Universität 1953/54, 53—54). — uő, Praktische Theologie als theologisches Problem (ThLZ. 1954, 661). — B. Klaus, Die Entstehung und Begründung der praktischen Theologie als wissenschaftliche Disziplin im 19. Jahrhundert (ThLZ. 1960, 895). 2. vő: „Függelék a teológiai doktori oklevelek adományozásáról” c. szabályzathoz: g) A gyakorlati teológiai tudományok szakcsoportja (RE, 1964, 128).

A homiletika mai problémái és szolgálata. 1. J. Smolik, Entmythologisierung und Dämonisierung in der modernen Verkündigung (Evangelium und mündige Welt, Berlin 1962). — Danielsmeyer, Das Verhältnis von Liturgie und Predigt (Kirche in der Zeit 1962, 495). — G. Noth, Rechtfertigung und Predigtamt (Luth. Monatsh. 1963. 207). — A. Ranft, Die Rechtfertigungspredigt (Ev. Luth. Kirchz. 1960, 103). — I. Ries, Verkündigung als Existenzdeutung (Trier. Theol. Zeitsch.). B. Krug: Die Predigt als Kampfhandlung (Pastbl. 1960, 142). — J. B. Sneyer, Die Heilsbedeutung der Predigt in der Auftrag katholischer Prediger (Zeitschr. f. kath. Theol. 1962, 152). — O. Semmelroth, Wirkendes Wort, Frankfurt 1961 (Rec. ThLZ 1963. 71). — 2. A történeti-kritikai írásmagyarázat irodalma: — S. Schultz, Die röm-kath. Exegese zwischen historisch-kritischer Methode und lehrmäßigem Machtanspruch (Ev. Theol. 1962. 141). — W. Zimmerli, Die historische-kritische Bibelwissenschaft und die Verkündigungsaufgabe der Kirche (Ev. Theol. 1963. 17). — E. Schweitzer, Die historische-kritische Bibelwissenschaft und die Verkündigungsaufgabe der Kirche (Ev. Theol. 1963. 31). — G. Harbsmeier, Der Dienst der hist.-kritischen Exegese in der Predigt (Ev. Theol. 1963. 42). — Existencialista interpretáció: E. Schweitzer, i. m. — J. Smolik, i. m. — W. Andersen, Theologie und Verkündigung, Zu Gerhard Ebelings Kritik an Rudolf Bultmann (Luth. Monatsh. 1963. 426). — H. Urner, Entmythologisierung und Predigt (Evangelium und mündige Welt, Berlin 1962, 93). — Killinger, Existential Preaching (The Princeton Sem. Bulletin 1962, 44). — Bartsch, Cairus David, A Gospel without Myth? (ThLZ, 1962, 462). — A bonhoefferi írásmagyarázat legfrissebb irodalma: A. D. Müller, D. Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums (ThLZ. 1961, 722). — M. Fischer, Zum Problem der religionslosen Verkündigung (Evangelium und mündige Welt, Berlin 1962, 77). — 3. A prédikáció szituációjával foglalkozó irodalom: Niebuhr, Christliche Verkündigung im Zeitalter des Säkularismus (Pastbl. 1960, 328). — Hein—Janke, Verkündigung in einer säkularen Welt (Monatschr. f. Past. Theol. 1962, 35). — W. Hüster, Die Osterbotschaft in der mündig gewordenen Welt (Ev. Theol. 1962, 4). — H. Wenschkewitz, Predigt im nihilistischen Zeitalter (Luth. Monatsh. 1962, 398). — J. Hammel, Die Verkündigung des Evangeliums in der marxistischen Welt (Gottesdienst—Menschendienst, 221). — A. Schabet, Die Predigt heute (Monatschr. f. Past. Theol. 1962, 280). — J. Bauer, Predigtdienst heute (Communio Viatorum, 1962, 180). — W. Kreck, Rechte und falsche Aktualität unserer Verkündigung (Deutsches Pfarrerbibl. 1959, 483). — R. Bohren, Unsere Predigt und die moderne Kunst (Kirche in der Zeit, 1963, 490). — 4. Új utak keresése: E. Lerle, Kerygma aus der Perspektive der Hörer, Berlin 1963. — Mariann Timm, Die biblische Aussage über den Dienst der Frau in der Verkündigung. — Gerhard Bassarak, Verkündigung im Gespräch (Evangelium und mündige Welt, Berlin 1962. 51). — Ziegler, Möglichkeiten und Probleme der Gesprächspredigt (Pastoralb. 1963. 103). — 5. A prédikáció nyelve: G. Ebelzing, Theologie und Verkündigung. — A. D. Müller, Die Sprache als Problem der praktischen Theologie (in: W. Schneemelcher, Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche, Berlin 1959). — További irodalom: G. Voigt, Die Sprache der Predigt (Pastbl. 1960, 131). — K. Plachte, Die Sprache der Verkündigung (Pastbl. 1960, 483). — 6. A friss prédikációirodalomról: vő. J. Konrad, Neuere Predigtliteratur (ThLZ, 1962, 802). — 7. Magyar homiletikai irodalom: Dr. Pákozdy László Márton. Az exegézistől az igehirdetésig (ThSz 1961. 5—6.). — Dr. Bodonhelyi József, A református írásmagyarázat és gyülekezeti igehirdetés (RE 1964. 180). — Farkas József, Jézus példázatainak exegetikai és homiletikai kérdései (ThSz 1961, 5—6. sz.). — Békefi Benő, Igihirdetésünk mai feladatai (RE, 1962, 145).

— *Jánossy Imre*—dr. *Rózsai Tivadar*, Az időszériú igehirdetés (ThSz 1964, 5—6. sz.). — *Szabó László*, Az igehirdető Barth (RE. 1961, 295). — uő, Thurneysen, az igehirdető (RE 1962, 284). — uő, Walter Lüthi igehirdetése (ThSz 1961, 163). — uő, Die Seligpreisungen (RE 1963, 72). — *Szenássi Sándor*, Die Seligpreisungen (ThSz 1963, 191). — *Boross Géza*, A prédikáció (Gustaf Wingren, Die Predigt, Göttingen 1959, ThSz 1962, 7—8.). — Dr. *Czeplédy Sándor*, Az Ige és igehirdetésünk (Hans Urner, Gottes Wort und unsere Predigt, Göttingen 1961, RE 1962, 209). — *Groó Gyula*, A prédikációtéxtus és a gyülekezet (Lelkipásztor, 1959, 590).

A liturgika mai problémái és szolgálata. 1. 1963. 310. — 2. Grundriss der Praktischen Theologie, 152. — 3. Evangelium und mündige Welt, Berlin 1963, 87. — 4. uo, 176. — *Az istentisztelet megújulásának kérdései*: — 1. ThLZ 1962, Nr. 6. — 2. Agenda für Ev. Lutherische Kirchen und Gemeinden, Herg. von der Vereinigten Ev. Luth. Kirche in Deutschland, Bd. I—III, 1955—1960. — 3. RGG³ II. 1785. *A keresztyén istentisztelet kultuszjellegének kérdése*: 1. Der Kult und der heutige Mensch. — 2. RGG³ IV. 415. — 3. Das Verhältnis von Liturgie und Predigt (Kirche in der Zeit, 1962, 495). — *A liturgia lelkigondozói jelentősége*: 1. vö. W. Nagel, Die Bedeutung der Liturgie für Seelsorge der Kirche (Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge, 17). *Himnológiai problémák*: a Die Zeichen der Zeiten: Die musikalische Gestalt des ev. Gottesdienstes in Forschung und Praxis, 1962, 177). — *A Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie 1961-es kötetében*: „Der gegenwärtige Stand und die vordringlichen Aufgaben der hymnologischen Forschung”, — *A Theologische Literaturzeitungban*: „Kirchenmusik heute” (1960, 302), — *A Deutsches Pfarrerblattban*: „Die Musik im Gottesdienst der Ökumene” (1961, 449), — *Az Evangelische Theologieban*: „Verkündigungsauftrag der Kirchenmusik?” (1961, Nr. 3). — *A Musik und Kirche-ben*: „Das Problem der Kirchenmusik in unserer Zeit” (1960, 129), — „Grundsätzliche Überlegungen zum Problem der gottesdienstlichen Musik” (1960, 179), — „Jazzgottesdienst” (1962, 111). — *A liturgiátörténet kérdései*: W. Nagel, Geschichte des christl. Gottesdienstes, Berlin, 1962. — W. Onasch, Die Liturgien der Ostkirchen (ThLZ 1962, 386). — G. Kutzmann, Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienstes (Jahrb. f. Lit u. Hymn. Bd. 5. 1961). — W. Rordorf, Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag (Theol. Zeitschr. 1962, 162). — *A magyar liturgika problémáihoz*: vö. *Pröhle*, Az istentisztelet. Az Új Agenda bevezető tanulmánya, (Lelkipásztor 1963, 196). — W. Nagel recenziója ThLZ 1963, 614.

A katechetika mai problémái és szolgálata. 1. J. Hofinger SJ. Katechetik heute, Herder 1961. — *Herder, Katechetisches Wörterbuch*, Freiburg 1961. — 2. G. Hansemann, Katechese als Dienst am Glauben, Herder 1960, vö: Katechetik heute, 80. — 3. *Az iskolai katechezis problémája*: Fr. Grässmann, Religionsunterricht zwischen Kirche und Schule, München 1961. — W. Neidhart, Psychologie des kirchlichen Unterrichts. Zürich 1960. — 4. *A katechezis és gyermekistentisztelet viszonya*: vö. K. Hauschildt, Aufgabe und Ort des Kindergottesdienstes (Luth. Monatsch. 1962, 555). — W. Wiese, Ist Kindergottesdienst notwendig? (Deutsches Pfarrerbl. 1960, 621). — W. Heerenbrück és G. Otto cikkei a „Der Kindergottesdienst” Stuttgart 1961 c. kötetben (44, 134). — 5. *A vallásoktatás ökumenikus jellege*: vö. N. Rückert Die Ökumene im Schulunterricht (Ök. Rundsch, 1964, 195). — 6. *A konfirmáció irodalma*: O. Kietzig, Die kirchliche Entfremdung der Konfirmierten (Pastbl. 1959, 400). — K. Fröhr, Neue Wege in der Konfirmationsordnungen (Luth. Monatsch. 1963, 584). — uő, Internationales Seminar über Fragen der Konfirmation (Monatschr. f. Past, Theol. 1961, 494), — uő, Theol. Grundfragen der Konfirmation (Confirmatio, 1959). — K. B. Ritter, Die Konfirmandenstunde, Kassel 1961. — *További irodalom*: J. Hammel, Kritische Fragen zur Neuordnung der Konfirmation (Kirche in der Zeit, 1960, 192). — *Jungheinrich*, Um die Neuord-

nung der Konfirmation (Freies Christentum 1960, 121). — *Grafmann*, Verkündigung der Konfirmation (Kirche in der Zeit 1960, 192). — W. Nagel, Probleme der Konfirmation. Berlin 1959. — K. Lehmann, Aufspaltung der Konfirmation (Pastbl. 1963, 342). — 7. *Iffjúság-pszichológiai kérdések*: vö: W. Neidhardt i m., továbbá: Schmidt, Religiöses Erleben unserer Jugend, Zollikon 1960. — H. Hunger, Evangelische Jugend und ev. Kirche, Gütersloh 1960. — H. Halbfas, Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung, 1960. — Mennicke, Jugendfrömmigkeit (Die Sammlung, 1960, 17). — 8. R. Voeltzel, Education et révélation, Paris 1960. — 9. *Magyar katechetikai irodalom*: — *Pröhle*, A konfirmáció rendje (Lelkipásztor 1958, 661), — *Ferenczy Z*, Konfirmációi rendtartást! (Lelkipásztor 1958, 671). — 10. *Református Konfirmációi irodalom*: vö: *Farkas László*, Református Konfirmációi Könyv (RE, 1963, 59).

A gyülekezeti missziótan mai problémái és szolgálata. 1. L. Fendt, Grundriss der pr. Theol. III. 40, — A. D. Müller, Grundriss der pr. Theol. 348. — 2. H. Symanowski, Werkstätige in der Gemeinde (Evangelium und mündige Welt, Berlin 1962, 58). — 3. Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. — 4. T. A. Kantonen, Theology of Evangelism. Evangelium und Evangelisation, Berlin 1957. — 5. Eine theologische Besinnung über die Evangelisation. Sondernummer. Ök. Rat der Kirchen. Mitteilungen der Studienabteilung. Jg. V. Nr. 1 u 2. — 6. *Diakóniai munka országok szerint*: E. Kansanaho, Das Wesen der finnischen Diakonie (Die innere Mission, 1963, 35). — Th. Lorch, Entwicklung des evang. Diakonats in Deutschland (Deutsches Pfarrerbl, 1962, 320). — Ch. von Hase, Diakonie heute in den Kirchen Amerikas (Die innere Mission, 1962, 77). — G. J. Goels, Einige Bemerkungen über die diakonische Arbeit in der Niederländischen Reformierten Kirche von heute (Die innere Mission, 1960, 12). — *A diakónia történetéhez*: P. Philippi, Skizze zur Strukturgeschichte der Diakonie (Die innere Mission, 1962, 208). — *A diakónia egyházi helyzetéhez*: J. Kleringhaus, Unser Standort in der Kirche (Die innere Mission, 1962, 97). — *A diakónia és liturgia viszonya*: H. Krimm, Diakonie und Liturgie (Die innere Mission, 1963, 209). — *A diakónia teológiai megalapozásához*: E. Boehinger, Glaube und Diakonie (Die innere Mission, 1963, 10). — 7. Die innere Mission 1963, 314. — 8. RE 1963, 2. — 9. Missziói életünk teológiai problémái (ThSz 1959, 93).

A poiménika mai problémái és szolgálata. 1. *A szekuláris lelkigondozásról*: Holtz RGG³ V. 1640. „Seelsorge” c. alatt. — 2. *A lelkigondozás megújulásához*: A. D. Müller, Lehrbar der Seelsorge? (Forschung und Erfahrung in dem Dienst der Seelsorge, 71). — H. O. Wölber, Das Gewissen der Kirche. Abriss einer Theologie der Sorge um den Menschen, Göttingen, 1963. — G. Otto, Seelsorge in der Gegenwart (Luth. Monatsch. 1964, 388). — *Girgensohn* gondolata: Ev. Kirchenlexikon III, 901. — Figyelemre méltó fejtegetéseket tartalmaz Thurneysen cikke: Seelsorge als Verkündigung (Ev. Theol. 1962, 297). — 3. *A lelkigondozás és a modern társadalom viszonyának kérdéséhez*: E. Müller—H. Stroh, Seelsorge in der modernen Gesellschaft, 1961. — J. Fichtner, Seelsorge an der Gesellschaft? (Ev. Theol. 1961, Nr. 12). — H. Girgensohn, Seelsorge: eine Frage der Gesellschaft (Monatschr. f. Past. Theol. 1962, 209). — Th. Lauenberger, Industrieseelsorge in England (Zeitwende, 1963, 763). — *Dr. Pákozdy László Márton*: Az egyház az ipari társadalom változásai közepette (Th. Sz. 1958). — 4. *A betegek lelkigondozása kérdéséhez*: M. Bernard, Die Heilung der Kranken als Dienst der Kirche, 1954. — Alm, Seelsorge und Psychotherapie (Theol. Zeitschr. 1962, 236). — *Fauehrer*, Besuch und Seelsorge im Krankenhaus, Göttingen, 1960. (rec: ThLZ 1963, 143). — J. Bernhard, Der Dienst der Kirche an den seelisch Kranken (Die innere Mission 1963, 51), — *Doebert*, Krankheit und Herrenmahl (Wege zum Menschen, 1962, 413). — Ch. Brandt, Der seelisch kranke Mensch in unserer Gemeinde und in der Anstalt (Die innere Mission, 1962,

266). — Köberle, Ursprung und Sinn des Schmerzes (Wege zum Menschen, 1962 113). — Schluckebier, Unser Handeln am kranken Menschen (Pastbl. 1961, 563). — Sicard, Krankenseelsorge heute (Monatschr. f. Past. Theol. 1961, 365). — 5. A mélypszichológiai iskola értékeléséhez: W. Rorárius, C. G. Jungs Einsicht in die Seele und die Anrede des Evangeliums (Zeitwende. 1963, 225). — Alm. C. G. Jungs Erfahrungen in theologischer Sicht (Theol. Zeitschr. 1963, 352). — D. Rössler, Die Tiefenpsychologie als theologisches Problem (Ev. Theol. 1961 Nr. 4). — W. Uhsadel, Zum Problem der Transzendenz in der Psychologie C. G. Jungs (Forschung und Erfahrung in dem Dienst der Seelsorge). — 6. A katonai lelkigondozáshoz: K. Weymann, Aufgabe und Probleme der Militärseelsorge (Luth. Monatsh. 1963, 468). — Kovách Attila, Amit egy nyílt levél elmond a nyugatnémet katonai lelkigondozásról (RE, 1961, 305). — 7. W. Uhsadel Distanz und Solidarität in der Telefonseelsorge (Wege zum Menschen, 1963). — Stange: Das Verhältnis der Telefonseelsorge zur Gemeinde (Pastorabl. 1962, 259), — uő, Telefonseelsorge, Kassel 1961. — 8. Magyar lelkigondozás kérdései: Békefi Benő. A lelkigondozás néhány kérdése. Ahogy a dogmatikus látja, Th. Sz. 1961, 69.

Az ekkleziasztika mai problémái és szolgálata. 1. Az egyház és világ egymáshoz való viszonya: Niemöller, Kirche in Massengesellschaft (Die Zeichen der Zeit, 1960, 166). — G. Vicedom, Das Dilemma der Volkskirche, München 1961 (rec: THLZ 1963, 142). — Bismarck, Volkskirche im Prozess der Industrie. — Kleine, Volkskirche in neuer Gestalt? (Kirche in der Zeit, 1962, 145). — 2. Az új szituációba került gyülekezet élete: H. M. Helbich, Gemeinde Aufbau heute und morgen, Berlin 1963. — Symanowski—Krockert, Die Erneuerung der Gemeinde (Kirche in der Zeit 1962, 44). — W. Krusche, Was können wir dazu tun, dass unsere Gemeinden wieder lebendig werden? (Pastoralbl. 1962, 136). — W. Freytag, Die Kirchengemeinde in soz. Sicht (Zeitwende, 1960. Nr. 2.) — Berger, Die soz. Struktur einer Kirchengemeinde (Zeitwende, 1960. Nr. 5). — Rendtorf, Die soz. Struktur der Gemeinde. — Uő, Gesellschaftsbildende Aufgaben und Möglichkeiten der Kirchengemeinde (Ev. Theol. 1959, 500). — Weber, Mündige Gemeinde (Die Zeichen der Zeit, 1960, 207). — Congar, Der Laie, Stuttgart 1957. — H. Kraemer, Theologie des Laientums, Zürich 1959. — 3. A lelkési szolgálat a modern társadalomban: Dietzfelbinger, Das evangelische Pfarramt in der Gegenwart (Pastoralbl. 1960, 259). — Jentzsch, Das evang. Pfarramt in der Gegenwart (Pastoralbl. 1960, 259). — Gerber, Zur pfarramtlichen Praxis in der Stunde der Ökumene (Pastoralbl. 1961, 159). — Helbich, Dienst und Leben des Pfarrers im Lichte des Wortes Gottes, (Gemeinde Aufbau heute und morgen, Berlin 1963). — Sass, Dienst und Existenz des Pfarrers heute (Kirche in der Zeit, 1961., 249). — D von Oppen, Die Isolierung des Pfarrers von der Gesellschaft (Luth. Monatsh. 1964, 364). — 4. A női egyházi szolgálatának kérdéséhez: Heintze, Das Amt der Pastorin (Ev. Theol. 1962, 509). — M. Timm, Die biblische Aussage über den Dienst der Frau in der Verkündigung (Die Zeichen der Zeit, 1962. 300). — Brunotte, Das Amt der Theologin (Deut. Pfarrerbl. 1962, 193). — Goltzen, Frauen im geistlichen Amt der Kirche (Quatember, 1961/62. 107). — Luth. Verlg. Das Amt der Frau in der Kirche, Berlin 1962. — Wendland, Das geistliche Amt der Frau in der heutigen Kirche (Kirche in der Zeit, 1962, 81). — G. Merz, Weibliche Pfarrer — warum nicht? (Luth. Monatsh. 1964, 374). — Dietzfelbinger, Vom Dienst der Frau in der Kirche (Luth. Monatsh. 1963, 494). — 5. Magyar ekkleziasztikai problémák: a) A jó cselekvésnek gyakorlása útján (RE 1962. jan. 1.) — b) Szolgálatunk teológiai alapjai (RL 1959, 49) — c) Elnöki beszámoló (RE 1964, 25). — d) Lehetséges-e és miben áll az egyház bizonyágtétele ma? (ThSz 1961, 257). — e) A jó cselekvésének gyakorlása útján. — f) Jelentés a VII. budapesti zsinaton (RE 1964, 76). — g) A jó cselekvésének gyakorlása útján. — h) Jelentés a

VII. budapesti Zsinaton. — i) A jó cselekvésének gyakorlása útján.

Az egyház jog mai problémái és szolgálata. Az egyház jog mint az igehirdetés rendje: vö: Erik Wolf, Kirchenrecht, RGG³ III. 1501. — 1. Leszámolás Sohm-mal: vö: RGG³ i. m. „Teológiai megfontolások”. — 2. A módszer kérdése az egyház jogban: vö: Wolf i. m. 3. Teológiai irányok az egyház jogban: vö: Grundmann, Dialektisches Kirchenrecht auf ökumenischer Basis (ThLZ. 1962, 330). — uő, Das evangelische Kirchenrecht und die ökumenische Bewegung der Gegenwart (Archiv des öff. Rechts 1959, 1—54). — 4. Az egyház jog mint ökumenikus probléma: Liermann, Grundfragen des ökumenischen Kirchenrechts (Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 1959, 278). — E. Wolf, Ordnung der Kirche. Ein Lehrbuch des Kirchenrechts in ökumenischer Ausrichtung I—II. Frankfurt. 1961. — Portmann, Ökumenische Bewegung in Kirchenrecht (Catholica 1961, 76). — Grundmann, Das „Recht der Gnade” als Grundlage des ökumenischen Kirchenrechts (ThLZ, 1962, 801). — Hans Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht. 1961. — 5. Az állami jog és az egyház jog viszonya: H. Liermann, Der Eigenweg evangelischen Kirchenrechtes (Luth. Monatsh, 1963, 213). — R. Bäumlín, Staatslehre und Kirchenrechtslehre. Über gemeinsame Fragen ihrer Grundproblematik (Staatsverfassung und Kirchenordnung. Fest. f. R. Smend. 1962). — 7. Ottlyk Ernő cikkei: Az evangélikus egyház jog alapjai (Lelkipásztor, 1964, 77). — Egyházi jogi fejezetek (Lelkipásztor, 1960). — Egyházi jogi fejezetek II. uo. — A legfrissebb református egyházi jogi megnyilatkozások: Bartha Tibor, Elnöki beszámoló (RE 1964, 30—31). — uő. Jelentés a VII. budapesti Zsinaton (RE, 1964, 78). — Kádár Imre, Előadói előterjesztés az Egyházi Törvények általános felülvizsgálásáról (RE 1964, 97—98). — Bucsy Mihály, Az egyházalkotmány kialakulása és mai helyzete a reformáció egyházaiban (RE, 1964, 196). — uő, Az egyházi szolgálati eskü a külföldi testvéregyházakban és nálunk (Th. Sz. 1964, 288).

TH. C. VRIEZEN: JAHWE EN ZIJN STAD. N. V. Noord-hollandsche uitgeverij. Amsterdam, 1962.

Eltérőek a vélemények atekintetben, hogy mit tanít Ézsaiás Jeruzsálemre vonatkozólag. Ebben a kis írásban Vriezen Gerhard von Rad felfogása ellen foglal állást. Von Rad szerint Ézsaiás a jeruzsálemi kegyesség meggyőződésében él: Jeruzsálem, mint Isten városa az Úr különös védelme alatt áll, ezért nem pusztulhat el; e felfogás gyökerei visszanyúltak az izrael-előtti időkbe. A várost egykor birtokló jebuzeusoktól vették át és fejlesztették tovább az új birtokosok.

Vriezen is ősinek tartja a város szentségére vonatkozó fölfogást, de ez elsősorban abból a tényből ered — mint Eissfeld és Noth kimutatták —, hogy Dávid itt állította föl Izrael legősibb és legszentebb szimbólumát: a szövetségládát. Azonban, ha Isten városáról beszél is az Ósz, Jeruzsálem istenéről nem. Izrael Istene nem köthető helyhez — ez az egyik ok. A másik: Izrael életében a város viszonylag késői képződmény. Nem is lett a város a fogságig a vallási életnek egyértelműleg elismert központja.

A szerző röviden elemzi Ézsaiás teológiáját. Ennek sarkpontja Jahwe fensége. Az ember kötelessége nem bizonyos bűnök elhagyása, bizonyos előírások teljesítése, hanem egy alapszabály: a hit. Jahwe szentségében csodálatosan cselekszik. Ebből következik, hogy Ézsaiás fölfogása „következetes, de nem lezárt, nyitott fölfelé, Isten felé.” Így aztán Jeruzsálemet illető prédikációja is egységes, de ugyanakkor sokrétű. Nincs benne semmi, ami megerősíthetné a várost hamis ön-bizalmában. Meghirdeti a város ítéletét, de hirdeti Jahwe kegyelmét, amely maradékot tart meg az ítéleten át. Ezzel nem csak a fogság utáni zsidóság, hanem több világvallás hívőinek adott reménységet.

Vriezen írása jó hozzájárulás az ószövetségi teológia egyik fontos fejezetének, a Jeruzsálemről szóló tanításnak a megértéséhez.

Czanik Péter

Tájékozódásunk az élet „nyugati” értelmezéséről

Az elmúlt év folyamán hazánkban megjelent, a „nyugati világra” vonatkozó szellemi tájékozódásunkat szolgáló könyvek közül kettő különösen megérdemli figyelmünket. A Gondolat kiadó megjelentette *Ernst Fischer* bécsi marxista író legfrissebb könyvét „*A fiatal nemzedék problémái*” címen (256 lap). A Kossuth Könyvkiadó pedig *Szabó György* velencei útinaplóját adta ki az ott lefolyt művészeti és kulturális találkozóiról (*Képek és lagunák*, 239 lap).

E könyvek ismerete hozzátartozik korunk nyugati szellemi irányzatainak keresztény szempontból történő felméréséhez, és azokra a kinyilatkoztatás felől adandó feleletünket segítheti elő. Jelen írásomban az 1. fejezet Fischer könyvének, a 2. fejezet Szabó útinaplójának ismertetését adja, a 3. fejezetben pedig a felvetett jelenségekhez a keresztény teológia hozzászólását vázolom.

I.

Ernst Fischer könyvének a bevezető oldalán körülhatárolja *mondanivalójának érvényességi területét*: „Ez a könyv az iparilag legfejlettebb tőkésországok fiatal nemzedékének problémáival foglalkozik. A téma oly nagy, a könyv terjedelme oly csekély, hogy a szerző sajnálatára nem térhetett ki a Szovjetunió és a népi demokratikus országok fiataljainak sok kérdésben igen hasonló, de lényeges vonásokban nagyon eltérő problematikájára. A fejletlen országokban teljesen másként alakult helyzet viszont olyan kérdéseket vet fel, amelyek nem tartoznak e könyv problémakörébe.” (7)

Az 1770—1945 között élt fiatal nemzedékeket javarészt színes irodalmi tükörben mutatja be, többek között Goethe Werther-jének, Byron-nak, Rimbaud-nak alakjában, Bertold Brecht művein keresztül. Még változatosabb dokumentálja a második világháború utáni nemzedék jellemzését, amely könyvének fő tárgya. Rendkívüli olvasottságról tesz tanúságot, amikor a mai ifjúság jellemző vonásainak illusztrálására a legkülönbözőbb helyekről vesz idézetet, példát.

„Elveszett illúziók”

„Sohasem volt még ilyen mindenben csalódott nemzedék, sohasem volt még ifjúság, amely ennyire hiján lett volna minden hitnek, minden reménynek, minden közös célkitűzésnek, sohasem volt még ennyi elveszett illúzió” — kezdi „Az elveszett illúziók” című fejezetét. Idéz egy kifejezést *Françoise Sagan* könyvéből: „az igazi érzelmek hiánya, mint a legnormálisabb életforma”. Közöl leírárszövegeket egy *brémai újságból*, több fiatal tollából, többek között egy 19 évesétől: „A banda az utolsó és legrosszabb lehetőség arra, hogy szabadok maradjunk, s ezt akarjuk... Ha olyan ártatlan külsőségekben, mint a hajviselet, meg a ruházat, nincsen szabadság, akkor gondolatszabadságról álmodni sem lehet.” A szerző *kórházban* fültanúja volt egy 17 éves beteg és egy fiatal ápolónő között lefolyt beszélgetésnek. A fiú hívja a lányt, hogy töltsenek el együtt egy estét: „Nincs sok időnk.” „Hiszen nem olyan beteg!” — válaszolja az ápolónő. „A bomba. Senki sem tartóztathatja fel. Sietnünk kell az étellel. Mielőtt vége az egésznek” — mondja hűvösen és tárgyilagosan a fiú. *Münchenben* 1962 júniusában diákok harcot kezdtek az utcán a rendőrséggel. Az egyik riporter a fiataloktól ilyen választ kapott: „Az ifjúság fel akart lépni az öregeket megnyomorító szellemi konformizmus ellen”. *Hasonló* jelenségekhez hozzáfűzi az író: „A látszólagos cél nélküliség mögött a felnőttek megvetett és a hatalom által védett világa elleni lázadás rejlik” (75). Kitér arra a tényre, hogy a mai fiatalok testileg gyorsabban érnek, fejlődnek, mint régebben, s hozzáteszi: „Az emberi szervezet, úgy tűnik, ironikusan utánoz egy társadalmi jelenséget: a társadalom technikai-ipari testének rohamos fejlődését és a tudat aggasztó elmaradását. Az a tény, hogy az anyagi, a technikai, a testi megelőzi a szellemi — korunk központi problémája... A fiatal nemzedék nagy részének jellemző vonása, hogy

magatartásban, viselkedésben a *felnőttet* játssza, belsőleg azonban ragaszkodik az *infantilis felelőtlenséghez*.” (77—78)

Ezeket a fejtegetéseit így foglalja össze az író: „A fiatal nemzedéknek örökségként romhalmaz jutott, nemcsak a városok, hanem az ideológiák romhalmazza. Az apák hite, az igazi és a színlelt hit egyaránt, frázisok ködévé vált, amely a világ felett gomolygott. Az apák megbuktak — így érezték a fiúk, a lányok... A fiatalok tömegei olyan egyéni szabadság mellett döntöttek, amelynek önmagán kívül semmiféle tartalma sincs, továbbá amellel, hogy megkisérlelnek minél több hasznot húzni a gazdasági konjunktúrából.” (80, 84)

„Elveszett valóság”

E fejezetcím az elidegenedés problémájának találó megjelölése. „Az egyedüllet egy olyan világban, amely már nincs is, a *valóságnak ez a valószínűtlenné-válása, ködbeveszése* a modern ember jellegzetes élménye... Mit tudunk arról a nagy városról, amelyben élünk? Mit azokról az emberekről, akiket naponta látunk, amint várnak az autóbuszra, elsietnek mellettünk, az arcuk olyan, mint a szélben mozgó lomb összel vagy a sűrűn hulló hó, futó ismerettség, s idegenek, mintha más bolygók lakói volnának?” (85)

Ugyanennek a jelenségnek egy *másik* részletét is megragadja: „A munkamegosztás, specializálódás, szét-daraboltság miatt a szakma többnyire elvesztette tartalmát. A régi kézművest a maga konkrét mestersége fogta meg, korunk fiatalja azért fog hozzá a „jobb’-hoz, hogy pénzt keressen és biztonságban éljen. Az alkotó munkát végző embernek hivatása van, a legtöbb embernek azonban csak munkája, mechanikus, monoton, tartalmatlan munkája.” (85—86)

A „modern világ áttekinthetetlenége és elszemélytelenedése” hozza magával, hogy a fiatal számára *idegenné* válik a világ (91, 93). „Ebben az eldologiasult, elidegenült világban a röpke pillanatot számít az egyetlen valóságnak, a közvetlen élvezet az élet egyetlen értelmének” (97).

„Vakuum”

„Ha hirtelen elcsendesül az élet zaja, a rádió hallgat, a televízió ernyőjén nincs hang meg fény... egyszerre, e csendbe merülten, sok nagyvárosi embert kényelmetlen érzés fog el. Nem akarnak egyedül maradni önmagukkal. Félnak a lét ürességétől, a dolgok mögött lapuló semmitől. Úrrá lesz rajtuk a halállal rokon unalom.” (100) Az író helyesen állapítja meg, hogy az *unalom* kezdetben a kiváltságosok életének velejárója volt. Az agyondolgozott ember nem engedhette meg magának, hogy unatkozzék. Az unalomnak téltlenségre van szüksége, de — folytatja — ez magában nem elég, az unalom táptalaja a *nagyváros*, nyugtalanságával, vibrálásával, a szórakozási lehetőségek sokaságával. Ha ezek az ingerek elmaradnak, bekövetkezik az unalom. „A modern fiatal munkás unalma nem elsősorban a szabadidőből, a semmittevés lehetőségéből következik, mint sok szociológus feltételezi. A nagymértékben gépesített üzemekből, a szétdarabolt munkafolyamatból, az embert ki nem töltő, ki nem elégtő munkából sarjad ki. A nagy irodákban és vállalatokban dolgozók munkájukat töredékesnek és személytelennek érzik. A munka egyre jobban untatja őket... A munkában kifacsart, kielégületlen fiatal munkás élete tartalmát, értelmét a munkán kívül keresi. Erős ingerekre vágyik, felvillanyozásra.” (105—106)

Találóan mondja az író, hogy az unalom és a *magány* egybefonódik. Gondol a sajátosan nagyvárosi, a nagyváros anonim nyüzsgéséből sarjadó magányra. Idézi *Heinrich von Kleist* romantikus költő párizsi leveleit: „Hidegen elhaladunk egymás mellett; az utcán átvergődünk az emberek tömegén, akik számára mi sem közönyösebb, mint a hozzájuk hasonló;... senkihez sem kapcsolódunk, senki sem kapcsolódik hozzánk.” (107)

Ez a magánossági érzés azonban a *hüvösség, közöm-bösség* álarcá mögé rejtőzik. „De a maszka mögött megmerevedik az arc, s hirtelen az arc válik maszkká. Azt látsszák, hogy őket semmi sem indítja meg, míg végül ez a Semmi birtokába veszi őket. Az a hideg, közöm-bös, áthatolhatatlan arc, amelyet sok fiatal kedvel, elsősorban és mindenekelőtt az ember *eldologiasodását* fejezi ki. Az ember, aki dologgá lett a dolgok között, önmaga számára is inkább eszköz, mint cél, önkizsákmányolásra szolgáló termelési eszköz. Számlázza önmagát, ennyi meg ennyi munkaóra — hűtőszekrény, televíziós készülék, autó ellenében.” (109—110) Találón hozza fel az író ennek a közöm-bös, önmaga számára tárggyá vált ember típusát *Camus* „Közöny” c. kisregényének „hősét”. A *francia új hullám* két filmjét is idézi annak példaként, hogy mit jelent, amikor ez az üresség birtokába veszi az embert. „A dolgok vámpirokká lesznek, amelyek fölébe kerekednek az élőknek” (113) — ezt fejti ki azután a következő fejezetben.

„Vámpír”

Az *árúk* lettek vámpirokká — mondja. Az árut „demokratizálták”, s egyúttal a kiállítás és a reklám révén mágikus erővel ruházták fel a nyugati társadalomban. „Az uralkodó osztálynak ez háromszoros nyereséget hozott: tömegek lettek készséges vevők; a csáberejű áru arra sarkallta a dolgozót, hogy a maximális munkteljesítményt préselje ki magából; s végül elhomályosította a kollektív felemelkedés eszméjét, mert az egyéni felemelkedés korlátlan lehetőségeinek látszatát keltette... A fiatal munkások túlóráznak, vasárnapi műszakban dolgoznak, hajlandók egészségüket veszélyeztetni, csak hogy fogyasszanak. A szomszédnak már van autója, a szomszédasszonynak egy modern konyhája, a szomszédék gyerekének hordozható magnetofonja. Dolgozz többet! Keress többet! Miért ne vegyük meg azt, amit más megvett.” (119—120) Idézi egy *amerikai nő beszámolójából*: „A tavalyi koci divatjától... Örökös hajtóvadászat. Kinek jut még ideje arra, hogy... este sétáljon egy kicsit a tengerparton vagy nézze a naplementét?” (120) Mindebből így vonja meg a következtetést: „Ha az áru vámpírrá lesz, akkor nem fokozza az élet teljességét, hanem egyre jobban beleránt bennünket a vákuumba, az ürességbe.” (123)

„Család”

A család széthullásának sokszor hangzó riasztó kiállítását a szerző túlzásnak minősíti. A család — ez az igazság — *átalakulóban* van. „A magas fejlettségű technikával és iparral rendelkező társadalomban nem általában a család pusztul el, hanem a család patriarkális, paraszti-polgári formája... Az új ipari társadalomnak megfelelő család már nem cselekvési, hanem *fogyasztási közösség*. Kötőanyaga nem az érzelmesség, hanem az a tapasztalat, hogy tagjainak egyesített munkaereje nagyobb fogyasztást tesz lehetővé, mint az egyed elszigetelt munkája. Ennek a családnak a lényegét az határozza meg, hogy a társadalmi eszményképek és erkölcsi sablonok már nem a konzervatív *faluból*, hanem a változóknak *nagyvárosból* kerülnek ki... Az új családra végül a nő egyre nagyobb fokú *egyen-jőség* sága, az apai tekintély megszűnése jellemző.” (129) A modern család *partnerségre* épül, s a partnerek közé számíthatók a felnövekvő fiúk és lányok is. Az apára nincs szüksége a felnövő fiatalnak, sem mint személytelen fogyasztótársra, sem mint elavult patriarkális parancsolóra, de igenis szüksége volna rá mint humánus és értelmes nevelőre. „Az anya nélkülözhetetlen. Nem misztikus, vérségi kötelékről van itt szó, hanem az *anyaság* principiumáról... Fontos az, hogy egy 'anyai természet' gondjába vegye a gyermeket.” (132—

„Szerelem”

A mai fiatalemberekre jellemző — állapítja meg a szerző — a „cool sex”, a hüvös magatartásban jelentkező szexualitás. Az *érzelmeik kikapcsolásával* a szerlelem eldologiasodik, magára az „aktusra” redukálódik. „Az a bizalmatlanság, amellyel a fiatalok minden pátozzsal, minden feszességgel szemben viselkednek, ki-

terjed a szerelemre is... A fiatalok inkább akarnak őszintén érzelmenküliek, mint hazugul szentimentálisak lenni. Am e tartózkodás egyszerűsége az általános elidegenedés és eldologiasulás megnyilvánulása is. A megjátszott közönyből valódi közöny mered ránk... Az emberek azokból a dolgokból „épülnek fel”, amelyek birtokukban vannak, az automobeltől a melltartóig, a házi bártól a kalapig. Egyike ezeknek a dolgoknak a test. Ez alkalmazkodott a többi áruhoz, a konkurrenciaharcban javítja minőségét, gyakorolja magát a vágykeltés művészetében. Más cikkekhez hasonlóan fogyasztási cikk.” (140)

A továbbiakban arról ír, hogy a „sex” fogyasztójává nevelés már korán kezdődik. Adatokat közöl nyugati városok fiatalok ifjúságának csoportos „szexuális szórakozásairól”. Meggyőzően vitába száll azzal a felfogással, hogy a szexualitás *fiatal korban* történő felfedezése századunk jellemzője, mint egyes „erkölcs-prédikátorok” állítják. Megtalálható ez régebbi évszázadokban is, kivéve a megelőző korszak álszent polgári társadalmát, amely a szexualitás kérdését mesterségesen és erőszakosan háttérbe szorította a fiatal-ságnál — sok káros következménnyel. „Az újszerű nem abban rejlik, hogy a fiatalok kiélik nemi ösztönüket, hanem abban a hüvös tárgyilagosságban, a supermarkethez való hozzáidomulásban, amellyel ezt teszik.” (142) Ez a magatartás a fiúk és fiatalemberek részéről áll fent, míg a lányoknál ez az érzelmesség mély hiányérzetre ad okot, viszont népszerűségük érdekében mégis vállalják a testi kapcsolatot. „A szerelmi életnek ez az eldologiasulása csak a fiatalemberekre előnyös. Néhány mozijeggyel, egy közös autókirándulással érzelmi kiadásokat takarít meg, nem veri magát költségekbe lelkileg, pillanatok alatt „megkapta” a lányt, a jövőre bejegyzett jelzalogjog nélkül. A lányoknak és a fiatalasszonyoknak ez a „cool sex” korántsem olyan kellemes, mint a fiatalembereknek. Nemcsak a terhesség kockázatát vállalják, s annak növekvő valószínűségét, hogy ágyastársat ugyan találnak, élettársat azonban nem, de a testi és lelki kielégülés, a kedvesség, gyöngédség, testvériség tekintetében is megrövidülnek, tehát ama humánus terén, amely a nemi ösztönt önmaga fölé emeli. Beletörődnek. Nem akarnak ódivatúnak számítani.” (145—146)

Párhuzamos jelenségként említi a szerző a *házasság eltárgyiasulását*. „A mai fiatalok sokszor szenvedélyektől menten készítik elő házasságukat... Nagyszüleink azt hajtogatták, hogy az „érdekházasság” sokkal értelmesebb dolog a „szerelmi házasságnál”; ma a fiatal nemzedék akar erről meggyőzni bennünket.” (146—147) Ugyanakkor ebből a hüvösségből mindig újból elemi erővel tör ki a „szerelem keresése”, mint egy „újszólván apokaliptikus orgazmus keresése” — idézi a szerző *Norman Mailer*-t.

Az író így foglalja össze idevonatkozó fejtegetéseit: „Az a nemzedék, amelyet időt megtakarító szexualitás fogyasztására neveltek, s amelyet a házasság előtti hideg kicsapongások, a házasság alatti tárgyilagos közösülés jellemez, nem fog megmenekülni az unalomtól, a vákuumtól” (149). A szerelemből az érzelmeik és a derű kikapcsolása a géphez teszi hasonlóvá az embert (148).

„Jazz”

Az első világháború után — írja —, Amerikából terjedt el a jazz Európában. Mint az egyetlen modern nagyvárosi népzene ragadta magával a fiatalokat. Ez a zene minden vonatkozásban „nem-polgári” volt, s benne a vadon és a nagyváros, a nagyon korai (a néger zene) és a nagyon késői (a gép) vegyülete tapasztalható. Idézi az egyik neves jazz-zenészt, akit arra kértek, hogy egy dalt pontosan úgy játsszon, mint ahogyan a lemezen játszotta. „Lehetetlen” — adta a választ —, „nem érzem kétszer ugyanazt. Ez az egyik dolog, amiért szeretem a jazzt, öregem. Nem tudom, mi történik a következő percben.” (164)

Ez a muzsika megtalálta „a közösségnek és a szabadságnak szintézisét, a szigorú ritmus és egyéni rögtönzés szintézisét”, ugyanakkor pedig a „*tiltakozás és lázadás zenéje*”. „Mivel az amerikai néger vállára a nyo-

morúság maximuma nehezedett, muzsikája fel tudta venni magába az összes megalázottak és megnyomorítottak nyomorúságát". Idéz egy megállapítást: a jazz „a társadalom ellen irányuló zene, kitörés a modern szervezetség rendszeréből”. Ismét más könyvből idéz: „A jazz úgyszólván az egyetlen ma létező művészet, amelyben van *egyéni szabadság*, s amellet van *közösségi érzés is*” (168). Majd saját véleményét foglalja össze: „A jazz tehát nemcsak az elnyomók, a gépesítés, az embertelenség világa elleni tiltakozást fejezi ki”. hanem kifejezi a személyiséget és a közösséget egyesítő világba vetett reménységet is.

Mindezt mintegy megsejtik a mai fiatalok a jazzben, ezért szeretik annyira.

„A diák”

Nyugati diákok feleleteit közli. „Hogy van-e az életnek értelme?” ismétli a diák a szerző kérdését. „Hogy mi erről a véleményem? Semmi. Túlságosan patetikusnak teszi fel a kérdést. Tisztelt atyám aligha gondolt ilyen dolgokra, amikor nemzett. Az ember itt van, és nem tudja, mi végre, s igyekeznie kell a legjobbat kihoznia az egészből. Ha úgy hagyhatnám el az életet, ahogy az ember a szomszéd szobába megy, egy pillanatra se haboznék. Csak hogy félünk a haláltól, s ezért él az ember.” „Hogy érdekelnek-e a tanulmányaim? Inkább azt mondhatnám, hogy nem. De ez olyan szak, amelyben vannak sanszaim. Igen tisztelt nemzőmnek itt vannak összeköttetései, s úgyszólván biztosra vehetem, hogy kapok állást.” „Mit kívánhatunk ebben a világban? Kényelmes családi házat, jóvágású kocsi, csinos feleséget, biztosított öregséget. Vagy nem?” (169) — A továbbiakban ez az osztrák diák — aki a szerző véleménye szerint, mint típus, társainak többségét képviseli — arról szolt, hogy bár ő értelmiségi családból származik, de a társadalom kudarcának tartja, hogy nyugaton a munkásszármaszások a főiskolák halgatóságának 6—14%-át alkotják, s e miatt nem kerülhet elő sok tehetség a népből (171).

„A fiatal munkás”

„A fejlett tőkés országokban a fiatal munkásoknak bizonyos szempontból nehezebb politikai osztályöntudathoz eljutniuk, mint apáiknak volt; nemcsak azért, mert jobb sorban vannak, mert a fogyasztás elcsábítja őket, konkrét és egyéni vágyalmokat idéz fel bennük, hanem azért is, mert a társadalmi összefüggések áttekinthetetlenek... A fiatal munkások jó része józan, romantika nélküli, egocentrikus — éppúgy, mint az egész fiatal nemzedék. Egyénileg akarnak boldogulni, intenzíven részt venni a fogyasztásban, lehetőleg mielőbb biztosított öregségi ellátáshoz jutni.” (186—187)

Ez a beállítottság a tőkés érdekeknek felel meg. valójában azonban „az úri osztály erődje a felelmekezőről álmódosók számára olyan elérhetetlen, mint a kastély K. földmérő számára Kafka regényében” (189).

A szerző idéz *John Osborne* „Dühöngő ifjúság” c. színművéből, annak illusztrálására, hogy kevesen látnak a mai nyugati fiatalok közül olyan „nagy ügyet”, amelyért érdemes fáradni. A darabban a fiatal Jimmy irigyli a spanyol polgárháborúban súlyosan megrokkant apját, pedig tízéves korában tanúja volt hosszú haldoklásának. Emlékét felidézve kitör: „Azt hiszem, mi már nem áldozhatjuk fel az életünket igaz ügyért, a mi nemzedékünk. Megtették ezt értünk a harmincas-egyvenes években, amikor mi még kölykök voltunk. Nekünk már nem marad jó, igaz ügy egy sem. Ha majd jön a nagy mennydörgés és mindnyájan odaveszünk, hát akkor sem a régi divatú, nagyszabású eszmékért ontjuk majd a vérünket... Körülbelül olyan céltalanul és dicstellenül, mintha egy autóbusz alá léptünk volna le a járdáról.” (191)

... A könyv néhány *hátralevő* fejezetét már röviden foglalhatjuk össze. Egyrészt az eddigi megállapítások *ismétlődő illusztrálásával* találkozunk, mint például „A munka” című fejezet következő részletében: „Egyre ritkábban választja a fiatalokú valamely szakmát önmagáért. Amit választ, az voltaképpen a lehető legmagasabb bér a lehető legcsekélyebb energiaráfordításért... A pénz lett a munka értelmévé.” (193—194) Ehhez a megállapításhoz nagyon helyesen

hozzáfűzi: „Az az erkölcsi vád, hogy a modern tőkés világban a tőkés gondolkozásmód a munkásra is átragad, merő képmutatás” (196). Másrészt ezeken a befejező oldalakon a szerző olyan véleményt is képvisel, amely marxista körökben *vitatott*, így például a szerzőnek a szabadságról szóló fejtegetései (210—211). Le lehet zárunk a könyv ismertetését a szerző találó megállapításával: „Az a társadalom, amely csak *árukat* tud nyújtani, *célok*at nem, amely totális *alkalmazkodásra* szólít fel, nem pedig a *változtatás* víziójára, csodálatos kocsiiban fényárban úszó utcákon zsúfolt kirakatok mellett siklik a sötétbe, zavarosba, bizonytalanba.” (141)

Összefoglalásunk

Ernst Fischer könyvének széleskörű és színes bizonyítási módszerével nagyon meggyőzővé teszi írását. Az elsősorban a nyugati ifjúságról megrajzolt kép hitelesen mutatja: a második világháború szellemi romjain, az atomfelhő árnyékában, a csupán anyagi élet-színvonalra törő társadalomban, a szóbanforgó fiatal nemzedék lelkileg üresen, eszmék, eszmények, életcél nélkül él a pillanatnak, de ezt sem életörömtől kicsattanóan, hanem unottan, blazírtan teszi; külső körülményei a legtöbb esetben jobbak, mint apáiknak, de nem találja az élet értelmét, üresség, a nihil veszi körül, a csillogó élet a Semmit takarja; így futnak évei igazi reménység, igazi hajtóerő és igazi feladat nélkül.

Nyilván vannak másféle fiatalok is a szerző által megfigyelt országokban, de az átlag mégis a megrajzolt típus; sőt a divatos fiatal életforma ez, ami azután a „modernség” reklámjával is hódít az ifjúság körében. Ehhez az összképhez hozzászólásunkat a másik könyv ismertetése után mondjuk el, mert a két könyv közös valóságot tár fel.

II.

Szabó György 1962 szeptemberében részt vett a velencei Szent György-szigeten rendezett kulturális konferencián, a párhuzamosan tartott nemzetközi képzőművészeti biennálén, valamint színházi- és filmfesztiválon, továbbá ugyanabban az időben előadott nemzetközi zenei műsorokon. A Szent György-szigeten a jelen (nyugati) művészetéről és irodalmáról folytak előadások filozófiai vonalon, ehhez nyújtottak bőséges szemelvényt a városban párhuzamosan futó művészeti és zenei rendezvények. A konferencia és a bemutatók javarészt a legutolsó évek irányzataival foglalkoztak, így az irónak módja volt a nyugati művészeti, irodalmi és filozófiai munka legfrissebb eredményeit megismernie, az élményszerűség forrásával. A nyugati kultúrának e legmaibb helyzetképehez hátteret, párhuzamot, mégpedig a szerző szerint elentmondó párhuzamot nyújtott a velencei élet kavargása, a fényes üzletsorok olaszok és külföldiek hömpölygő áradata, az emberek megfigyelt életérzése.

Ez a sűrített élmény csapódik le „*Képek és lagunák*” című velencei útinaplójában. Már az első soroktól kezdve benne vagyunk a nagy ellentmondásban, amely foglalkoztatja: „A Szent György-szigeten — ahonnan valamikor a Duna mellé indult Gellért püspök — mindennap arról értesülhettünk (és nem is akárkiktől: olasz, angol, német és spanyol egyetemi tanároktól, világhírű kritikusoktól, esztétáktól, íróktól és művészektől), hogy a jelenlegi alkotások mindegyike valami nagy megrázkódtatásról, bizonytalanságról és veszedelméről ad jeleket; a Szent Márk téren, az ékszerüzletek és muránói üvegboltok lenyűgöző pompájában viszont ragyogó arcokat, önfeléd szerelmeket találunk... Első pillanatra megállapítható volt: a szellem emberei, a nagy tudományú és nagy hírű professzorok mást mondanak, mint a köznapi élet ritmusa, az üzletek, az emberek viselkedése és életük színvonala; mert amilyen sötét és borzongató volt amaz, olyan káprázatos és színes ez.” (13—14)

A mindennapi élet látványának részletezéséül a szerző elmondja: „A második világháború óta óriási fejlődés történt itt, olyan gazdasági 'csoda', melyet joggal jegyeznek majd fel Itália történelmében. Évszázados

szegénységből anyagi fellendülés állapotába került az ország, főleg az északi részekben; egymás után épülnek a gyárak, és az üzletek kirakataiban gyakran látni a táblácskát: „munkaerő kerestetik”... Az árubőség és a kereskedelmi kultúráltság volt az, ami először lenyűgözt; később pedig — ahogy tovább jártuk az országot — általában a fogyasztásra és komfortra épített élet számtalan kisebb-nagyobb kellemes jele.” (15) De hogyan jöhet ide akkor a „szorongás”, az „undor”, a „halálfélelem”, amiről értelmiségi és művészkörökben annyi szó esett? — kérdezi.

Mai filozófia

Már az első napon — írja a szerző a kulturális konferenciáról — „szembetaláltuk magunkat a nyugati filozófia egész kétségbeesésével”. A *madridi egyetem filozófia-professzorának előadásából* idéz: „A kommunizmus létezése, ... az atomháború veszélye, mindez feljogosít bennünket arra, hogy válságról beszéljünk... A felettünk függő veszedelem a teljes pusztulást jelképezi, a világ és az idők végétét, vagy legalábbis civilizációnk pusztulását.” (21—22) Azután jellemzi a professzor a divatos egzisztencialista filozófiát, amely „nem más, mint megadás, a szorongás, az undor, a hányinger, a kétségbeesés előtti behódolás, depressziós lelkiállapot, ugyanis gondolkodási igyekezetében ezekből az érzelmekből indul ki” (23). „Mindenféle egzisztencializmus egyfajta paradox megterését követel híveitől: ... az elidegenedés megterése ez, a „szellemi” vagy hedonisztikus szórakozásé...”, a *meditatio mortis*, a mindenünnét körülvevő semmi fölötti elmelkedése (s ebbe a belső semmi is beleértendő)” (23—24).

Aranguren professzor előadása — akitől ezek az idézetek is valók — így folytatódott: „Íme, hogyan lép át a jelenlegi válságban az ember: nem úgy, hogy — valóságban, metafizikában, politikai-társadalmi rendben, gazdasági biztonságban — megszerzi magának a szilárd talajt, hanem hogy megszokja a nélkülük való létet, az alap nélküli életet” (23—25). A római katolikus tanár befejezésül ezeket mondta: „A happy end és általában a gombnyomásra elért hedonista boldogság, az erotika, az elektromos és gépi technika a mindennapi élet szolgálatában, az álom és a valóságos lét közötti szoros kapcsolat, azok mitológiája, akiket nem véletlenül hívnak film-„csillagoknak”, a kikapcsolódás, a kaland és a fiatalság keresése az egész életen át: mindez csak néhány részletjellemzője annak a jelenutópiának, amit a nyugati világ a kommunizmus Apokalipszis-utópiájával szegezett szembe.” (37)

A spanyol egyetemi tanár szavai öszinte képet adtak arról a lelki válságról, amelyben Nyugat számos gondolkodója él: ez a szerző szempontja, amikor részletesen ismereti az itt csak lényegében összefogott előadást.

Mai képzőművészet

A Velencében két évenként megrendezett nemzetközi képzőművészeti Biennálé a nyugati művészek segerszemléjét jelenti, azzal a bizonyos egyoldalúsággal, hogy a rendező ország egyenlő arányban díjaz olaszokat és „külföldieket”. Ennek az egyenlőtlenségnek ellenére az 1948—1960 között díjazott festőművészek sorában a legjelentősebb nyugati nem-olasz alkotók is szerepeltek: *Braque, Chagall, Matisse, Masereel, Dufy, Nolde, Ernst, Miró stb.* A nagydíjak odaítélésében az 1958-as esztendő hozott változást. Ez már tükrözte azt a tényt, hogy a felsorolt neves képzőművészek legjelentősebb alkotói periódusai régebbi évtizedekre esnek. Ma már nincsenek követők, új szellem jelentkezik a nyugati képzőművészetben — amint Szabó György megfigyelte. Az ötvenes évek közepétől kezdve megjelentek Nyugaton az „absztrakton túli” képek, szobrok, s ezek előtérbe kerülését jelzi az említett 1958. évi Velencei Biennálé. A *legújabb* képzőművészeti irányzatban újfajta szellemi magatartás és világerzés jelentkezik, amiről rendkívül érdekes és értékes beszámolót nyújt Szabó György könyve.

Útinaplója itt válik különösen izgalmassá, mert a legutolsó évek számunkra még ismeretlen, felfedezetlen művészeti fejlődését kíséri nyomon. Ennek az

áramlatnak közvetlen elindítója és mestere a már halott amerikai *Jackson Pollock*. Festészete szoros kapcsolatban van a *buddhizmus „Zen”* nevű ágazatával. Az elnevezés Buddha szívére utal. A Zen-buddhizmus szerint létezik egy bizonyos kozmikus világszellem, amely minden jelenséget és megnyilatkozást áthat az egész világmindenségben s a Földön. A természeti formák az ő cselekvésének látható formái. Az embernek e világszellemmel való egyesülést kell keresnie. Belső megvilágosodás révén találjuk meg a világszelmet, Buddhát. E buddhista felfogásnak egyik mestere olyan példát használ, amely megvilágíthatja a Zen-buddhizmusnak a mai festészetre gyakorolt hatását: „A hegyek akkor lettek igazán hegyek, amikor azok az én létezőemmé áthasonultak, s amikor én feloldódtam bennük” (68). A munkában levő Pollockról készült fényképek azt mutatják, hogy szinte elragadtatott állapotban dolgozott: „Amikor a festés folyamatában vagyok — vallotta —, egyáltalában nem tudok arról, hogy mit csinálok” (73). *Suzuki*, a legnagyobb élő buddhista filozófus meghatározása is segít minket e festészet megértésében: a művészet „csak a dolgok lényegéből keletkező intuíció alapján születhetik meg... A művész az alakatlan és hangtalan világegyetemből teremt formákat és hangokat.” (75)

E pantheisztikus buddhista áramlat összetételközött Pollock festészetében a *pszichoanalitika* hatásával. Ő is megpróbálta — mint számos modern festő — a tudatalattit, az ösztönvilág ismeretlen mélységeit felszínre hozni és vászonra rögzíteni. E törekvésében azonban túlmegy a szürrealizmuson, amely a természetből kölcsönözött, de teljesen esetlegesen csoportosított tárgyakkal, formákkal akarja a néző tudatalatti világát megmozgatni (*Max Ernst* a jellegzetes szürrealista helyzetnek egy műtőasztalon egy varrógép és egy esernyő találkozását mondotta). Pollock már teljesen szubjektív jelrendszert épít fel, amelyen keresztül egészen szabadon dolgozhat asszociációja. A kép a hatásában nincs hozzákötve a művész élményéhez, hanem egészen eltérő átélést válthat ki az egyik nézőből, mint a másikkól. A művészi alkotás így megfoghatatlan, illogikus eszközévé válik egy titokzatos áramlásnak. A festés folyamata természetfeletti tevékenység, s ugyanilyen a szemlélése is.

Ez az „absztrakton túli” (vagy „gondolati absztrakt”) festészet az „akciófestés”-ben hisz (Action-Painting), azaz az egyszeri, megismételhetetlen és öntudatlan *gesztus* uralmának veti magát alá (ezért gesztus-festészetnek is nevezik). Az irányzat legalátalánosabb megjelölése az „*informale*” gyűjtőnév. A továbbiakban én is ezt a megjelölést használom; a szó értelme az alábbiakban megvilágosodik.

Az ilyen képnek nem szabad hasonlítania a látott világra, de még a geometriában vagy másutt alkalmazott absztrakciókra sem. A vonal jobbára hiányzik, szerepet elsősorban a szín és a folt kap. A színfoltok tudatosan alakatlanok, tehát a szemlélőnek még a legnagyobb fantáziával sem szabad benne felfedeznie valamiféle ábrát. A képhez nem lehet közelíteni azzal a kérdéssel, hogy mit ábrázol. A festő célja nem ábrázolás, hanem „*nyitott mű*” teremtése: a néző nem egy lezárt alkotást tanulmányoz, hanem a maga módján, a saját lelki állapota szerint ragadja meg a festményt kontempláció, belső szemlélődés útján. Így minden néző tulajdonképpen újra teremt a művet. A képnek tehát nincs egy kizárólagos jelentése, általában nincs jelentése, hanem többféle *információs lehetősége* (innen az irányzat elnevezése). A műalkotást mindenki másképpen értelmezheti. „A festményt — az informale festményét — bárki olyannak látja, amilyennek akarja: csak a fantáziáját kell megmozgatnia, hogy borús kedvében borús, derűs pillanatában pedig derűs tanulságot olvasson ki belőle, magányos óráinak segítő mákonyát keverje ki ő maga, a nehézségek, a valóság, az igazi élet feledtetőjét; olyan álomvilágot teremtsen, amelyben minden úgy történik, ahogy a mesélő akarja.” (129—130.)

Az *informale*-festészet *kivüli* más, mai irányzatokhoz (pl. a neodadaizmushoz) tartozó képek, szobrok azt a kilátástalanságot, kétségbeesést, szorongást, magányosságot, elidegenedést és halálhangulatot tük-

rözték a Biennálén, amit majd különösen is megfigyelünk az építészetben, zenében, irodalomban. Így *Alberto Giacometti* svájci szobrászművész alkotásaiból a szorongás és nyomasztó egyedüllét áradt, ami elsősorban az egzisztencialista világnézet sajátja (112. l. utáni műmelléklet).

Az építészet, zene, irodalom

Az informale-festészethez hasonló irányzat jelentkezik a legújabb nyugati építészetben. Az „*építészeti informale*” támadja az építészet célszerűségi és funkcionális irányelvét. Építészenek ceruzáját az önkényes és játékos, minden gyakorlati szerepet és minden rációt feledő, sőt tudatosan tagadó *gesztus* irányítja (134). Vétített képeken mutattak be a Szent György-hegyi konferencián ilyen épületeket. „Minden különösebb ok és rendeltetés nélkül felfelé haladó, majd elhajló lépcsősorok, hullámozó falfelületek, kihasználatlan zugok és kerengők, váratlan teraszok, szeszélyes tetők kavargtak itt; az építész láthatóan elsősorban a vonalak és a síkok játékaival törődik, a fennnyel és az árnyékkal játszik és a legkevésbé sem érdekli az, hogy maga a produktum mennyire gazdaságos vagy a használatnak mennyire felel meg, rendelődik alá” (136). A szobák inkább barlangszerű bűvöhelynek látszanak. Itt bukkann elő ennek az építészetnek belső igénye: a rejtőzést, a fantasztikus menedék hely iránti ösztönös vágyódást akarja kielégíteni (137).

A *zeneművészet* terén hasonló jelenségeket találhatunk. Az ún. *konkrét zene* 1948-ban született: a francia rádió közvetített elsőnek olyan zenét, amelyet egy vasútállomás zajaiából készítettek. Ez az irányzat élettelen tárgyak és gépek zörejeiből építi fel az új zenét. A továbblépést az *elektronikus zene* hozta az ötvenes években. Például magnetofonszalagra felvehetjük a zongorán leütött hangot, az éles, erős hang jelentkezésétől a lassú elhalkulásig. Ha ezt visszafelé juttatjuk másik magnetofon segítségével, újfajta képződményt állítottunk elő, egy hang teljesen halk kezdetétől a hang csattanásszerű befejezéséig. Vagy rádióval létesített szpoló zörejeiket magnetofonszalagra véve, más magnetofon segítségével keverni lehet. A jól berendezett elektronikus műteremmel rendelkező zeneszerző ilyen — és lényegesen bonyolultabb — hangokból szerkeszt zeneművet különböző gerjesztőkészülékek segítségével. Így érkezünk el az „*experimentális (kísérleti) zené*”-hez, amely az előbbi kettőt a hagyományos zenével egybekapcsolva keres más, újfajta utat.

Az író elmondja velencei útinaplójában, hogy az experimentális zene bemutatója, a francia rádió kísérleti stúdiójának felvételei, először ugyan nevetésre ingerelték az ilyen zenéhez nem szokott nemzetközi társaságot, a mű hallgatása közben azonban arcukra fagyott a mosoly: a zene a magánosság, a szorongás, a kozmikus reménytelenség érzéseit sugallta (147). „Fojtottan és magányosan zokogó hangok, egymással semmiféle vonatkozásba nem hozható zengések, morajok és dübörgések jelentik ezt a zenét... Nem is a zene vergődött előttünk, hanem maga a megkínzott ember, az elhagyatott, mindenből kiábrándult és magára maradt egyén, aki artikulatlan kiáltásokban panaszkolja bajait a süket világnak” (148). Minket közelebbről is érdekeltet *Romuald Vandelle* „*Crucifixion*”-ja, amely a Golgotára vezető utat zenésíti meg: „A keresztet a mindenkítől megtagadott Ember szenved és vergődik, mikrofonba lehelt és visszhangosított sóhajok, tagolatlan felkiáltások, elesukló zokogások és kegyetlenül doboló fémek háborzongató forgatagában” — írja róla Szabó György (150).

Az *irodalomban* is szaporodni kezdenek hasonló jelek. A szó már nem tartalmat akar kifejezni, hanem olyan bűvöletet áraszt, amely sejtelmességével, megfoghatatlan és elmosódott árnyaival arra kényszeríti az olvasót, hogy álomvilágba feledkezze. Ez az irányzat a *hermetizmus* nevet viseli; a megjelölés egyszerre jelenti a művész személyének, művészetének és a nyelv jelentésének hermetikus elzárkózását a világ-

tól. Az ilyen versek a halálnak, a magánynak, a világ érthetlenségének teteit sugallják sejtelmesen és titokzatosan a fülekre (155). Az informale szabályai szerint készült irodalmi alkotás is „nyitott mű”, amely tetszés szerint interpretálható, alakítható, magyarázható; és ezt a műveletet az olvasónak a teljes kikapcsolódás állapotában kell elvégeznie. Az olvasó — háttérbe szorítva ismereteit, érzéseit, ízlését — pillanatnyi lelkiállapotát vetíti bele a „nyitott műbe”, amely erre való tekintettel nem tartalmaz jelentést, hanem csak „információkat” (173).

Az olvasó — de ugyanígy a néző vagy a hallgató, tehát mindenféle művészet befogadója — feloldódik a mű által megsejtetett titokzatos világban, s feledni tudja a földi életet, örömeivel és bajaival együtt (174). És ez a másik világ lényegében a halál. A francia új regény az élet aktusát a halál állapotával azonosítja (156). *Merleau-Ponty*, francia egzisztencialista filozófus szerint „oktalan dolog élni; az egyetlen értelmes dolog a halál”. S hozzáteszi: a művészet nem csinál mást, mint hogy „határozott és rövid úton átvisz minket a már ismertről a *másik partra*” (166).

... Az informale-művészet — amelyet mint a legutóbbi évek irányzatát érdekfeszítően mutatta be Szabó György könyve — még nem általánosan elterjedt, hiszen benne a legújabb kísérletekről, legfrissebb próbálkozásokról van szó, de tendenciája tekintetében tipikus. *Pietro Zampetti* professor, Velence városának művészeti tanácsadója szavát idézi az író: A művészet jelenlegi helyzetét az idézte elő, hogy „az egyén magányosságba zárkozott. Az ember azt hitte, hogy egymaga meg tudja oldani valamennyi problémáját... Nem szereti a jövőt, mert nem ismeri az Istent... Az informale művészeite szomorú és szorongató helyzetről árulkodik, de nem tud orvosságot javasolni... A művészet így eljutott saját útján a Heidegger-féle *létezés a halálért* tételéhez; nem azért, mintha világszemlélete borúlátó vagy vigasztalhatatlan lenne, hanem annak a tudatosan mérleget gondolatnak következtében, hogy ha az élet az, ami ma a világban folyik, akkor a létezés, a nem megszűnő létezés egyetlen módja... a *halálért való létezés*” (191—193).

A kör bezárult Az útinapló végén a mai nyugati filozófiai tételekhez érkezünk el, amelyekből a nyugati képzőművészet, zene, irodalom, építészet egységes alapvonala fakad. Filozófiai és művészeti alkotás *ugyanannak* az emberi felismerésnek, éltérzésnek megnyilatkozása.

III.

Magában véve is érdekfeszítő a két könyv áttekintése, mert messzebbre nyitja látóhatárunkat. Olyan látványt tár elénk a világ másik oldaláról, amely a szellemtörténeti érdeklődésű embernek izgalmas olvasmány, az emberiség mai problémáival foglalkozó olvasónak pedig nélkülözhetetlen valóságismeret. A kínálózó sokféle gondolat, megállapítás és értékelés helyett itt most csak a teológus néhány következtetését, megjegyzését és feleletét szeretném hozzáfűzni a két könyv által nyújtott képhez.

A *kép hitelességét* a különböző irányból jövő szemléletek eredményének teljes *összecsendése, azonossága* rendkívüli módon aláhúzza. A bécsi marxista és a magyar író megállapításai ugyanazokat a kardinális jelenségeket tárják fel nyugati széttekintésükben, noha az egyik a mai ifjúságot, a másik a mai kultúrát teszi tanulmánya tárgyává. Ez mutatja, hogy olyan *domináns vonásokról* van szó, amelyek valóban az egész mai nyugati életet áthatják felszíni jelenségeiben és gyökereiben egyaránt.

Meglepőbb ennél az összecsendülésnél az a *másik* azonosság, amely a helyzet felmérésében, a diagnózisban marxisták és nem marxisták között jelentkezik mindkét könyvben. Természetesen az értelmezés és a megoldás tekintetében óriási a különbség a marxista és nem marxista szemlézők között, de a mai nyugati kultúra és élet fényképezésében — a belső „röntgen”-képben is — szinte teljes az azonosság. Ezt

mutatja, hogy Fischer a mai fiatal nemzedék problematikájának feltárásában ismételtelen segítségül veszi nem marxista személyek megállapításait. Szabó György pedig a mai nyugati kultúra jelenségeinek elemzésében kitűnően fel tudja használni tőle gondolkozásban messze távol álló, Szent György-szigeti előadók okfejtését.

Az egészen más irányból történt megvilágításoknak ez a közös eredménye — nevezhetném ellenkező gondolkodású orvosok azonos megállapításokra vezető konzultációjának — arról tanúskodik, hogy az előttünk levő kép valóban megbízható, és a megközelíthető teljes valóságot mutatja. Emlékeztet az egzakt tudományoknak, például a fizika történetének azokra a pillanataira, amikor egészen más irányú kutatások különböző jellegű felfedezései egymást kölcsönösen alátámasztják, s ezzel az objektív igazságnak az ember számára elérhető fokát valószínűvé teszik

Az élet értelme

A „*miért élünk?*” kérdése alapvető módon húzódik meg a feltárt jelenségek mélyén. Nem arról van szó, hogy ezt a kérdést meg is fogalmazzák az emberek. Ez a kérdés „megfoghatatlanul”, formába öntés nélkül, a maga tényével és megoldatlanságával hat a mai nyugati emberben, s döntően befolyásolja életérzését, életstílusát. Erre a — legtöbbször ki nem mondott — kérdésre nem talál, sőt igen gyakran nem is keres feleletet. E megoldatlan kérdése hozza magával a céltalanságot, az unalmat, a pillanatnak élést, s hozzájárul a közönynek, az „elidegenedésnek” kialakulásához is.

Ez, a tudat mélyén motoszkáló, kielégítetlen kérdés azért új jelenség, mert a megelőző korokban széles néprétegeket lekötött a pusztá megélhetésért vívott életküzdelem. A látástól vakulásig tartó kemény munka nem engedte levegőhöz e kérdés minden emberben szunnyadó paraszát, s azért nem lett belőle gyötrelmes láng. Az emberben dolgozó életösszön a pusztán létfenntartásra kényszerítő helyzetekben a napi kenyérért, éjszakai pihenésért, az élet megtartásáért mozgósítja minden erőnkét, gondolatunkat, akarátunkat —, nem marad tartalékunk az élet teljesebb élésének igényére, sem lehetőség az élet értelme, célja kutatásának — akár csupán latens — felvetődésére lelkünk mélyén. Manapság azonban ezen a merő vegetáló élethelyzetén túlvan a legtöbb ember, s az anyagilag jobban megalapozott létben, a megnövekedett szabad időben, szélesebb lehetőségek között már dolgozni kezd a gondolatok, érzések alján, a tudat mélyebb rétegeiben, sokszor inkább csak a tudat alatt, az élet értelmének feszegető kérdése.

Új jelensége ennek a kérdésnek általánosabb elterjedése — mint mondtuk, legtöbbször nem megfogalmazottan, hanem elmosódottan a lelkivilágban — a jól szituált társadalmi rétegeknél is, amelyeknek régebben sem kellett küzdeniük a megélhetésért, s mégsem foglalkoztatta őket életük értelmének keresése. Ez a megfigyelés arra mutat, hogy az élet értelme vagy értelmetlensége kérdésének nemcsak gazdasági vonatkozása. Életszínvonalhoz kötöttsége van, hanem összefügg két további tényezővel a jelenünkben: régi eszmék elvesztésével, elértéktelenedésével és a háború árnyékával. (A figyelmes olvasó előtt nem kell hangsúlyoznom, hogy mindkét tényezőt jól megvilágította az előbb áttekintett két könyv.) E kettővel most közelebbről foglalkozunk.

A második világháború végétől egy sor régi eszme elavult, vagy elvesztette tömegbázisát. Ezek közé tartozik a keresztyénség is, amely ha nem is élő hitet — mert az csak keveseknek adatik meg —, de legalábbis általános életalapot nyújtott a parasztság, kispolgárság és a polgárság, sőt a középosztály sok tagjának. Legtöbbje nem vonta kétségbe Isten létét, s ez a negatívum — az tehát, hogy az élet hátterében az ember számára magától értetődően Isten húzódott meg — elegendő volt ahhoz, hogy kitöltse távolabbi látóhatárát, magyarázattal szolgáljon az élet végső kérdéseire, ha eszébe jutottak. Ez a vallásos

világnézet azonban ma már egyáltalában nem magától értetődő, az élet elvesztette ezt az „Isten”-hátterét, s nyomában úr támadt.

Ugyanebben az időben olyan más eszmerendszerek, világnézetek, „izmusok” (mint nacionalizmus, nemzetiszocializmus) csődje is bekövetkezett, amelyek Európában előzőleg sokak lelkivilágát eltöltötték. A ma nyugatinak jelzett világ tehát elvesztette nagyjából azokat a „hiteket”, amelyek vélt vagy valóságos irányt adtak emberek életének; életeszmenyt, életcélát tűztek eléjük, amelyek akkor is kielégítették őket, ha vezérlő eszméjüket csak felszínesen fogadták el, s életük élése közben egyáltalában nem az eszmék vezették őket, hanem az egyéni érdek, gyakorlati önzés (amint például megfigyelhető olyan, hosszú évtizedeken át a köznevelésben, egyéni gondolkozásban uralkodó életeszmenyről, mint a régi értelemben vett „hazafiság”).

A második világháború után maradt e lelki, szellemi romok annyiban bizonyulnak hasznosnak, hogy megingathatatlannak látszó eszmékről kiderült a tévedésük, illetve a felszínesen elfogadott keresztyénségről bebizonyosodott, hogy nem hatolt az emberek lelke mélyére, s ez a felületi keresztyénség nem bírta ki az idők próbáját. Önkéntelenül is eszembe jut itt Jézus szava a homokra meg a kősziklára épült házakról, vihar és árvíz idején (Máté 7,24—27.). A baj csak az, hogy ezeken a belső romokon nem épülhetett fel új hit, új meggyőződés, új cél a nyugati átlagemberben.

A további tényező, ami sokakban kiváltja a „miért élünk?” gyötrő, latens kérdését, az atomháború réme. A nukleáris bomba robbanásakor keletkező óriási, gombaforma felhő árnyéka jelképesen ráterpeszkedik a jelenre, ott lebeg a nyugati életérzés felett. Valóban, ha van valami, ami az átlag ember számára értelmetlenné teszi az életet, akkor egy ilyen sejtés leginkább: egy elkövetkező nukleáris háború ügyis elhozza a véget. A végvárásnak ez a nyomasztó hangulata nekünk talán szokatlan, de hogy mennyire valóságosan jelentkezik a nyugati életben, azt a két könyv oldalain túlmenően is számos jelenség mutatja. Egy olyan film például, mint a „Malakiás csodája”, e bekövetkező vég víziójában született.

Mindez együttvéve hozta létre a nyugati emberben az élet értelmének új, mai kérdésését, s annak negatív megválaszolását. Az élet értelmetlensége alatt nyög a mai nyugati kultúra: filozófia, művészet, irodalom. S az élet értelmetlensége belülről hat a mindennapi életre. Az az ellentmondás, amit Szabó György a Szent György-szigeti filozófiai, művészeti pesszimizmus és a fényes velencei élet gondtalan vidámsága között felfedez — csak látszólagos ellentét. Valójában ez a két „ellentmondásos” jelenség belülről szorosan összefügg, ugyanannak a valóságnak kétféle, de lényegében azonos megnyilvánulása. A pillanat habzsolása, a csak mának élés, az életnek a fogyasztásra ráállítás, az áruk és az életszínvonal fetiszizálása, bálványozása — annak az ürességnek, annak a nem tudatos reménytelenségnek, annak a nihilnek kifejeződése, amelyet a hétköznapi embernél mélyebben látó és érző filozófus vagy művész csak felszínre hoz, tudatosít, megszólaltat, nyilvánvalóvá tesz. Nincs ellentmondás a nyugati filozófusok, művészek álláspontja és a csillogó nyugati élet között. Ezt a belső összefüggést, e kettő egymásba illeszkedését Szabó György nem veszi észre, Ernst Fischer annál világosabban látja.

Az életnek ezzel az átélt értelmetlenségével szemben a mi egyházi feladatunk nem terjedhet ki a marxista válasz felvázolására, csupán a keresztyén teológiai felelet körvonalazására, noha a kettőben vannak közös vonások. Azzal az egyháznak le kell számolnia Nyugaton is, hogy a keresztyénség által kínált életcél elcsúszhatatlanja tömegekkel. A keresztyén hit — Jézus megmondotta előre — csupán kevesek lehet a Földön, ami nem befolyásolja sem értékét, sem jelentőségét. Az élő hitű keresztyének a maguk helyén és környezetében mások számára is áldásosan sugározhatják azt a világhosszát, amit az életre nézve Jézus

Krisztus jelent nekik. De tipikussá nem lehet az egyháznak az élet értelmére adott felelete az emberek között Nyugaton sem; ezért nem hiányoljuk, hogy Fischer mellőzi könyvében azt a tény: vannak ma Nyugaton olyan keresztyén fiatalok, akiknek a Jézus Krisztusba vetett hit megadja életük tartalmát, célját, feladatát, szolgálatát — és pedig az emberek, a társadalom, az emberiség javára.

Ezzel a szerénységgel, de tartalmi jelentőségének tudatában vázoljuk fel most a keresztyén teológusnak az élet értelmére vonatkozó lehetséges választát. Arra itt nem térhetünk ki, hogy mit nyújtott e tekintetben a mai nyugati teológia, amelynek számára ez a kérdés elsősorban követelő. Nem a jelen teológiai munkásságának idevonatkozó eredményét közöljük tehát az alábbiakban, csupán a magunk hevenyészett gondolatmenetét.

Isten ígéje alapján az élet értelme négy aspektusban ragadható meg: 1. Az élet értelme: maga az élet. Az élet minél teljesebb megélése, emberségünk kibontakozása. A keresztyén ember is elmondja, hogy élni jó, de nem akárhogyan, hanem emberhez méltóan, szabadságban, alkotó munkában, az élet szépségeinek, feladatainak, örömeinek élvezésével. 2. Az élet értelme: az emberi kapcsolatok. Közösség nélkül nem lehet igazi emberi élet. Azok a természetes emberi közösségek, amelyekbe Isten születésünkkel és életünk folyásával beleállít, a kölcsönös adás és kapás, a szeretet élményét nyújtják, mint ajándékot és mint feladatot. Másokért, az emberi közösségekért élni, szolgálni — komoly élettartalom. Szegény az az élet, amely nem ismerte meg az édesanyám és gyermekem, szerelmem és testvérem, házastársam és barátom, munkatársam, honfitársam és embertársam megjelölés mély, emberi, érzelmi és gondolati, emlékezési és cselekvési tartalmát. 3. Az élet értelme: Isten szeretete. A kifejezést elsősorban a genitivus subjectivus értelmében használjuk: Isten irántunk való szeretete. A keresztyén ember Jézus Krisztus születésében, földi életében, halálában, feltámadásában, mai láthatatlan uralkodásában megismeri Isten korlátlan atyai, tehát gondviselő, bűnbocsátó, üdvözítő szeretetét. Isten e szeretete nélkül értelmetlenné lenne az élete, de az ő szeretete értelmet ad az életnek, még akkor is, ha emberileg nézve szinte már semmi értelme nincs, például végzetes betegségben, embertelen körülmények között. Az élet kuszaságán és értelmetlenségén is átvilágít ez a szeretet: ha nem tudjuk is sokszor felfedezni az eseményekben az értelmet, de Isten szeretetére nézve hisszük, hogy mindennek megvan a helye, összefüggése, célja Isten kikutathatatlan, jó célú tervében. Isten szeretete ugyanakkor e szeretet továbbadására ösztökél; s ha ezt komolyan tudjuk venni, egyik legdöntőbb értelmét adhatja az életnek: élni másokért, a legnagyobb szeretet hálás szolgálatában. 4. Az élet értelme: az örök élet. Ez az aspektus azon a ponton válik rendkívüli jelentőségűvé, hogy két kikerülhetetlen, átfogó ténnyel szemben is értelmet ad az életnek: az egyik az élet csonkasága, a másik a halál. A földi élet során ismételtelen meg kell tapasztalnunk az életünk hiányosságait, törtségét: bajokat, nehézségeket, szenvedést, csalódást, örömkötés és szépségek múlandóságát, kudarcokat. Nincs ember a Földön, aki ezek nélkül élhetné végig az életét. A halál pedig az a végső romboló, amely egyéni életérzésünk számára megsemmisít mindent, amiért jó volt, érdemes volt élni, sőt az életünknek fentebb vázolt két általános emberi értelmét véglegesen elveszi: magát az életet s az emberi kapcsolatainkat. Az élet értelmét — földi létünk csonkasága és a halál ellenére — éppen az örök élet adja meg. Az örök életben jutunk túl a halálón és teljesedik ki az életünk, elhagyva mindazt a negatívumot, ami a földi életet megterhelte: gyarlóságot, tökéletlenséget, bűnt, szenvedést, halált. A nyugati ember találoan elnevezett „jelen-utópiájával” szemben (azaz utópisztikus vágyait a jelenben hajszolja) — a keresztyén ember a földi élet megvetése vagy elhanyagolása nélkül végső reményességét az örök életbe veti, attól várja az életének hiánytalan kiteljesedését.

Az egyház a maga eszközeivel és hatókörében nagy szolgálatot tehet egy olyan korban, amelyben — mint e két könyv nyomán Nyugaton láttuk — annyira szüksége van az embereknek az élet értelme megtalálására. Az élet értelmének felvázolt négyes keresztyén szemléletéből az első kettő találkozik minden igazi humanista és szociális életnézettel; e kettő hangsúlyozása az egyház részéről tehát az élet értelmére vonatkozó általános emberi megoldás irányában hat. A harmadik és negyedik aspektus már sajátosan keresztyéni, s elválaszthatatlan a Jézus Krisztusba vetett hittől. De akik erre eljutnak, nem kerülhetnek ellentétbe az első két aspektussal, csak tovább mennek azon. Az élet értelmének jelentős területe közös felfedezése lehet keresztyéneknek és nem keresztyéneknek, e közös feleletek terjesztésében váll-váll mellett haladhatnak.

A transcendencia problémája

A mai nyugati gondolkodásban — mint a két könyv megmutatta — jelentős helyet foglal el a transcendens valóság, tehát ami a tapasztalás körén túl van. Az egzisztencializmusnak — hatásában messze követőin túllépő — divatos életfelfogását jelentős részében a transcendencia kérdése szabja meg. Azáltal, hogy a dolgok, események, az élet mögött a Semmit, a nihilt, a halált ragadja meg, így teremti meg az ismert egzisztencialista életérzést, az ürességet, értelmetlenséget, szorongást, kétségbeesést, amelyen csak egy dacos „de”-vel emelkedik felül a legjobbjaiban: bár az élet értelmetlen, mégis használjuk fel a másik ember szolgálatára. Bármennyire szép is ez az etikai tartalom önmagában, a horgonya a transcendens mihl-ben van erősítve.

Az informale-művészetben, irodalomban a fentiekhez még hozzájárul az ismertett buddhista filozófia, amely a konkrét világtól a transcendencia felé fordítja a figyelmet, s az élő és élettelen természetben a világszellemmel való találkozást, a vele egygye olvadást hirdeti. A szürrealizmus pedig már nevében is a valóság feletti, titokzatos világ keresője.

Ezek az irányok mind annak a transcendens próbálkozásnak kifejezői, hogy az ember megvethesse lábát valamilyen, a konkrét, látható világon túli valóságos pontban, legyen az akár olyan merő negatív valóság, mint a nihil, a halál, de mert az egyetlen bizonyosnak vélt valami ez, mégis ad a gondolkozáshoz és az élethez „fix” pontot.

Megint nem a mi feladatunk, hogy ezekre a transcendens megoldásokra vonatkozólag a marxizmus kritikáját szóltassuk meg, de nem felesleges a magunk keresztyén látását szembefordítani velük. A „világszellem”, a szürrealista képzetek, az informale-művészet felfogása a teljes szubjektivitás jegyében fogamzik. A „nyitott mű” ragyogó élményeket teremthet, de már indulásában is lehetlenné teszi az objektív valóság keresését és megragadását. Az ilyen irányú törekvések transcenciája — ha kétségkívül előzho is sok mindent a „dolgok mögöl”, a „valóságon felülről” — megmarad az ellenőrizhetetlen szubjektivitás bizonytalan vágányán. Különböző fényvillanások tömegét adja, amelyből nem tudjuk, hogy melyik igaz és melyik csak álmodott, képzelt; főképpen pedig azt nem tudjuk, hogy mit jelent, legfeljebb azt, hogy a különböző műélvezők miként fogják fel egyénién.

Az egzisztencializmus „transcenciája” már egyértelmű, és a mi keresztyén meggyőződésünk szerint is objektív valóság. A becsületes emberi transcendens vállalkozás aligha tárhat fel többet „odaát”-ról meggyőzően és bizonyíthatóan, mint a Semmit és a halált. Abban téved azonban az egzisztencializmus, amikor azt véli: ez a végső valóság. Nem tudhat arról — mert nem fogadja el Isten kinyilatkoztatását —, hogy az általa megragadott transcendens valóságon, a nihilen és a halálon túl van nagyobb, hatalmasabb, átfogóbb és erősebb „valóság”: Isten. Az Ő céljait szolgálja még az életnek és a dolgoknak látszólagos értelmetlensége is, a halál is Neki engedelmeskedik. Ő adja meg mindennek, életnek, halálnak az értelmes

értelmét, a lét végső és belső összefüggését. A keresztyén transzcendencia hirdeti Istennek az örökkévalóságba nyúló, de a földi élet részleteire is kiterjedő nagy tervének végbemenetelét — mégpedig mindenek javára és az Ő dicsőségére.

Közöny, szorongás, élvhajzás

Ezek az ellentétes életállapotok, amelyek a két könyv megvilágítása nyomán olyan nyilvánvalóvá lettek előttünk a nyugati világ típus jelenségeként, csak látszólag zárják ki egymást, valójában mélyen összetartoznak. Mindegyiket az élet értelmetlenségének — újra hangsúlyozom: legtöbbször nem tudatos — alapélménye, a Nihil, a halál megtapasztalása váltja ki. Ez a végső háttér teszi az embert hol közönyössé, idegenné a dolgok, emberek, az élet közepe hol szorongóvá, kétségbeesővé, hol pedig a *carpe diem* megvalósítójává, a pillanatnyi örömeit élvezőjévé, minden különösebb távolabbi cél nélkül.

Ezekre a jelenségekre a keresztyén megoldást már vázoltuk: az élet értelmének megragadása a transzcendenciában Isten megpillantása. Nem kell újra hang-

súlyoznom, hogy az élet értelmére vonatkozó keresztyén válaszból több minden azonos a legigazabb emberi felismerésekkel.

A két könyv által nyújtott látvány megtekintésére és a rávonatkozó teológiai szempontjaink végiggondolására nemcsak a világ „nyugati” részéért való felelősségünk indíthat, hanem a közlekedő edények törvényének szellemi érvényessége is. Az odakint támadt gondolatok, filozófiai és művészi irányzatok a mi oldalunkon is hathatnak emberekre, felnőttekre és fiatalokra. Termékeiket nálunk is olvassák, nézik, hallgatják. A *legújabb szakasz* alkotásai is elértek már hozzánk, egyelőre inkább csak ízelítőnek. „A füst” című olasz film például, amelyet nemrégiben mutatnak be nálunk a filmszínházak, befejező részében egészen nyilvánvalóan az informale-építészetet érzékelteti. A Magyar Rádió által *Újfalussy* József ismertető szövegével előadott „új zenei kísérletek” az experimentális muzsikát vitték szét hazánkban. Az egzisztencialista irodalom termékei pedig már bőségesen hozzáférhetők magyar nyelven.

Veöreös Imre

A vallásos és nem vallásos egzisztencializmus válságáról

MÁRKUS GYÖRGY—TORDAI ZÁDOR: IRÁNYZATOK A MAI POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN.
Gondolat kiadó, 1964.

Hézagpótló, évek óta esedékes munkát végeztek a szerzők, amikor nemcsak egy általános filozófiatörténet kurtára fogott záró fejezetében, hanem külön könyvben, részletes tárgyalás során nyújtanak bepillantást a világ másik felének filozófiai gondolkodásába. Felosztásuk — lerövidítve — a következő: 1. Az egzisztencializmus, 2. A katolikus filozófia: a) neotomizmus, b) a modernista irányzatok (teihardizmus, perszonalizmus). (Ezeket a fejezeteket Tordai Zádor írta.) A könyv másik felét Márkus György írta, a következő főcímek alatt: 1. A logikai pozitívizmus, 2. Az analitikus filozófia (Wittgenstein és Moore filozófiája), 3. Bertrand Russel filozófiája.

Szükség volt erre a munkára tájékoztatás céljából, de ezen túlmenően — szerintünk — külön aktualitást ad megjelenésének három dolog: 1. A vatikáni zsinat ülésezései során többször lehattunk tanúi annak, hogy az ún. konzervatívok, vagy integristák szembekerültek a haladók, a modernnek csoportjával. Aki nem él benne a római egyházi élet hullámverésében, az nem érti, miről is van itt szó voltaképpen, és könnyen félremagyarázza a „modern” jelzőt. Kitűnik ebből a munkából, hogy ezek is éppen olyan hithű katolikusok, csak nyitottabb élet történései, a természet-tudományok és más felekezetek felé, de távolról sem lehet őket azonosítani az ún. „modernistákkal”, akiknek egy részét ki is közöcsítette Róma, és akiktől mindig igyekeztek elhatárolni magát. 2. Most, amikor a közönségnek többször alkalma van ún. egzisztencialista darabot látni — Sartre-tól, de ide sorolhatnánk *Annouilh*, *Sagan* és több amerikai szerző darabját is —, feltétlenül szükséges volt, hogy képet kapjon ezek filozófiai háttéréről és így meghatározhassa annak helyét a maga világnézetéhez. Különösen áll ez Sartre darabjaira, akinél a drámaírás kifejezetten saját filozófiai nézeteinek propagálását szolgálja. 3. A kibernetika erőteljes kibontakozása idején, amit nálunk is tapasztalhatunk, igen hasznos némi tájékoztatást nyerni az ún. matematikai filozófia, illetve matematikai logika nyugati próbálkozásairól, és pozitív eredményeiről, melyek nyilván elősegítették a kibernetika hallatlanul gyors fejlődését.

Amennyire időszerű és nélkülözhetetlen a szerzők kezünkben levő munkája, éppen annyira nehéz is, mint feladat. A nyugati filozófia tudvalevően pluri-form és változó. Azt, ami „mai”, tehát folyamatban levő, nem könnyű megragadni, rendszerezni, bírálni.

Mint az irodalomban is, különösen nyugaton, úgy a filozófiában is, ami már „irányzattá”, vagy pláne „rendszerre” lett, az már nem is olyan „mai”, annál már lehet még újabb, a jövő szempontjából döntőbb jelentőségű is. Így azután nem könnyű a helyes arányt, és szinte lehetetlen az ismertetésben a teljesség igényét érvényre juttatni. Ezért történhet meg azután, hogy míg Tordai részletesen tárgyalja a régibb keletű „teihardizmust”, egyáltalán nem szól az újabb és kétségtelenül jelentősebb Gabriel *Marcel*ről és vele kapcsolatban a katolikus egzisztencializmusról, mely — Róma tiltakozása ellenére is — erősen előre tör. Ugyanez az arány beállítás érvényes az egzisztencializmusra általában: képet kapunk a német és főként a francia egzisztencializmusról, de említés se történik az amerikai egzisztencializmusról, pedig ott filozófiai szinten és az irodalomban is talán még elterjedtebb, mint bárhol másutt.

A szerzők természetesen a történelmi és dialektikus materializmus szemszögéből és éppen ezért éles kritikával boncolják a polgári irányzatokat, és végeredményben mindegyiket mint társadalom- és tudományellenest, elvetik. Újra és újra kimutatják a polgári filozófia válságának jeleit, de ugyanakkor hozzáteszik, hogy „feltétlenül el kell kerülnünk a fenti állítás leegyszerűsítő, vulgarizáló értelmezését. A válság ténye semmiképpen nem jelenti azt, hogy a polgári filozófusok manapság már nem hoznak létre érdemlegeset, hogy bölcsletük értelmetlen és obskurus állítások összessége”. Éppen ezért, ha az irányzatokat a maguk egészében, mint rendszereket elvetik is, de a részproblémák megoldása során jelentkező pozitív értékkel bíró gondolatok meglétét nem tagadják. „A marxista filozófia fejlődését is gátoló dogmatikus álláspont lenne ezek létezését egyszerűen kétségbevonni.” (22, 23.) Ez így helyes is. Mi is hasonlóképpen vagyunk a különböző irányzatokkal. Márkus György a fentiek leszögezésével elsősorban a logikai pozitívizmus eredményeire gondol, mi viszont az egzisztencializmusra: más kiindulópontból, mint irányzatot, mi is elvetjük, te a teológiában, sőt az ige hirdetésben is felhasználunk belőle néhány szempontot, annál is inkább, mert az egzisztencializmusnak eredetében teológiai gyökerei vannak, lévén *Kierkegaard* annak előfutára, sőt atyja. Mi — a katolicizmustól eltérően — keresztyénységünket se, istenhitünket se a filozófia felől értelmezzük, hanem a történelem felől: *esemény-*

szerűségükben fogjuk fel az igét, a hitet, az egyházat és mindent. Hitfogalmunk dinamikus értelmezésében a „történet” és az „egyszeriség” kifejezéseket régóta használjuk. Eppen ezért érdeklődéssel követjük Márkus György nagy hozzáértésről tanúskodó vitáját Bertrand Russellel, akinél az „esemény” (event) igen fontos szerepet játszik. A „tárgy” nem más, mint „események sorozata”. Az esemény pedig „egyszeri”, nem ismétlődhet meg soha. Egészen közelről nem ismerjük, de valószínűleg tartjuk, hogy ez a meglátás nem eredeti Russellnél, hanem egyfajta egzisztencialista beütés. És ha ez igaz Russel esetében, akkor sokkal inkább az másokéban, a még újabb filozófusokéban. Ezért valószínűleg nem tévedünk, ha azt állítjuk: „fajtizta” irányzat ma nincs a nyugati filozófiában, s az egyes irányzatok kereszteződése ma sokkal nagyobb, mint ahogy az a szerzők rendszerező munkájából kitűnik. (V. ö. a Richard Wisser gondozásában megjelent: *Sinn und Sein*, Ein philosophisches Symposium, Tübingen 1960. Ez ötven tanulmányt közöl a világ legkülönbözőbb részén élő filozófusoktól, és ezek nyilván híven tükrözik az egyes irányzatokat.)

A munkát a maga egészében értékesnek tartjuk, részletes bírálatába nem bocsátkozunk, így, ahogy van — kritikai szempontjaink különbözősége ellenére is — csak ajánlani tudjuk elolvasását. Mi másként látjuk nyilván például Kierkegaard jelentőségét, vagy más szempontból bíráljuk Sartre rendszerét: azt nem annyira filozófiai irányzatnak, mint inkább „moralizmusnak” tekintjük — ő maga humanizmusnak mondja, és az immoralizmus, sőt a nihilizmus felé tendáló irányvétele miatt bíráljuk elsősorban. Az ilyen és hasonló különbségek fenntartása mellett — anélkül, hogy a munka értékét a legcsekélyebb mértékben is csorbítani akarnánk — néhány általánosságban mozgó észrevételt kívánunk tenni.

A katolikus filozófiáról szóló vitát olvasva, önkénytelenül vetődik fel a kérdés: mennyiben indokolt a római egyház tanítását „filozófiának” tekinteni és azt a maga egészében „tomizmus” vagy „neotomizmus” elnevezés alatt tárgyalni? *Aquinói Tamás* Summája tudvalevőleg teológia, mely a filozófiát csak a teológia „ancilla”-jaként használja. A szerző, Tordai, megemlíti, hogy a tomizmus mellett nyugodtan beszélhetnénk más irányzatokról is, így például az augustinizmusról. A tomizmust megjelenésétől kezdve egyfajta racionalizmus jellemzi, de ennek ellenére megmarad benne a hit elsőbbsége, és közben a tudománynak is jut bizonyos mozgási szabadsága. A múlt század második felében, XIII. Leó pápa ideje alatt lett a tomizmus valójában az egyház hivatalos filozófiája, és a század elejétől Európa több egyetemén — bizonyos felújításokkal — mint neotomizmus lesz a kötelező filozófiai irányzat. Ebben, a katolikus egyetemeken tanított formájában érdeklő szerzőnk ezt a filozófiát, és úgy tekinti azt, mint az egyházi reakció eszmei fegyverét, mellyel Róma minden újítási törekvéssel szembefordult. Az újítások tekintetében a századfordulón éleződött ki erősen a helyzet, amikor egyes tudósok, így *Loisy*, *Tyrell*, *Fogarazzo* és mások a tudományok eredményeit akarták érvényesíteni a teológiában, elsősorban a bibliakritikában. Az egyház ezt a törekvést elvetette, X. Pius 1907-ben a „Pascendi dominici gregis” című enciklikájában a modernizmust a tévelygések összefoglalatának nevezte. Már 1910-től kezdve megkövetelték az ún. antifilozófusoktól a leletét. Ekkor még inkább megerősödött a neotomizmusnak, mint fegyvelmet, hivatalos iskolabölcséletnek a pozíciója. Meg kell azonban jegyezni, hogy bár mindvégig szembeszállt az újítási törekvésekkel, de mégis — a neotomizmuson belül is — teret nyert egy rugalmasabb áramlat, amelyhez sorozható lényegében *Jacques Maritain* és bizonyos mértékig *XXIII. János* pápa és a körülötte csoportosuló tábor. Ezeket nevezhetjük tehát moderneknek, vagy haladóknak.

Ezek mögött, teljesen a baloldalon van egy harmadik csoport — legtöbbször az egyháztól elvetve, száműzve, mint *Teilhard* — az ún. modernisták, akiket általában két kérdés foglalkoztat: a haladás és a társadalmi kérdések felé fordulás az egyik, a vallás-

nak a tudományokhoz való alkalmazása a másik központi kérdésük. Ezek helye a középponttól mérve egészen különböző, annyi azonban bizonyos, hogy hatásuk alól az előző csoportok nem tudják kivonni magukat. Ez érthető is, mert, Tordai szerint, ezek se akarnak mást, mint a vallás, az egyház megújítását, a maguk módján. Így foglalja össze jellemzésüket: „Minden modernista törekvés központi magva, hogy az egyháznak alkalmazkodnia kell az új környezethez. Ennek érdekében igénylik, hogy mindent, amit nem tartanak lényegesnek, amit járulékos ráakodásnak tartanak, azt hántsa le az egyház magáról. Még pedig azért, hogy jobban meg tudja védeni a maga pozícióit. Az egyház megfiatalítása azt a célt szolgálja, hogy hatóképessége megnövekedjen. Arról van tehát szó, hogy nagyobb célok érdekében le kell mondani a merevségről, rugalmasabb magatartás kell az átfogó eredmények érdekében.” (252.)

A mi reformátoraink az evangéliumnak a filozófiával való kapcsolatát „damnosa hereditas”-nak nevezték a római egyházban és elvetették azt. De úgy látszik, hiába szabadulna meg Róma az arisztotelészi filozófiától, más után nyújtaná ki kezét. Ez az, ami a valóságban már meg is történt: *Gabriel Marcel* esetében, akinél a katolicizmus az egzisztencializmussal kapcsolódott nagyon szorosan egybe, szinte egész dogmarendszerével. Ez egy egészen különleges jelenség az egzisztencializmus történetében, és ennek hatása sokkal nagyobb, valószínűleg, mint gondolnók. Eppen ezért az az érzésünk: kár, hogy Tordai az egzisztencialisták ismertetésénél mellőzte Marcelt. Mások részletesen foglalkoznak vele (v. ö. *H. R. Müller—Schwefe: Existenzphilosophie*, 1961.). Marcel is gyakran kitér az egyház válságára, foglalkozik elhalásának vagy megújulásának kérdésével. Szerinte nem feltartóztathatatlan elhalásról van szó, amiről *Nietzsche* beszél, hanem csak a technika fejlődése során megújult világ közepette tapasztalható „megöregedésről” (vieillessement). Az elhalásból nincs, de az előregedésből van kiút, lehetőség a megújulásra.

A teljesség kedvéért hasznos lett volna az is, ha Márkus György, aki nagy szakértelemmel tárgyalja a matematikai és nyelvi filozófiákat, kitért volna *Toynbee* történet-filozófiájára (*A Study of History*, 1934—54), melynek — látásunk szerint — minden más filozófiánál nagyobb hatása van az angolszász világban. Ugyancsak kívánatos lett volna elemezni *Martin Buber* munkássága nyomán a személyi és tárgyi megismerés közti különbség lehetőségét. Annál is inkább, mert ez „intersubjectivitas” címen sokat vitatott kérdés a nyugati filozófiákban.

Elgondolkodtató, amit a szerzők a neotomista és főként a modernista katolikus irányzatok elterjedéséről mondanak. Hogyan jutnak el például Afrikába is, a szocializmus egyfajtajával összekeverve, *Senghor* értelmezésében. Megemlíti, hogy *Jacques Maritain* jelenleg az Egyesült Államokban, Princetonban tanít. Pedig Princeton szigorú református, presbiteriánus alapítású egyetem, a városban talán nincs is katolikus templom, negyedszázaddal azelőtt ott *Spalding*, a neo-realizmus képviselője volt a vezető filozófus. És ma ott a neotomista *Maritain* Szent Tamás „egzisztencializmusról” és lételméletének páratlan voltáról beszél! Hasonló az eset az Egyesült Államok talán elsőnek számító egyetemén, Harvardon, amely szintén protestáns eredetű. Nemrégén ott még az analitikus filozófiát, vagy a tipikusan amerikai pragmatizmust tanították, s ma *Hocking* tanítja *Gabriel Marcel* vonalán a katolikus egzisztencializmust! Eszerint a protestánsnak nevezett Egyesült Államokban nyilván a katolicizmus nagyarányú előretörésével kell számolnunk. Úgyhogy Márkus Györgynek az a megállapítása, hogy a filozófia az angolszász világban „teljes belső kiüresedést és céltalanná válást” mutat, és öncélúságának hangoztatásával a „la philosophie pour la philosophie”-vá válik, ténylegesen csak az analitikus filozófiára vonatkozhat és legfeljebb csak Angliára illik, de az Egyesült Államokban — úgy tűnik, máris — más váltotta fel ezt a filozófiát, és az nyilván nem mentes egyfajta politikai satírozástól.

Dr. Békési Andor

Külföldi modern bibliafordítások

A magyar evangéliumi egyházaknak egyik legkomolyabb és legfontosabb ügye az új bibliafordítás. Ismeretes, hogy a bibliai tudományok fejlődése körülbelül minden nemzedék számára szükségessé teszi a korábbi fordítás revízióját, vagy éppen egészen új fordítás elkészítését. Érthető, hogy a most folyamatban levő új fordítás munkálatait nagy érdeklődéssel figyelik a magyar egyházak, sőt a Bibliatársulatok Világszövetségében egyesült ökumenikus közösség is.

A munka további sorsával kapcsolatban hasznos lesz néhány, e nemzedékben befejezett bibliafordítás történetével megismerkedni, hogy tanulságait a mi hazai munkánkban értékesíthessük. Négy modern, közismert, mindenki számára hozzáférhető és nagytekintélyű bibliafordításról írok, melyeknek közkézen forgó irodalma is van, tehát amit írok, azt bárki, nem szakember is, nagyjából ellenőrizheti. Ez a négy fordítás a következő:

a) a *Zürcher Bibel* (1931);¹ b) a holland *Nieuwe Vertaling* (1953);² c) az amerikai *Revised Standard Version* (1952);³ d) az új német *revidált Lutherfordítás* (1963—1965).⁴

I. *Zürcher Bibel*

A *Zürcher Bibelt* kezdettől fogva (1531) mindig javították. A XIX. században is többször átjavították. Így legutoljára 1882-ben és 1892-ben jelent meg a mostani revízió előtt; elérkezett azonban annak az ideje, hogy alaposan fölülvizsgálják. A tanácsadó bizottság a Zsinat megbízásából 1903 október 7-én alakult meg. A revízióra vonatkozó elgondolását 1904 őszére fogalmazta meg. A Zsinat 1906 novemberében és 1907 januárjában hozott határozatot. Ebből láthatjuk, hogy e revízió esetében eleget tettek a „*tervszerűség*”⁵ követelményének. *A tervek szerint azt remélték, hogy 1910-re befejezik a revízió munkáját. 1931-re készültek el vele.* Ez mutatja, hogy bármily gondosak is egy bibliarevizóra vonatkozó előkészületi tervek, a gyakorlat mutatja meg, hogy mennyire válthatók valóra: mert az ilyen tervezéseknek megvannak a határai, elvileg is, gyakorlatilag is. A bibliarevizó vagy bibliafordítás nem a tervekben, hanem a végzett munka közben dől el. Az 1907. január 30-i zsinati határozatokat Gasser könyve a 10—14. lapon közli. Elmondhatjuk róla, hogy a magyar bibliarevizóra, illetve bibliafordításra vonatkozó határozatok voltak olyan alaposak, mint ez a zsinati határozat. A revízió elvégzésére *11 tagú bizottságot* küldtek ki, ezt följosították arra, hogy magát konstituálja, hogy a munka menetét és elosztását megszabja és további munkatársakat vonjon be a munkába. Viszont kötelességévé tették a bizottságnak, hogy évenként jelentést tegyen a revízió menetéről és állapotáról. Mindjárt határozottak a kiadások előteremtéséről, a dolgozók fizetéséről és a kinyomtatás kérdésében.

A bizottság 1907 márciusában tartotta alakuló ülését és ezen meghatározta a maga munkarendjét. Röviden így: A bizottság ószövetségi és újszövetségi szekcióra oszlik; megválasztották az egyesített bizottság elnökét és ügyvezetőjét, ezenkívül

minden bizottság választott egy-egy revizort; ezeknek a feladatává tették azt, hogy az egész munka során a fordítás egységére (a konkordantivitásra),⁶ a két szövetség összhangjára ügyeljen. Az egyes bibliai könyveket két-két ember dolgozta föl, ezt a munkát megbeszéltek a revizorral és az így átnevezett szövegeket a bizottság tagjainak a rendelkezésére bocsátották otthoni fölülvizsgálás és módosító javaslatok tétele érdekében. Ezeknek a megbeszélésére jött össze időről időre a bizottság és végezte el az ún. *első olvasást*. Az így végrehajtott változtatásokat megküldték az összes bizottsági tagoknak, akik meghatározott időn belül még *újabb javaslatokat* tehetek, vagy az addig nem érintett szövegekre nézve is változtatásokat ajánlhattak. Ezek után következett a *második és lezáró olvasás*. Nem térünk ki arra, hogy a munkarend milyen segédeszközök használatát javasolta, csak annyit, hogy a mi ószövetségi bizottságunk sokkal szélesebb apparátus fölhasználásával dolgozott, mint a zürichi bizottság.

A munka megindult, azonban sokkal tovább tartott, mint gondolták; *azoknak lett igazuk, akik kezdetől fogva kételkedtek a terminus helyességében.* A munka nem lett készen 1910-re, de azt, hogy a *tervbe vett 4 évnek a hatszorosa*ba kerül, senki sem gondolta; mindkét bizottságnak hatszor annyi ülésre volt szüksége, az ószövetségi 576, az újszövetségi 491 szakbizottsági ülészakon készült el, amihez még két tucat vezetőségi ülés járult. Gasser azt mondja, hogy a jövődre borult eme jótékony fátynak nagy jelentősége volt a munka sikerességére nézve (18. lap), mert a bizottsági tagok visszaretentek volna egy ilyen nagy időtől, amely *egyházi és tudományos praxisuktól időben és erőben ilyen rendkívüli, megfizethetetlen áldozatot kívánt.*

A munkát sok minden akadályozta vagy nehezítette, ezek l özött a zsinati határozat különböző értelmezése a bizottsági tagok részéről. A jól átgondolt zsinati elvi határozatok a gyakorlatban „kautsuk-paragrafusoknak” (értsd: nyújthatóknak, úgy is értelmezhetőnek) bizonyultak. E feszültségek kiválásokhoz vezettek. Betegség és halál is zavarta a bizottság munkáját. Zavarta a szöveg értékelésében és a régi fordítások használata tekintetében az ortodox-liberális ellentét is. Általános vihar tört ki, amikor az állandó sürgetésre 1912 őszén a Zsinat egy próbakiadás megjelentetését határozta el. Ez 1913-ban jelent meg, 57 középnyom lapon, és egyben tartalmazta a munkamódszerről szóló számadást. A sajtómegnyilatkozások inkább az újszövetségi, mint az ószövetségi rész ellen irányultak, egyebek közt a Mt 16:1-hez tett lábjegyzet miatt. Ekkor azt kívánták, hogy *legkésőbb a zürichi reformáció jubileumára* jelenjék meg az új Biblia. Különböző *gyorsító javaslatokat* tettek; azonban a bizottság, tapasztalatai alapján, kénytelen volt a már *bevált munkamódszer* mellett megmaradni (28. lap). Különböző *segéderőket* kapcsoltak be a munkába, ami tovább növelte a bibliarevizó költségeire igénybe vett hiteleket. A sürgetések évről évre megismétlődtek, nem egy *Kurzschluss* (30. .), azaz rövidzárlatot okozva a munkában. 1922-ben egy *különbizottságot* küldtek ki az apokrifusok revízió-

jára, amely 166 ülészen végzte el munkáját. Mindenki elgondolhatja, milyen nagy volt a szakbizottságok fölélegzése, amikor 1929-ben a revízió utolsó mondata után is pontot tehettek. Az utolsó évek során számos ülést és tárgyalást tartottak az egyházi testületekkel karöltve, hogy az egybehangolást, a feliratokat és a nyomdai előkészületeket is a lehető legjobban elvégezzék. Így vált csak lehetségessé, hogy 1931 végére a Reutimann & Co cég kiváló nyomdája az új Biblia első példányait átadhassa az egyháztanács és a bizottság tagjainak.

Gasser könyvének 35—58. lapjain a nagyközönséget tájékoztatja a bibliafordítás főbb technikai kérdéseiről, mégpedig a szövegkritikáról általában, az újszövetségi szövegről, a görög kéziratokról, a latin, a szír bibliafordításról, a kéziratok családjairól, az ószövetségi revíziós munka szövegkritikai feltételeiről, az Ószövetség görög fordításairól. Ezután tér csak rá könyve 4. fejezetében a *bibliarevizio során támadt munkakérdésekre és megoldásaira* (59—83. lap).

A bibliafordítás idején nagy szerepet játszott a LXX. használatának kérdése. A bizottság egyes tagjai ugyanis *túlértékelték a Septuaginta jelentőségét az ószövetségi szöveg „helyreállítására” vagy értelmezésére területén*, mások viszont a masszoréta szöveghez ragoszkodtak. Ez utóbbiaknak adott azóta az idő igazat: sem a Szeptuagintának, sem a Vulgátának (vagy Hieronymusnak) nincsen olyan jelentősége a bibliafordításban, mint annak idején neves szakértők gondolták. Megszívlelendő, amit a LXX-mől Gasser könyve 64. lapjain mond: a LXX. mindenestől egy későbbi kornak a bélyegét viseli magán, amely elmosa az Ószövetség eredeti szövegének a jelentését. „A késői zsidóságnak a szellemisége a maga önkénytelen szűkítő hatásával, aggodalmaskodó elfogultságával és szigorú törvényeskedésével a LXX-ban hellenista környezetben (!) ellenére is félreérthetetlenül fokozódott a héber Ószövetséghez képest.” Viszont a héber ószövetség sokkal többet őrzött meg a maga recenziátlan eredetiségéből, ami a görög fordításban nemcsak eltűnt, hanem nyilvánvalóan szándékosan töröltött el. A Zürichi Biblián érezhető egy kisebbség, sőt egy egész csekély kisebbség intenzív radikalitása. A radikálisokkal szemben a másik csoport: „félreérthetetlenül teljes erővel arra törekedett, hogy kínosan pontos, lehetőleg szó szerinti és a mondat szerkezetétől és a stílustól ok nélkül el nem térő módon adja vissza az alapszöveget. A legegyszerűbb olvasónak is álljon módjában, hogy pontosan tudja, mi van az eredeti szövegben, lehetőleg olyan pontosan, mint az, aki ismeri az eredeti szöveget. A mondat szerkezetnek és a stílusnak egyenletlenségeit és szakadásait sem szabad egyszerűen elsimítani, mert nem feladatunk a Bibliát megszipítani.”

Az Újszövetség területén a revizor (W. Schmiedel professzor) végeláthatatlan, csodálatra méltó listákat készített abból a célból, hogy lehetőleg minden görög szót ugyanazzal a kifejezéssel adjanak vissza. Gasser szerint ezek egy konkordanciához vagy egy doktori értekezéshez hasonlítottak. Ő szorgalmazta mindenképp, hogy az Újszövetségben az ószövetségi fogalmaknak a fordítása egybehangzó legyen.

A két bizottság között is támadtak elvi és módszeri ellentétek, amelyeket 1922-ben oldottak meg. A vitában az ószövetségi szakbizottság bizonyult haladóbbnak az újszövetségi szakbizottság filológiai

vagy egyéb dogmatizmusával szemben. Ez érthető is, mert hiszen a konkordantitás elve az Újszövetségben azért nem alkalmazható olyan mértékű szigorúsággal, mint az Ószövetségben, mert a) az Ószövetséget a kanonizáló és végső redaktorok nagyon gondosan átfésülték éppen a teológiai fogalmak konkordantivitása szempontjából, egységes teológiai szótár kialakítására törekvésükben; viszont b) az Újszövetség görögje nagymértékben nemcsak ún. *koiné görög*, hanem ezentúl *fordítási görög* (Übersetzungsgriechisch), nemcsak *szókincs* tekintetében, hanem a *szintaxisában* is; és végül ugyanazt az ószövetségi fogalmat más-más görög szóval adják vissza az Újszövetség egyes könyveinek az írói; és az újszövetségi szöveg sorsa sokkal viharosabb volt, mint az Ószövetségé. Ha tehát *egységes Bibliát* akarnak alkotni, tudni kell azt, hogy a teológiai egységesítés érdekében az Újszövetségben céltudatosan „szabadabban” kell bánni a konkordantitás elvével, mert hiszen az újszövetségi íróknak nem a betűre, hanem az intenciójára kell ügyelni fordítás közben: milyen ószövetségi héber szót fordítanak görög ideogrammjukkal. Ez olyan fontos szempont, ami még sok gondot és munkát fog szerezni a magyar bibliafordítóknak is, ha ezt a kérdést jól akarják megoldani. Dönteniük kell, hogy az ószövetségi prófétai és papi fogalmakat *eredeti jelentésükben* adják-e vissza, vagy valamilyen *postbiblikus—zsidó—görög értelmezését* fordítják betű szerint, a görög etimológia alapján.

24 éves, megfeszített munkával — amely átnézésnek, revízióknak indult, de ténylegesen egy újjá-dolgozásként fejeződött be — sikerült egy olyan szöveget alkotniuk, amely elég szorosan a réginek (ZB) a nyomában járva, mégis pontosabban követi az eredeti szöveget az alapszövegénél, pontosabban a Luther Bibliájának különböző revízióinál is.

Természetes, hogy szakítottak a folyamatos szöveg versekre tördelésével; hogy a költői szöveget verssorok szerint szedették; hogy a Bibliához külön függelék járul, amely betűrendben megmagyarázza a fontosabb neveket, mértékeket; évszám-táblázatot ad; külön függelék az Újszövetséghez. A függelék nemcsak betűrendesen adja elő az anyagát, hanem tárgyilag is csoportosítja és minden cikket megszámoz. A Biblia szövegében a lap alá tett jegyzetek mellett a szövegben emelt indexszámok utalnak egy-egy név vagy fogalom mellett a függelékre. Párhuzamos hely csak nagyon kevés van, sok lapon egy sem akad, mert erre a célra csak az oldalsó lapszél használta föl az én birtokomban levő kiadás. 1931 óta azonban sokféle formában kiadták a Zürcher Bibelt. Ma Németországban is és az egész német nyelvterületen mindenütt a legkomolyabb versenytársa a revideált Luther Bibliának, mert szövege érthetőbb, kenet nélküli és határozottan az eredetihez való hűség jó érzését kelti. Ezért található ott minden komoly bibliaolvasó, a lelkészek és teológusok Luther-Bibliája mellett.

A zürchi revízió munkamódszeréhez annyit szeretnék megjegyezni, hogy a miénk részben egyszerűbb, részben behatóbb volt. A revizorok munkáját megtakaríthattuk, mert alapszövegünkül a Czeglédy—Raffay-féle 1938-as próbakiadást használhattuk. Mindent összefoglalva elmondhatjuk, hogy az ószövetségi alapszöveg elkészítésével a szakbizottság, a viszonyokat és segítő apparátust tekintve, nagyon jó időben készült el, de természetesen ahhoz még évekre van szükség, hogy vég-

legesítse a szöveget és megtörténjék az egyeztetés a most indult Újszövetség-fordítással.

II. A holland *Nieuwe Vertaling* (Új Fordítás)

Történetéről *Kijne* és *Visser* munkája tájékoztat részletesen, amely elé *F. W. Grosheide* professzor írt előszót. A hollandok 1637 óta a *Staten Vertaling*-ot használták minden evangéliumi egyházban. Ez a fordítás a református egyház kezdeményezésére (Emdeni Zsinat, 1571) és a Dortrehti Zsinat határozata alapján (1618–1619) keletkezett. Több mint három évszázad alatt annyira összenőtt a holland protestánsizmus minden ágának az életével, hogy nem volt könnyű e század elején egy közös új fordítás gondolatát megszólaltatni. Amikor 1911-ben egy gazdag asszony 2000 forintos adományt tett *P. Veen* zutpheni lelkész elé egy új bibliafordítás elindításához, és ennek nyomában *A. van Veldhuizen* professzor elnökletével egy bizottság is alakult, a Holland Bibliatársulat (NBG) akkori vezetősége nem tudta magát rászánni új bibliafordításra. A megalakult bizottság azonban mégis nekilátott a munkának, először az Újszövetség fordításának. Érdekes elmondani, hogyan dolgoztak. A *van Veldhuizen* professzor egy próba-fordítást készített, amelyet a bizottság minden tagja megkapott, azután megtette rá megjegyzéseit, versről versre, külön kartonokon, mégpedig különböző színűeken, aszerint, hogy kifogást vagy javaslatot, vagy komoly ellentmondást jelentett be. Ezeket a lapokat is körözték és a tagok monogramjukkal adták bejegyzésüket, vagy új lapon a maguk javaslatát. Ennek alapján, az egyezéseket figyelembe véve, egy javított próba-fordítás készült egy kettős bizottságban. Ezt a munkát egy 3 tagból álló nyelvi főülvizsgáló bizottság nézte át. A próba-fordítások napvilágot láttak különböző folyóiratokban. Így vált lehetővé, hogy a közönség is hozzászóljon. Ezzel a módszerrel átdolgozták az egész Újszövetséget, a három első evangélium kivételével. Azért nem fejeződött be, mert a Holland Bibliatársulat is elővette az új bibliafordítás ügyét.

1926 áprilisában határozatot is hozott a NBG vezetősége a kezdeményezésre nézve. Meghívták *D. Plooy* neves újszövetség-professzort, hogy adjon referátumot a kérdéstről. Ennek nyomában 1926 szeptemberében az ó- és újszövetségi szaktudósok nagyobb társaságát hívták össze a kérdés megbeszélésére. Az értekezlet nyomában a Bibliatársulat elhatározta egy új holland bibliafordítás készíttetését.

Az Újszövetség kérdése egyszerűnek látszott, hiszen egy sor neves tudós már évek óta önként dolgozott ezen a feladaton és töviről hegyire ismerték egymás álláspontját. Így nem ütközött semmi nehézségbe az újszövetségi szakbizottság összeállítása és megbízása a munkával. *F. W. Grosheide* professzor elnöklelte alatt 11 tagú bizottságot küldtek ki. A bizottság tovább dolgozhatott a *van Veldhuizen*-féle bizottság szövegén. Könyvenként két fordítót jelöltek ki, ezek egy alapszöveget készítettek, azt stencilezték, eljuttatták a bizottság minden tagjához, az igen nagy sorközökkel írt szöveg egy példányába bejegyezték a beérkezett megjegyzéseket — mégpedig minden fordítóét más-más színnel, úgyhogy mindenki láthatta, kinek a véleménye a megjegyzés — és ezt beszélték meg a bizottság ülésein. A megbeszélések eredményeként született az első próbanyomás. Ezt a bizottság tagjai ismét megbírálták és üléseken megtették a

szükséges változtatásokat. Így létesült a második próbanyomás. Ezt harmadszor is átdolgozta a bizottság, most már különösképpen a jóhangzás, az írásjelek stb. szempontjából. Mondanom sem kell, hogy ehhez a munkához a bizottságnak rendelkezésére állt több személy nagyon komoly szakszerű segítő munkája. Így készült el a Bibliatársulat bizottságának a fordítása 12 év alatt — az 1911-től 1927-ig magánvállalkozásként végzett, renkívül komoly és részletes — gondoljunk csak az előbb említett több színű fölöcedulázásra — munka-alapzatán. 1932-ben próbaképp megjelent az Evangélium Máté szerint és Pál Római levele; 1935-ben János evangéliuma és Pál 1. Korinthusi levele. A kiadványokra beérkezett kritikát a bizottság még felhasználta további munkája során. Az így készült fordítás szakszerűleg sokféle kompromisszum nyomát viseli magán. 1939 júniusában adták át az Újszövetség szövegét a Bibliatársulatnak.

Az Újszövetség revíziójának átadásakor nyilvánvalóan kifejezésre jutott, hogy a Bibliáért nem akarja vállalni egymagában a felelősséget a Bibliatársulat, hanem kikéri az egyházaknak és minden hozzáértőnek, sőt a híveknek a kritikáját is, illetve mindezek után legvégül minden érdekelt egyház legfelsőbb testületének a jóváhagyását.

E folyamat során az egyházak bíráló bizottságokat létesítettek hivatalos vélemény és jelentés hozatala végett. Hozzáértő teológusok részben vagy egészben kritikát mondtak szakfolyóiratokban, egyházi lapokban, sőt világi lapokban ismertették és bírálták a fordítást és magánosoktól is végeláthatatlan sorban érkeztek a megjegyzések. Az Újszövetség fordításának az újabb fölülvizsgálata 1945-tel kezdődött el, egy időközben elhalálozás vagy kiválás által csökkentett létszámú bizottság útján. Ez alatt az idő alatt a bizottság titkársága nagyon gondosan földolgozta a beérkezett bírálatokat. A bizottság a Holland Református Egyház Zsinatának egy kinyomtatott jelentése alapján vágott neki a fölülvizsgálás munkájának. Az egyéb beérkezett anyagot stencilezve és egy kartoték utolsó rendszerrel minden bizottsági tag megkapta. Így bármely vers esetében csak a megfelelő kartont kellett elővenni, hogy a stencilezett dossierben bármit megtaláljanak. Az anyag globálisan három csoportra volt beosztva: a) a görög alapszöveg más variánsa alapján tett megjegyzések, b) a fordítást kifogásoló megjegyzések, c) a holland nyelv szempontjából tett megjegyzések.

Az a) csoporttal hamar elkészült a bizottság, mert munkája során következetesen ragaszkodott a *Nestle*-féle szöveghez. Ha ebben a tekintetben ajtot nyitottak volna — volt a véleményük —, akkor maga a bizottság sem tudott volna egy kalap alatt maradni. Sokkal több munkába került a b) csoport anyagának a feldolgozása. Az 1946-tól a szöveg véglegesítéséig eltelt időben a bizottság tagjai és titkárai sok részletkérdésben tettek gondos jelentést és igyekeztek lehetőleg eltüntetni a következetlen fordítás kirívó hibáit. A c) csoport kérdéseiben a kritikusok két véglet között mozogtak, az egyik végletben a fordítást túl régiesnek, ünnepélyesnek, nem elég népszerűnek és simának, a másik végletben nem elég ünnepélyesnek, komoly-nak, hanem vulgarizmusokkal meghintettnek mondták. Ebből a bizottság úgy látta, hogy jó középúton haladt. Eleve világos volt, hogy egy minden egyházban használandó bibliafordítás nem veheti figyelembe sem a felekezeti, sem az egyéni extravaganciákat, és aránylag mégis legjobban magát a

Bibliát szóllatolja meg. Így készült a szöveg a teljes Biblia kiadása felé.

Az *Ószövetség fordításának az ügye 1927-ben indult el*. Egy szervező bizottság kettős bizottságok próbafordításai alapján igyekezett kidolgozni a tervet, azonban 1928-tól 1932-ig mindig csak ígéretekkel tudta kielégíteni a megbízókat. Végül 1933 novemberében alakult meg a végleges bizottság. Ez a rövid néhány sor is mutatja, hogy milyen nehéz előre megtervezni egy bibliafordítás módszerei és idői programját, kiválasztani és egymáshoz szoktatni, összedolgoztatni a munkatársakat. Az újszövetségi bizottság abban a szerencsés helyzetben volt, hogy indulása előtt tulajdonképpen már több mint 10 éve dolgozott és volt közösen kialakított alapszövegük. Az ószövetségi bizottság tagjai közül néhányan csak tudományos polemikában váltott lövésekből és egyéb publikációkból ismerték egymást. Különböző egyházakhoz és különböző teológiai irányokhoz tartoztak. Érthető, hogy milyen nehezen tudták a próbafordításokkal is kidolgozni a módszerei alapelveket. Végül is egymásra találtak egy olyan időben, amikor teológiailag, egyháziilag, világnézetiileg és politikailag talán a legmegosztottabb volt Hollandia. Utólag erre a tényre úgy tekintettek, mint valóságos isteni csodára. Az 1933-ban elindult ószövetségi szakbizottságnak 18 rendes tagja volt, egy titkárral és egy nyelvészeti szaktanácsadóval, dr. H. Th. Obbink utrecht-i vallástörténeti professzor elnöklete alatt. A munka végéig 12 tag elhunyt vagy kivált, viszont a bizottság 4 taggal és egy titkárral szaporodott.

Hogyan dolgoztak? — Munkájuk során többször változtattak a módszereken, hátha úgy jobban és gyorsabban megy. Kezdetben minden könyvet két főfordítóra bízta. A szövegüket a bizottság titkára stencileztette és minden tag megkapta az egész anyagot. Erre a szövegre a tagok beküldték megjegyzéseiket a titkárnak, aki azokat összegyűjtötte és rendszerezte. Ezután tárgyalta végig a teljes bizottsági ülés a szöveget; a teljes ülésen mindig jelen volt a nyelvészeti kérdésekben szaktanácsos professzor.

Ez a módszer nagyon körülményesnek bizonyult. Ezért 1936-ban a nagy bizottság 6 szekcióra oszlott, mindegyiknek a fordítás egy részét kellett elkészítenie. Minden könyvre 2 főfordító esett, a szekció többi tagja pedig revizorként működött. A szekciónak a revidáló munkája után minden a teljes bizottság elé került, az mondotta ki a véglegesítést. — Ettől a módszerváltoztatástól a munka meggyorsítását remélték, ami azonban csak kis mértékben sikerült. Az 1940–41-i jelentésben azt olvassuk, hogy majdnem minden héten legalább egy szekció ülést tartott, a teljes bizottság pedig havonként. Ekkor már látták azt is, hogy a munka még hosszú évekig fog tartani. 1942. január 1-vel ismét változtattak a módszeren, ez alkalommal igen radikálisan. Akkor állították munkába az ún. állandó bizottságot, amely 3 fordítóból állott, akiket teljesen szabadságoltak erre a munkára. A bizottság így dolgozott: Két főfordító közösen készítette az alapszöveget, azt stencilezték és eljuttatták a teljes bizottság tagjaihoz. A bizottság minden tagja beküldte megjegyzéseit az állandó bizottság titkárnak. Az állandó bizottság a megjegyzések alapján megállapította a maga szövegét. Ez a szöveg nyomtatásban megjelent 1. próbafüzet jelzéssel. A próbanyomatot végigtárgyalta a teljes bizottság és ennek eredményeként jelent meg a 2. próbanyomat. Végül különösen az olvashatóság, a jó holland nyelv és a jó hangzás szempontjából még fölülviz-

gálta az ún. olvasó bizottság = nyelvészeti tanácsadó bizottság. Ezen az úton jutottak el a 3. próbanyomathoz. Az állandó bizottság 1946 decemberében vezette be a maga munkáját.

A bizottság 1947-ben elvesztette elnökét, Obbink professzort. Ez a nagytudományú és nemeslelkű, páratlanul sokoldalú teológus, orientalista és vallástörténész korábban maga is adott ki egy ószövetségfordítást. Bizottsági munkája közben lojalitása és kiegyenlítő igazságossága révén szinte építési áldozatul vitte a maga fordítását, amelyet az új előreláthatóan ki fog szorítani. Valóban tragikus volt, hogy nem érthette meg a munka befejezését.

1948-ban külön kötetben megjelent a költői könyvek gyűjteménye.⁷ 1949-ben a teljes bizottság befejezte a munkáját; ekkorára legalábbis a 2. próbanyomatig már minden könyv megjelent, de az olvasó bizottságnak még volt munkája. Ennek a meggyorsítására újabb nyelvész szakembereket állítottak munkába. Végül is 1951. április 25-én fejezték be az Ószövetséget. A helyszűke nem engedi meg, hogy ennek a bizottságnak a munkájáról többet írjunk. *Kijne és Visser* könyvében is érdekes részletek találhatók. Csakhamar átadták a szöveget a Bibliatársulatnak, amely erre jól fölkészült és néhány hónap alatt bevégezhetette a teljes Biblia kiadását, illetve kinyomását, mert előzőleg már nagyon sok munkát elvégzett a nyomda. 1951 karácsonyára ajándékolta a holland nép kezébe került az első 70 000 példány Biblia.

De azt ne gondoljuk, hogy ezzel elintéződött az új bibliafordítás, pedig 26 esztendőig dolgoztak a derekas szakaszán. A bibliakiadás szövegi része nem tartozik a bibliatársulat hatáskörébe, hanem az egyházakéba. Ezért az új Bibliát ünnepség keretében átadták a holland egyházak, teológiai fakultások és akadémiák, a protestáns szövetségek, a brit, a belga és a holland bibliatársaságok képviselőinek. Azután pedig várták az egyházak és a sajtó reakcióját. Az 1952-ben megjelent ismertető kötet 78–80. lapján megtaláljuk az idevágó bibliográfiát. Milyen volt ez a reakció? A legtöbb egyház azonnal használni engedte az új fordítást. A kritika két szélsőség között mozgott: „az évszázad könyve” és „az örök munkája”. Nem térhetek ki a kritikára részletesen. Megmutatkozott azonban, hogy ennek az igen gondos munkának a során mégis csak történt egy-két olyan elvi döntés, amely jogos, beható kritikát váltott ki. Ezek közül hadd hívjam föl a figyelmet arra a hosszú cikksorozatra, amely az *In de waagschaal* című folyóiratban jelent meg. Ennek a kifogásait abban foglalhatnók össze, hogy a szöveg a könnyebb olvashatóság kedvéért sokszor elszakad a bibliai szavak következetes fordításától, s miközben az ún. monotonia elől menekül, elszakad a szöveg igazi mondanivalójától. A kritikában részt vettek sokszor igen nagy szakértelemmel a politikai napilapok is.⁸ (Hiába, Hollandia nem a „politikus csizmadia”, hanem a „dogmatikus pékek” közmondásos hazája!) Nem sokkal a megjelenés után nyilvánvalóvá vált, hogy az egyházak elfogadó döntése elhamarkodott volt és hogy az új holland Bibliát tulajdonképpen még egyszerű át kell dolgozni, pedig 1911-től 1951-ig fáradoztak érte (igaz, közben lefolyt egy világháború is). Azóta már újból dolgozik is a Bibliatársulat fordító bizottsága. 1962 novemberében, hollandiai vendégprofesszorságom idején az ószövetségi szakbizottság meghívásával tisztelt meg; egy délután részt vehettem a munkájukban, sőt egy kis előadásban ismertethettem a mi fordításunk ügyét

is. Számomra nagyon hasznos volt ez a tapasztalatcsere.

Az új amerikai és német fordításokról közele-
sen.

D. Dr. Pákozdy László Márton

¹ A Zürcher Bibelhez: *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Die in Zürich kirchlich eingeführte Übersetzung aufs neue nach dem Grundtext berichtigt. Im Auftrag der zürcherischen Kirchensynode herausgegeben vom Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich, Zwingli-Verlag der Evangelischen Gesellschaft, Druck: Reutimann & Co. 1935. — V. ö. ehhez a tanulmányban többször idézett művet: Dr. J. G. Gasser, *Die neue Zürcher-Bibelübersetzung*. Ein historischer Rückblick von — in Winterthur. Zwingli-Verlag, Zürich 1945, 86 lap. — *Zwingli Bücherei* 45. u. o. 400 Jahre Zwingli-Bibel. Denkschrift zum 400jährigen Bestand der Zürcher Bibelübersetzung, 111. lap, u. o. — A Zürcher Bibel úgy keletkezett, hogy Luther újszövetség-fordítását megjelenése után a svájci nyelvjárásra alkalmazva kiadták, majd önállóan nekiláttak a Biblia többi könyveinek a fordításához és öt évvel a Luther fordítása előtt, 1529-ben elkészült a Biblia teljes fordítása; ez jelent meg 1531-ben a *Froschauer*-nyomdában. Ez az első teljes reformátori Biblia a nép nyelvén. A Zürcher Bibel a maga területén mind a mai napig helytállt, sőt 1931 óta erősen benyomult a Luther-fordítás eredeti geográfiai körzetébe is.

² Az új holland fordításhoz: *Bijbel Nieuwe Vertaling* op last van het Nederlandsch Bijbelgenootschap bewerkt door de daartoe benoemde commissies Amsterdam, Het Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1951, Druk: H. Veenman en Zoonen/Wageningen. — V. ö. ehhez: *De Nieuwe Vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap* door J. J. Kijne, Secretaris voor de Vertalingen van het N. B. G. et F. Visser, Secretaris Binnenland van het N. B. G. Met een inleiding van Prof. Dr. F. W. Grosheide. Amsterdam (Uitgeverij H. J. Paris) 1952, 83. lap. A könyv 79k. lapján említett irodalmon kívül különösen arra a cikksorozatra hívom fel olvasóim figyelmét, amely az *In de Waagschaal* c. haladó protestáns folyóirat 1952—1953. évfolyamában jelent meg I—XX. folytatásban F. H. Breukelman tollából. *Een beoordeling van de Nieuwe Vertaling* főcím alatt. Mintaszerű bibliafordítás-kritika. Annak idején ezt magyarra is fordították; nagyon jó lenne ezt a szöveget az irattárban megkeresni és az illetékesek között köröztetni. Ua. folyóiratban jelent meg az egyik bizottsági tagnak, A. R. Hulst-nek is egy cikke *Over de beoordeling van de Nieuwe Bijbelvertaling* címmel (1954, 9, 16, 6). — A világi lapok cikkei közül megemlítem a *Nieuwe Rotterdamse Courant* 1953. július 13-i számában „Kifogás az új bibliafordítás egyházi használata ellen” című, ismeretlen református szerző írta

cikket, amely a Holland Református Egyház július 9-én hozott elfogadó döntését bírálja: az a hír, „hogy a Holland Református Egyház (Hervormde Kerk) egyetemes zsinata elhatározta, hogy az új bibliafordítást hivatalosan elismeri a Statenvertaling mellett, nem kevesebb mint felháborító”. Hivatkozik a fentebb említett cikksorozat igen komoly és alapos bírálatára, majd így folytatja: „Általánosan ismert lehet, hogy az új fordítás az eredeti szöveg visszaadásában olyan önkényesen jár el, aminőt Homéros fordítása közben egy gimnáziumban sem tűrnének el és amely gyakorta még az alapvető fogalmak tiszta világosságát is elsötétíti. Az új fordítás védelmezőleg tartja kezét annak a feje fölé, Akinek a felsége előtt csak meghajolhatunk, azzal, hogy »illedelemesebben« beszélteti, mint a démonokat, holott Ő betű szerint pontosan azt mondja, amit amazok (Luk. 8:28, Ján. 2:4). Már ez tökéletesen elegendő ahhoz, hogy bizalmatlanná váljunk vele szemben.” A Református Egyház zsinata előzőleg egy bizottságot küldött ki *Miskotte* professzor elnöke alatt, amely jelentést tett a fordításról (*Miskotte* is az *In de Waagschaal* baráti köréhez tartozik). A cikkíró így folytatja alább: „Úgy látszik, hogy a zsinat nem hallgatta meg a *Miskotte*-bizottságot; érthetetlen, hogy a zsinat az egyház történetének ebben a döntő pillanatában határozatot hozott anélkül, hogy a maga bizottságát meghallgatta volna.” A cikkíró nem tartja elég alapnak azt, hogy „már sok gyülekezetben sok tekintetben használják” az új fordítást. „A zsinatnak, mint az egész Református Egyház egyházi testületének nem lett volna szabad csatlakoznia a gyülekezetek önhatalmú eljárásához...” Így végzi: „A X. t. c.-ben az egyház »megvallja hálás engedelmisségét a Szentírás mint az igehirdetés forrása és a hit egyetlen szabályozója mellett«. Ez az engedelmisség... új fordítást kíván, mindig újból és újból, de ez az új fordítás harcban áll azzal az engedelmisséggel. A szentírásnak és az Igének a szeretete fájdalmat támaszt a generális zsinat határozata fölött...”

Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy az új fordítás megjelenté után hamarosan neki kellett látni — immár pontosabb fordítás célkitűzésével — egy új átdolgozásnak, amely éveket fog igénybe venni.

⁵ V. ö. ehhez *Református Egyház* 1965(XVII)2, 30/a lap.

⁶ A konkordantivitás kérdését elvi szempontból az Újszövetség viszonylatában feldolgozta W. Michaelis, *Uebersetzungen, Konkordanz und Konkordante Uebersetzungen des Neuen Testaments*, Basel (Heinrich Maier Verlag) 1947, 224 lap (egyben az összes jelentős német nyelvű újszövetség-fordítások ismeretét és bírálatát is nyújtja).

⁷ *Poetische Boeken van het Oude Testament in de Nieuwe Vertaling* (Job, Psalmen, Spreuken, Prediker, Hooglied) — Nederlandsch Bijbelgenootschap, Amsterdam 1948, Druk: N. V. Meinema — Delft).

⁸ Lásd a 2. jegyzetet.

A harmadik ülésszak nyugatnémetországi mérlege

A „Kirche in der Zeit” című tekintélyes nyugatnémet teológiai folyóirat a II. Vatikáni Zsinat harmadik ülésszaka alatt Valdo Vinay római valdens professzor gyors és mégis gondosan mérlegelt híradásait közölte a vatikáni eseményekről. Ezt a sorozatot a februári számban Friedrich-Christian Viering konzisztórium-i főtanácsos összefoglaló értékelése zárta be. Tanulmánya azért is figyelemre méltó, mert részletesebben tárgyalja az ülésszak eredményeinek ekkleziológiai vonatkozásait, mint ahogy ezt az első kommentárok teheték. A szerző a német unionált evangéliumi egyházak központjának katolikus-ügyi referense és a berlini Teológiai Főiskola „modern katolicizmus” tanszékének

előadója, így kiváló szakértőnek számít. Gondolatmenetét az alábbiakban adjuk vissza.

1. A szerző abból indul ki, hogy a Zsinat egyik célja a keresztyén egység erősítése. Ezzel a célkitűzéssel azonban az elé a feladat elé került, hogy a római katolikus egyház történetének utóbbi négy évszázadával kell megbirkóznia. A Tridenti Zsinat és az utána következő korszak a római egyházat egyre nagyobb mértékben eltávolította a többi egyháztól. A római megigazulás-tan ellenreformációs szintet kapott, a Biblia magyarázata az egyházi tekintélynek vetették alá. Dogmává emelték Mária szeplőtlen fogantatását, majd mennybe való testi

felvételét, meghirdették a pápai csalatkozhatatlanság dogmáját.

Ezeket a döntéseket a római katolikus egyház önértelmezése szerint *sohasem lehet visszavonni*. A kérdés csupán az, nem tudna-e a Zsinat olyan *értelmezési* lehetőséget találni, amely enyhítené e dogmák egyházakat elszakító jellegét. Viering úgy látja, hogy a Zsinat többségét alkotó *reformisták* több ponton a tridenti és Trident utáni korszak revíziójára törekedtek, ez azonban a Kúria által vezetett *tradicionalista* kisebbség elszánt és sikeres ellenállásába ütközött. Mi az oka ennek az egyre élesedő feszültségnek?

A katolikus egyház nyitottabb körei is csak a *dogmák által megszabott határokon belül* törekednek reformokra, de nem lehet tagadni, hogy *reformszándékaik erősen megközelítik e határokat*. Hogyan fér össze például a római egyház utóbbi négy évszázadának bírálata azzal a hagyományos tanítással, hogy a katolikus egyház szakadatlanul a Lélek vezetése alatt járt, ezért nem is térhetett le az igaz útról?! Megdöbbenést kelt a tradicionalista katolicizmusban az a tartózkodás is, amit a reformista körök a mariológia területén tanúsítanak, hiszen — ahogy Barth Károly találóan megfogalmazta — a Mária-hit „a római katolikus egyház centrális dogmája”. A tradicionalisták szemében az egyház megújulása egyet jelent a mariológia további kiépítésével, aki ezen a ponton tartózkodó, az a katolikus egyház lényegéből következő fejlődést akadályozza. Hasonló feszültségeket talál Vierung a más egyházakhoz való viszony és a püspöki kollegialitás kérdésében is. További gondot okoz a tradicionalistáknak, hogy a különböző Európán kívüli területek egyházmegyéi egyre nagyobb önállóságra törekednek például a liturgia kérdéseiben. Ebben a helyzetben a hagyományos katolikus gondolkodás semmilyen esetre sem járulhat hozzá a primátus bármilyen korlátozásához, sőt szükségszerűen annak erősítését kell követelnie.

Ilyen feszültségek, sőt ellentétek jellemzik a modern katolicizmust. Hogyan döntött a Zsinat ezekben a kérdésekben, milyen döntést tükröznek eddigi határozatai?

2. Van olyan vélemény, amely szerint a Zsinat eddig még egyáltalán nem döntött. Több kommentátor úgy látja, hogy sem a reformmozgalom, sem a konzervatív irányzat nem tudott döntő fölényre szert tenni, mindkét oldal véleménye belekerült — teológiailag meglehetősen kiegyenlítettlenül — az eddigi határozatokba. Így a Zsinat *utáni* interpretálás lenne a döntő, amely — a jelenlegi helyzetet figyelembe véve — mind az egyik, mind a másik irányzat szellemében lehetséges volna. E vélemény szerint főként három dologtól függ, hogy milyen irányban halad majd tovább a fejlődés: a Zsinat további döntéseitől, a pápa állásfoglalásától és attól, hogy sikerül-e a Kúria alapvető reformját elérni?

Viering szembeszáll ezzel a véleménnyel és rámutat arra, hogy a határozatokban valóban sok teológiailag kiegyenlített állítás van ugyan, de a Zsinat utolsó hetében már olyan döntéseket hoztak, amelyek *egész sereg kérdés értelmzését egyértelműen megszabják*.

Jó példa erre a sokat emlegetett *Ökumenizmus schéma*. Általános vélemény szerint a reformmozgalom felismerései még leginkább ebben jutottak érvényre. Testvéreknek nevezik az egyéb keresztyéneket, hitközösségeiket pedig egyháznak, vagy egyházi közösségnek. Az ilyen pozitív kijelentések

azonban sajátosan homályosak, kifejtetlenek maradnak a schémában. Sok elismerő szó hangzik el az egyéb keresztyénekről, azt azonban sehol sem mondják ki egyértelműen, hogy „az elszakadt egyházak és egyházi közösségek” igazi közösségben vannak Krisztussal és valóságosan, korlátozás nélkül részesednek az üdvösségben. A schéma ezzel kapcsolatos kijelentéseit úgy lehet összefoglalni, hogy a reformatori egyházak *mozgásban* vannak az üdvösség felé, amelyet *náluk nem lehet korlátlanul megtalálni*. Az üdv teljessége és Jézus Krisztus egyházának egysége csak a római katolikus egyházban van jelen, így a reformatori egyházak végeredményben Róma felé tartanak. Ha akadt volna is olyan részlet a schémában, amely ezt az értelmzést esetleg kérdéssé tehetné, azt a pápa 19 módosítása végérvényesen kitörölte a szövegből.

Az Ökumenizmus schémának ezt az értelmzést erősíti továbbá a következő megfontolás is: A *De oecumenismo* rangja dekrétum, a *De ecclesia* schéma pedig dogmatikai konstitúció. A dekrétumot mindig a rangosabb dogmatikai konstitúció. Alapján kell magyarázni. A *De ecclesia* viszont még világosabban kimondja, hogy a római katolikus egyház Jézus Krisztus egyetlen igaz egyháza. E schéma szerint a *nem-katolikus egyházak keresztyén értékei az igazságnak és szentségnek olyan elemei, amelyek a katolikus teljességből váltak ki, a katolikus egyházból kerültek ki és most eredeti helyükre igyekeznek visszatérni*. A római egyháznak ez az önértelmezése azt eredményezi, hogy az Ökumenizmus schéma pozitívan csengő kijelentései is sokat veszítenek értékükből. Egészen világos például, hogy csupán a köznyelv szóhasználatának különösebb teológiai tartalom nélküli alkalmazása az, ha a reformatori egyházakat egyháznak nevezik. „Ezzel a háttérrel kell a katolikus ökumenizmust megérteni” — írja Vierung. Az a célja, hogy „a katolikus egyház felé tartó” mozgást támogassa, akadályait eltávolítsa. Az ökumenikus munka az Ökumenizmus schéma értelmében olyan újraegyesülésnek a munkálását jelenti, amely a római katolikus egyházban, a pápa fősége alatt menne végbe.

Világos tehát — fejtegeti tovább Vierung —, hogy a reformmozgalom felismerései nem jutnak ugyan egyszerűen az elvetés sorsára, de őket is a római katolikus egyház régi kizárólagossági igényének szolgálatába állítják, így elvesztik dinamizmusukat, bibliai ízüket. *Csak nagyon feltételelesen fogadható el tehát az a vélemény, hogy a Zsinat még nem döntött végérvényesen*. Ha új formában is, de fenntartják a Trident után oly gyakran hangoztatott abszolút igényt: *döntő módon a tradicionalista irányzat jutott érvényre*.

Lényegében véve ugyanez a helyzet minden más kérdésben is, amely a római katolicizmus és a többi egyház között az utóbbi négyszáz esztendő alatt különösen vitássá vált.

A *kijelentéssel* foglalkozó schémát ugyan még nem zárták le, de a *De ecclesia* máris kifejti azt az egyház-tant, amely az egyház függetlenségét, önállósodását jelenti a Bibliával szemben. A *megigazulásról* nincs külön zsinati tervezet, de a *De ecclesia* mariológiai fejezete olyan mértékben aláhúzza a kegyelem és az emberi cselekedet kooperációjának a gondolatát, hogy ez kihat erre a területre is.

A *primátus* kérdésében a reformisták fokozottabb jelentőséget akartak a püspöki testületnek tulajdonítani és a primátust be akarták tagolni az

episzkopátusba. Itt volt azonban leghevesebb a tradicionalisták ellenállása. A hosszú vitát az a „nota explicativa” döntötte el, amelyet a pápa a zsinat utolsó hetében hozott nyilvánosságra. Ebből először is félreérthetetlenül kiderül, hogy az egyházat a pápa vezeti. Ennek során egyedül is hozhat döntéseket, de bevonhatja a püspökök kollégiumát is, azaz kollegiálisan is eljárhat. Így a *plena et suprema potestas* egyedül neki van fenntartva. Ha tehát az Egyház schémában a püspöki hatalommal kapcsolatban is használják ezt a kifejezést, akkor ez csak azért történhetik, mert a pápa, e *potestas* hordozója, hozzátartozik a püspöki kollégiumhoz, mint annak feje. Nélküle a kollégium nem cselekedhet, sőt valójában nem is existál.

A nota-nak ez a döntése az I. Vatikáni Zsinat következetes folytatása. Találhatunk azonban olyan döntést is, amely már egyenesen túl is lép a *primátus értelmezésében az első Vaticanumon*. Régi vitás kérdés a római katolicizmusban, hogy kitől veszi a püspök potestas-át, hatalmát. A legutóbbi időig az volt a csaknem hallgatólagnak nevezhető megállapodás, hogy a püspöki szentség hatalma magától Krisztustól származik, a jurisdikcionális hatalmat viszont a pápától nyerik a püspökök. A nota explicatíva itt új döntést hoz. Kimondja, hogy a püspökök a felszentelésben Krisztustól veszik ontológiai értelemben a szentség, a tan és a vezetés ajándékait (munera), viszont minden *potestas-t, hatalmat a pápától kapnak. A primátus tehát egyenesen megerősödve került ki a kollegialitás elvével vívott küzdelemtől*. Ezt világosan mutatják a Zsinat utolsó hetének eseményei is: ismeretes, hogy a pápa hányszor avatkozott be a többség akaratával szemben a zsinati döntésekbe. Vierung megállapítja, hogy így sem IX. Pius, sem XII. Pius pápa nem járt el: VI. Pál esetében a primátusi hatalom alkalmazása még határozottabb körvonalakat nyer, mint elődeinél. *A konzervatív erők a pápa segítségével olyan eredményt vívtak ki a primátus számára, amit az I. Vatikáni Zsinaton még nem lehetett elérni*.

Hasonló fokozódás következett be a *mariológia* esetében is. A tradicionalista katolicizmus a *mediatrix omnium gratiarum* és a *corredemptrix* cím dogmává emeléséért küzdött. Ezt az utóbbi célt nem érték most el. A zsinati többség megakadályozta, hogy külön mariológiai schéma jöjjön létre: *Máriáról Az Egyház* schéma harmadik fejezete beszél. Vierung kimutatja, hogy ez csak látszatgyőzelem volt. A többség biztosítása érdekében már a zsinati tárgyalások során engedelményt kellett tenni. Bevették a „mediatrix” címet, a „corredemptrix” *proklamálása is csupán idő kérdése, mert ez a kifejezés szó szerint ugyan nincs benne a schémában, tartalmilag azonban annál inkább*. Sőt, a zsinati többség intenciója egyenesen a visszajára fordult: a Máriával foglalkozó fejezetnek *Az Egyház* schémába való betagolása a mariológiát tette az ekkleziológia koronájává. Ezt VI. Pál eljárása csak megerősítette, az „Egyház Anyjává” *proklamálta Szűz Máriát és záróbeszédében kijelentette: „Krisztus és egyháza titkának pontos megértéséhez mindig Mária ismerete és a róla szóló tan marad a kulcs*.” Ismét bebizonyosodott tehát, hogy a *mariológia és az ekkleziológia szoros összetartozása katolikus alapigazság*. (A pápai infallibilitás dogmáját is megelőzte az „imaculata” dogmává emelése!) Több jel mutat arra, hogy ez a folyamat még nem zárult le. A Zsinat harmadik ülészakán nyomatékosan utaltak a tervezett Santo Domingo-i mariológiai kongresszusra, amely minden valószínűség szerint

új ösztönzést ad majd a Mária hit további kiépítésére.

Ez az áttekintés világossá teszi, hogy minden ponton beigazolódik az, ami az Ökumenizmus schémára állt: a zsinati döntésekben ugyan sok bibliai igazság is fellelhető, a reformmozgalom felismerései nem tűntek el egészen, de bekebelezték őket és így döntően mégiscsak a tradicionalista gondolkodás diadalmaskodott. A Tridentinum és az utána következő időszak tanbeli döntéseihez nem találtak olyan interpretációt, amely csökkentené az egyházak közötti szakadékot. Azt erősítették meg, ami az utóbbi négy évszázad alatt a római katolicizmus tartóvázának bizonyult.

3. Milyen irányban halad tovább a Zsinat utáni fejlődés? — teszi fel végül Vierung a kérdést. Bizonyos, hogy a katolikus egyházban mutatkozó megmozdulás nem tűnhet el egyik napról a másikra. Némelyek egyenesen azt a véleményt képviselik, hogy a trójai faló szerepét fogják betölteni a reformmozgalomnak azok a felismerései, amelyek bekerültek a határozatokba. Azonban az ilyen váradalmak tekintetében bizonyos tartózkodásra indítanak a következő megfigyelések és megfontolások:

A negyedik ülészak bizonyára az utolsó lesz. Döntési tehát igen nagy jelentőségűek. Viszont munkaprogramja olyan gazdag, hogy alaposabb vitára nemigen nyílik lehetőség.

Nem lehet lebecsülni a *mariológiai mozgalom* erejét sem. Melyik püspök vállalná, hogy azt vessek szemére: akadályozza, vagy gátolja a *Mária-tiszteletet*? A mariológia győzelme viszont egyenlő a tradicionalizmus győzelmével.

A *reformmozgalomnak* is vannak gyöngéi. *Anynyi mindenesetre tény, hogy a pápa akarata* korlátok közé szoríthatja. 1870 óta a pápai primátus igen megerősödött. Az akkori ellenzék kisebbségben volt ugyan, de amikor nem tudta érvényesíteni akaratát, egyszerűen elutazott a Zsinatról. *Most a többség volt ellenzéki, viszont nem utazott el senki*. Ha a pápa kimondja az utolsó szót, akkor a katolikus ember szemében Krisztus helytartója beszél, akinek akkor is engedelmeskedik, ha valójában nem érti szavát.

VI. Pálnak jól körvonalazott *elgondolása van tisztéről*. Ezt sokan tagadni próbálják. Vierung részletesen bizonyítja, hogy a második ülészak megnyitó beszédével fordulat állt be a pápa magatartásában. Ettől kezdve minden jel arra mutat, hogy VI. Pál tisztének értelmezése szempontjából *XII. Pius pontifikátusához kapcsolódik*. A Zsinat utolsó hetében tett lépései csak annak jelentették következetes alkalmazását, amit korábbi megnyilatkozásaiban számtalanszor elmondott.

A *Kúria reformjával* kapcsolatos reményeségek is igen kérdésesek. VI. Pál záróbeszédéből, úgy látszik, hogy a reform a Kúria nemzetközívé tételét fogja csupán jelenteni.

Vierung ezután így foglalja össze fejtegetéseit: „Úgy látszik tehát, hogy a pápa és a Kúria tradicionalista erői alapján véve megegyeznek egymással. Aki ezért abban reménykedik, hogy a reformmozgalom az ökumené szellemében még inkább érvényre jut majd, annak szükségszerűen azt kell várnia, hogy a reformmozgalom püspökei az egyház legfőbb tanítói hivatalával szemben érvényesítik akaratukat. A katolikus egyházban vitathatlan hit szerint azonban ez a legfőbb tanítói hivatal csatlakozhatatlan, „örök kiindulási pont és látható alap” az egyház egysége szempontjából.

Melyik püspöktől várhatná el az ember, hogy e hivatallal szemben törekedjék akaratának érvényt szerezni?"

A szerző fejtegetéseire nem sok hozzátenni valónk lehet. Meggyőző erejű érvelése azt bizonyítja, hogy nem történt lényegbe vágó tanbeli köze-

ledés a római katolicizmus és a többi egyházak között, nem ment végbe, sőt el sem kezdődött az utóbbi négy évszázad alapos revíziója. Nyitott kérdés marad, hogy lehetséges-e ilyen körülmények között igazi teológiai dialógus.

Kovács Attila

A pneumatológia időszerű kérdései

Dr. H. Berkhof: *De leer van de Heilige Geest* (A Szentlélekről szóló tan.) Nijkerk, 1964. 134 oldal.

A szerző a mai holland református egyházi élet neves képviselője, a leideni egyetem szisztematikai professzora, a budapesti Református Teológiai Akadémia díszdoktora, nemzetközi egyházi körökben jól ismert ökumenikus.

Könyve azoknak az előadásainak az anyagát foglalja össze, amelyeket a múlt év folyamán a Princetoni Teológiai Szemináriumban a Szentlélekről tartott. Ezt azért kell előrebocsátani, mert maga a cím többet ígér annál, amit a könyv nyújt. Nem mintha a könyv keveset adna az olvasónak. Ellenkezőleg, ritkán tapasztalható hasonló élvezetes, világos előadásmód, amellyel Dr. Berkhof a „Kimondhatatlan”-ról is beszélni tud. Mindössze nem a teljes tan feldolgozására vállalkozik, hanem a Szentlélekkel kapcsolatos problémakör kérdéseit veti fel és rámutat azokra a feladatokra, amelyek elől a keresztyén egyház nem térhet ki.

A pneumatológia a szisztematika teológiának meglehetősen elhanyagolt területe, már pedig az ökumenikus párbeszédekben egyre inkább megjelennek a pneumatológiai kérdések, mind a római katolikus, mind a keleti ortodox egyházzal kapcsolatban. Az egyre erősödő pünkösdisták mozgalmak is sürgetik az egyházi teológiát, hogy Szentlélekről vallott hitét és tanítását vizsgálja meg. A helyzet máig az volt, hogy a történelmi egyházak éppen bizonyos „szekták” visszaélései miatt félték attól, hogy a Szentlélek személyének, szerepének nagyobb hangsúlyozásával Jézus Krisztus istensége, szerepe, jelentősége majd csökkenni fog. Ennek két következménye lett. Az egyik az, hogy a történelmi egyházakban a hit intellektuális, hagyományos és intézményes lett, a másik pedig az, hogy fellendültek a pünkösdisták mozgalmak, amelyek a Szentlélek valóságát az emocionális, individuális jelenségekben ragadták meg. Ahelyett, hogy ez a két oldal továbbra is egymás hibáiból élne, újra át kell gondolnia az egyháznak a Szentlélekről szóló tanítását.

A feladat rendkívül nehéz, mert Arról kell tanítást adni, Aki maga nem beszél magáról, sőt mindig elrejtőzik vagy az Atyában (az Atya Lelke), vagy a Fiúban (a Fiú Lelke), vagy az egyházban, a hívek életében. Berkhof hat fejezetben tárgyalja azt, amit a Szentírás nyomán foglal össze.

Az I. fejezetben a Szentlélek és Krisztus viszonyát tisztázza. Ennek a fejezetnek az elején etimológiát is ad, amelynek az a lényege, hogy a *ruach*, *pneuma* Isten cselekvő életereje. Isten lélek, ez azt jelenti, hogy Isten élő, cselekvő, tevékeny Isten. Az idealista filozófia modern értelmezésével szemben öszötvetségi alapon értelmezi a lélek fogalmát: Isten lélek-mivolta nem a tér- és időfelettséget, a láthatatlanságot, testetlenséget jelenti, hanem az életerőt, a mozgást, a cselekvést. Isten belelehel a Lelkét az emberbe, ez azt jelenti, hogy cselekvő módon van benne az emberben, új életerőt, új erőket ajándékoz neki.

A Szentlélek és Krisztus viszonyát így határozza meg: először a Szentlélek keresztes Jézust, azután Jézus keresztes Szentlélekkel. Először a Szentlélek Jézust emberré teszi, megkereszteli, vezeti, felkeni, tehát Krisztusban munkálkodik, azután kimegy a megdicsőült Krisztusból és azokban munkálkodik, akiket Krisztus megváltott.

Mi úgy tanultuk, hogy a Szentlélek, bár egyenlő,

örök Isten az Atyával és a Fiúval, mégis alá van vetve a Fiúnak, mert feladata a Jézus Krisztus által szerzett váltság alkalmazása. A viszony nem ilyen, mondja Berkhof: a Szentlélek maga a cselekvő, megdicsőült Krisztus, Ő a megdicsőült Krisztus földi jelenléte (részletesebben a VI. fejezetben). Ebben Berkhof azt tanítja, amit *Barth*: „A Szentlélek a feltámadt Krisztus ereje, jelenléte, tevékenysége.” A transzcendens Krisztus, mint Lélek, immanens bennünk.

A II. fejezetben a Szentlélek és a misszió kérdésével foglalkozik. Misszió természetesen nem az utóbbi századok külmisszióját érti a szerző, hanem a bibliai értelmezést vallja, amely szerint a misszió Krisztus Lelkének a kiárasztása erre a világra, abból a célból, hogy az egész Föld megteljen az Úr ismeretével. Nem arra való tehát a misszió, hogy az egyház ennek a révén elterjedjen. A misszió nem az egyház eszköze, hanem a Szentléleké. Maga az egyház is eszköz, a Lélek eszköze. Nagy veszély fenyegeti az egyházat, ha létének célját önmagában látja, mert szükségképpen elfordul a világtól, megmerevedik, statikussá válik ahelyett, hogy dinamikus lenne.

A missziót a Szentlélek az igével végzi, de nem automatikusan (per verbum). A Lélek célja az egyes emberrel az, hogy újjászüljön, elhívja és megszentelje, vagyis, mint tanút, szolgálatba állítsa, Jézus Krisztussal közösségbe vonja: az áldások közösségébe és a Krisztus szolgálatában való részesedés közösségébe. A misszió célja tehát nemcsak az egyes ember üdvössége, hanem a Jézus Krisztus testébe hit által való ilyen teljes beépülés (áldásnyerés és szolgálatba állás).

A III. fejezet a Szentlélek és az Egyház kapcsolatáról szól. A misszió során először egyházat fundál a Lélek, azután fordul az egyes ember felé, hogy megtérítse és megszentelje. A Szentléleknek ez az utóbbi munkája feltételezi a Léleknek az Egyházban végzett tevékenységét. A Szentlélek mindig közösségnek adatik, a közösség tagjai pedig, mint tanúk, küldetést kapnak.

A Szentlélek kétféleképpen építi az Egyházat. Egyfelől az intézményes egyházban a keresztesben, úrvacsorázásban, kézzelnyújtásban, az igehirdetésben, az egyházfegyelem gyakorlásában, az egyházi tisztségek betöltésében és a kormányzásban valósul meg a Lélek munkája. A lelkipásztoroknak és az egyháztagnak meg kell tehát erősödniük abban a meggyőződésükben, hogy az intézményes egyház szent; ami benne történik, az nem emberi dolog, hanem abban a Szentlélek munkálkodik. Az instituíált Egyház a Szentlélek cselekvő jelenlétének a területe.

Ezenfelül a Szentlélek az Egyházat úgy is építi, mint közösséget. Az egyháztagnak nemcsak gyermekei az egyháznak, hanem ők maguk az Egyház.

A Lélek közösséget teremt, egységet munkál, amely erősebb minden nemzeti, faji és egyéb elválasztó erőnél, ellentétlenül. Az egyház ebben a világban Isten nagy prófécijára arról a jövőndőről, amelyben az egész emberi nemzetség egy lesz, s amely nagy közösségnek a magna chartája. 1 Kor 12—14.

Lényeges tétel ebben a fejezetben az, hogy a Szentlélekkel nem lehet közösségben lenni, ha a többi emberrel nem vállalkoz közösséget.

A IV. fejezet a Lélek és az egyes ember viszonyát tartalmazza. Az egyes emberrel az a Lélek célja, hogy az Elsősülöthöz hasonló új teremtsé tegye. A többiek olyaná legyenek, amilyen az Egy. A Szentléleknek azt a sokrétű munkáját, amit ennek érdekében végez, az újjászületésben summázza Berkhof. Az újjászületés úgy megy végbe, hogy Isten a maga életerejét, Lelkét belelehel, beleviszi az emberbe: Krisztus testének tagjává, Hozzá hasonlókká válunk s az elhívásnak megfelelően, Lélek szerint járunk.

Ennek a fejezetnek kiemelkedő része annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy az újjászületés a Léleknek olyan munkája-e, amit csak hinni lehet, vagy pedig meg is lehet tapasztalni? Vannak-e jelei, amikről bizonyosan tudhatja az ember, hogy az újjászületése megtörtént? Berkhof erre a kérdésre mindenekelőtt azt válaszolja, hogy a hit és az élmény nem zárják ki egymást és a jó cselekedetek a Heidelbergi Káté 86. fejelete szerint is az újjászületést követő jelek, azonban válaszában nem ez a lényege. Azt mondja, hogy bár lehetnek és vannak ilyen jelek, nem ezeknek a vizsgálata az ember feladata, mert ez gyümölcstelen önvizsgálathoz vezet. Az európai keresztyénység évszázadokon át ahhoz a szuszanciális emberfogalomhoz ragaszkodott, amelyet a görög—római filozófiától örökölt: az ember autonóm, individuális lény, amelynek centruma önmagában van, belső élete értelem-akarat-érzelemből áll. Berkhof rámutat, hogy a Szentírás nem osztja ezt a felfogást, mert az embert nem a saját belső élete határozza meg, hanem az Istenhez, a felebaráthoz és a körülötte levő világhoz való viszonya. A XX. században már elfogadott antropológia általánosan tanítja ezt az ember-meghatározást. Már pedig egy ilyen új szempont az individuális pneumatológia hagyományos elemeit nagyrészt megkérdőjelezi. Jóformán mindent újra át kell gondolni, pl. az újjászületés nem az ember belső szubsztanciájának a megújítása, hanem az Istenhez és embertársainkhoz való viszonyunk megújítása.

Részletesen kitér a szerző a Szentlélekkel való megkeresztelés kérdésére és kimutatja, hogy a pünkösdisták — fundamentalisták lévén — minden bibliai helyet válogatás nélkül elfogadnak és nincsenek tekintettel arra, hogy az egyes textusokban — jóllehet tartalom vagy lényeges szavak tekintetében hasonlítanak egymáshoz — eltérő dolgokról van szó. Lukács és Pál más szempontból írt. Lukács azt írta le, hogyan jutott el az Evangéliom „a föld végső határáig”, Pál viszont pásztori eligazítást adott a gyülekezeteknek.

Az V. fejezetben a Szentléleknek a világban végzett munkájáról van szó. A Lélek munkája a világ teremtése, a természeti élet megteremtése és fenntartása, az ember élete; az emberi kultúrát is a Lélek inspirálja. Munkája benne van a föld megművelésében (És 28:26), a különböző mesterségek ismeretében (Ex 31:3), és a politikában (És 45:1—5). Általában minden emberi bölcsesség Isten Lelkének az adománya.

A Léleknek ez a munkája nem kapott megfelelő teret a keresztyén gondolkodásban, csupán Kálvin és Kuyper törekedett a pneumatológia kozmikus aspektusának helyes értékelésére. Megemlíti Berkhof, hogy a jól ismert *Veni Creator Spiritus* kezdetű középkori ének szépen fejezi ki a Léleknek a teremtésben és újjáteremtésben végzett munkája egységét.

A pneumatológia új feladata, hogy a Lélek munkájának nyomait az egész teremtett mindenségben örömmel és hálával felkutassa, felfedezze.

A VI. fejezet címe: *A Szentlélek és a Szentháromság viszonya*. A szerző utal azokra az évszázados harcokra, amelyeket az egyháznak a trinitárius dogmák okoztak, áttekinti a Szentháromság-probléma dogmatörténeti hátterét, végül megállapítja, hogy a legtöbb keresztyén ma elfogadja a Szentháromság hagyományos tanítását, de szíve mélyén három Istenben hisz, mivel az egy isteni lényekben levő három személyről, csak mint három különböző személyről tud fogalmat alkotni magának. A zűrzavart kezdettől fogva a *persona*

fogalma okozza. Nem ok nélkül mondta *Augustinus*, hogy az egy isteni lényekben levő hármásra *személyt* mond ugyan, de nem azért, hogy ezzel mondjon valamit, hanem hogy ne hallgasson egészen. Nem is jutott tovább, mint egy ilyen magyarázatig: a Szentháromságban hárman vannak, az, aki szeret, az, akit Ő szeret, és a szeretet. A három személy fogalma ma sem tudja feloldani a bennünk levő zavart.

Berkhof a megoldást nem filozófiai, hanem bibliai vonalon keresi és azt mondja, hogy a Biblia a Szentháromságot úgy tanítja, hogy az Isten maga kétségtelenül személy. Jézus Krisztus nem külön, másik személy az Isten személyén kívül, hanem benne kapja meg Isten személye az emberi személy alakját. A Szentlélek sem külön személy az Isten és Krisztus személye mellett, hanem Ő az Isten cselekvő személye, tehát a Lélek az Isten maga.

A Lélek Isten először teremtett, azután amit teremtett, azt fenntartotta, majd az idők teljességében emberré lett. Ettől kezdve Jézus Krisztus volt az a cselekvő Isten, aki jelen van ebben a világban. Isten Lelke ettől fogva a Krisztus Lelke, anélkül természetesen, hogy a világban megszűnt volna munkálkodni általános vonatkozásokban. Krisztus mint Lélek, áthatja és megszenteli a világot, míg nem az egész emberiség megújul az Ő képére.

Isten tehát ebben Atya, Fiú és Szentlélek, nem pedig három személy statikus közösségében. A Lélek Krisztushoz vezet, Krisztusban pedig megtalálja az Istent, aki Atya.

A Szentlélek nem személytelen erő („a Lélek, amely...”), hanem élő személy, miután Ő az Isten, aki cselekszik. A Szentlélek maga az Isten, a hozzánk való viszonyában.

A szerző befejezésképpen azt a vágyát fejezi ki, hogy alakuljon ki egy, az egész egyház által közösen elfogadott olyan Szentháromság-tan, amely alkalmas arra, hogy a gyülekezetek tagjait jelenlegi zavarukból kisegítse. A megújulást, előrehaladást azonban szerinte nem a *logos* szó bibliai tartalmának a felfedezése, hanem a Lélek szóé fogja meghozni. Azt kell mélyebben megértenie az egyháznak, hogy az Isten Lélek. Meg kell szabadítani ezt a szót azoktól a statikus, elvont elemektől, amelyek hozzátapadtak. Az Isten Lélek: keres minket a Fiúban, elér a Lélekben, a Lélek által a Fiúhoz visz, a Fiúban pedig az Atyához.

Berkhof művét az teszi rokonszenvenné, hogy az előbbre jutás, a jobb megértés, a tisztázódás vágya hatja át, sokakat akar megmozdítani az új átgondolások, megszokott, örökölt fogalmak felülvizsgálata irányában és az Egyházat szeretné Isten alkalmasabb eszközévé tenni. Minden irányba kitekint, de állandó alapja a teljes Szentírás. Nem spekulál, nem filozofál, hanem amit a Szentírásból megértett, arról imponáló világossággal és szerénységgel bizonyosságot tesz.

Imre Ernő

Hans Jürgen Schultz: THEOLOGIE FÜR NICHTTHEOLOGEN. ABC protestantischen Denkens. 2. kiad. 1. Folge: A—G. Kreuz-Verlag Stuttgart—Berlin 1964. 124 l.

A délnémet rádió teológiai előadásorozata alapján készülő négykötetes kis lexikon nagy könyvsikert elért első kötete eljutott hozzánk is. A sorozat szerkesztője H. J. Schultz a *Kritik an der Kirche, Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, Juden — Christen — Deutsche* könyvalakban is megjelent rádióelőadás-sorozatok szerkesztésével vált ismertté. Az egyes címszavak szerzői körünk jelentős teológusai, akik különben az egyes témák közismert szakértői is. Pl. Eduard Schweitzer az úrvacsoráról, Hans Conzelmann a mitológiánálról, Heinrich Ott a hitről, Hans-Joachim Kraus a próféciáról, Otto Weber a predestinációról, Visser't Hooft

az ökumenéről, *Hoekendijk* az egyházzól, *Tillich* a valásról (stb.) írt tanulmányt.

Ez a munka azt a célt tűzi feladatául, hogy a teológia legfontosabb témáit és problémáit tudományos alapossággal és mégis közérthetően elmondja a nem teológusoknak. Erre több okból is komoly szükség van. A teológia, amely a trinitástan- és krisztológiai viták idején, de még a reformatori korban is, fontos egyházi közügy volt, egyre inkább a beavatottak ügyévé vált, ezzel szellemi gettóba vonult, dialógusból monológussá vált. A teológiának ez a helyzete ellenkezik eredeti rendeltetésével, ui. a teológia nem a bibliai kijelentés kész és változatlan rendszere, hanem csak a kijelentés kommentárja és interpretációja. A teológia időről időre a fordító szerepét végzi. És ebben a szerepben dialógust folytat az emberrel és az ember világával. Éppen ezért nemcsak a katedrákra, hanem a mindennapi életre is tartozik az, amit mond.

A teológiának ebben a dialógusban az a további feladata, hogy segítsen az emberi életet igazi életté tenni és az embernek emberré válni. Az a teológia, amely ezt nem teszi, vagy felesleges, vagy veszedelmes.

A könyv munkatársi gárdája nehéz feladat előtt állt, mert pusztá lexikográfiai munkával nem elégedhetett meg. A pusztá ismeretközlés egy-egy téma körében semmiképpen sem lehet elég, ui. a hagyomány és jelenlegi szakvélemények felsorolása és egyszerű közlése, az egymásnak sok tekintetben ellentmondó nézetek előtárása csak gondolati zűrzavart idézne elő. A munkában való részvétel határozott állásfoglalást is kívánt.

A szerzők kiválóan megoldották a kitűzött feladatot. Minden egyes tanulmány példás rövidséggel, tömörséggel és közérthetően közli az egyes témákhoz, ill. címszavakhoz kapcsolódó teológiai problémákat, a róluk folyó vita jelenlegi állását, röviden utal a problémák gyakorlati jelentőségére az egyház mai életében. A továbbtanulni szándékozók számára közli a legfontosabb szakkönyveket is.

A nem teológus gyorsan és könnyen tájékozódhat a bibliai tudományok, a rendszeres teológia, ökumenika, gyakorlati teológia területén. Ez a tájékozódás különben a teológiai szakkönyvek és vélemények tömkelegében szinte leküzdhetetlen nehézségekkel járna. A könyvből a teológus is megtanulhatja, hogy miképpen kell fordítói és magyarázó munkáját közérthetően végzeni. A közérthetőség és életesség a mértéke annak, hogy a teológus érti-e azt, amit mond, és hogy számára létkérdés-e a teológia.

A könyvet a szerző fényképe és munkásságának rövid története teszi még érdekesebbé és gazdagabbá. A mű jó szolgálatot végzett annak érdekében, hogy a teológia monológusból dialógussá váljék.

Dr. Kocsis Elemér

AZ 1964. ÉVI BÉLYEGTERMÉS „TEOLÓGIAI SZEMLÉJE”

Voltaképpen valamennyi bélyeg fölött lehetne „teológiai szemlé” tartanunk, mert bármit ábrázol is a bélyeg — flóra, fauna, história, művészet, sport stb. —, beletartozik Isten általános kegyelmének világába. Most mégis, immár harmadik éve, azokat a bélyegeket említjük föl, amelyek különös vonatkozásban is vannak a teológia valamelyik területével.

1. A *Szentírással kapcsolatos bélyegek* közül először is azt a *hollandiai* bélyeget említsük meg, amelyet a Németalföldi Bibliatársulat alapítása 150. évfordulójának emlékére adtak ki, „*Bijbelgenootschap 1814—1964*” felirattal. — *Izrael* az 5725. újév alkalmából 3 értékű álló sort bocsátott ki. A rajtuk szereplő korszok bibliai történeteket juttatnak eszünkbe. — *Étiópia* a „*Híres személyiségek*” c. sorozatában *Sába* királyneasszonyának képét jelentette meg. — *Spanyolország* karácsonyi bélyegén *Berruguete* Alonzo-Gonzales (1490—1561) reneszánsz festő karácsonyi képe lát-

ható. — A *Vatikán* 1964. évi karácsonyi sora 3 értékűből áll.

2. *Egyháztörténelmi vonatkozású bélyeg* is szép számmal akad. Több ország jelentetett meg *Kálvin*-bélyeget, a reformátor halálának 4. centenáriumára. Így: *Franciaország*, *Dél-Afrikai Köztársaság*, valamint a *Német Szövetségi Köztársaság*. (Utóbbi az augusztusi frankfurti református nagygyűlés emlékére kiadott bélyegén.) (A *Kálvin*-bélyegek fényképét lásd a „*Reformátusok Lapja*” múlt évi 44. [reformáció] számában!) — *Hollandiában* a „függetlenségi emléksorozatban” az orániai herceg *scheveningeni* partraszállását ábrázoló bélyeg jelent meg. — *Belgium* a belga protestantizmus nagyjairól adott ki három értékűből álló sort. (Egyiken *Kálvin* felesége, a liege-i származású *De Bure* *Ida* szerepel.) — *Norvégia* a norvég Tengerész Misszió alapításának centenáriumára adott ki három értékűből álló sort. — Számunkra kedves a *lengyel* postának a *krakkói* egyetem alapításának 600. évfordulójára kiadott, öt értékűből álló sora is, hiszen a magyar reformáció oly emlékezetes kapcsolatban volt *Krakkóval*. (Itt diákoskodott — többek közt — *Sylvester* *János* és *Szegedi* *Kis István* is.)

Magyar vonatkozásúnak is mondható az az emlékbélyeg, amelyet *Franciaország* jelentetett meg a rheimsi érseki székből felemelkedett *II. Szilveszter* pápa (940—1003) emlékére. — A *Vatikán* négy értékűből álló sort adott ki *Cusanus* *Miklós* (1401—1464) kardinális halálának 5. centenáriumára. Ő halászfüzből lett a XV. század kimagasló gondolkodójává és egyházfejelmévé. *Warga* *Lajos* egyháztörténelme megdicséri felvilágosodottságáért: mint pápai követ betiltotta kora divatos „csodáit”: a vérző ostyákkal üzött „kegyes” csalásokat („*Paróchiális Könyvtár*”, I. k. 517. l.). — A *nyugatnémet* posta bélyeget adott ki annak emlékére, hogy 1200 éve alapították *Ottobeuren* benedekrendi apátságát, *Ausztria* pedig a betegápoló irgalmasrend náluk való letelepedésének 350. évfordulóját ünnepli egyik bélyegével.

Paraguay és *Brazília* az elhunyt *XXIII. János* pápa emlékére adott ki bélyeget. *Kanada* egyik bélyegén a „*Pacem in terris*” felirat szerepel, A *Vatikán* január elején négy értékűből álló soron örököltette meg *VI. Pál* közelkeleti utazását. *Libanon* és *Jordánia* szintén adott ki bélyegsort a pápa látogatásának tiszteletére. A *vatikáni* posta négy értékű sorozata propagálja az indiai látogatást. — A *spanyol* posta külön bélyeget adott ki a *vatikáni* zsinat 2. ülészakánának emlékére.

3. Az *egyházművészeti és építészeti bélyegek* közül egy téma az általános vallástörténet körébe tartozik: a *núbiai* műemlékek megmentése mellett emel szót az *Egyesült Arab Köztársaság*, *Nigéria*, *Togó* és a *Vatikán* bélyegsora. — A *francia* posta emlékbélyeget adott ki a párizsi *Notre-Dame* 8. centenáriuma alkalmából. — A *spanyol* posta három értékű sorozatban mutatja be a *huertai* *Santa Maria* kolostort. — A *Vatikán* öt értékűből álló sort adott ki *Michelangelo* műveiről. Négy értékűből áll az a sor is, amely a *Vatikán*nak a *New York-i* világkiállításon való részvételét reklámozza. (A *Vatikán* pavilonjában kiállították *Michelangelo* világhírű *Pietáját* is.)

Beszámolónk végén az a kívánságunk, hogy a bélyegek, e parányi plakátok, az Isten szép világában mindig is csak a békét, a művelődést, az emberi boldogulást szolgálják és tükrözzék. Tegyük értékesebbé mindazt, ami az emberiség múltjában kincs; tegyenek hűségesebbé mindazzal a ránk váró feladattal szemben, amelyet a jelen reánk ró; s nyissanak bűvös ablakot a jövőbe, ahol a felnőtt emberiség boldogan élvezi majd a munka gyümölcsét...

Szenási Sándor

Ökumenikus szellem — pásztori felelősség

I.

Ismeretes, hogy a Magyarországi Református Egyház szervezeten és intézményesen folytatja a lelkésztovábbképzés munkáját. Ez a szolgálat, évtizedek óta kialakult formák mellett, két év óta különböző teológiai szakcsoportokban is működik. A zsinati elnökség ebben az évben március elején hívta össze a szaktanfolyamokat.

Az ökumenika szaktanfolyam ezúttal a II. Vatikáni Zsinat problémakörét tárgyalta. Szükségszerű, hogy a szaktanfolyam egy tárgykörre vesse vizsgálódása nagyító lencséjét, a vizsgálódás módszere azonban semmiképpen nem jelentett leszűkülést. Sőt — az elmélyülésben olyan nyitottság kapott áramló levegőjárást, ami által a *felvetődő problémákban érlelődő gyümölcsökről* beszélhetünk.

A résztvevők méltányolták az előadók szakavatottságát. Az előadók pedig helyeselték a résztvevők korreferenciáját. A testvéri kölcsönösség, a józan kritika és a reális szeretet alapján mindvégig érett párbeszéd eszmecseré alakult ki. Az előadások nem voltak monológok. A hozzászólók is komoly tájékozottságról, a belföldi és külföldi szakirodalom és sajtó megfelelő ismeretéről tettek tanúságot.

Az ökumenika szaktanfolyam fájáról szedett gyümölcsöt abban igyekszem összefoglalni, ami az ökumenikus szellem és a pásztori felelősség kifejezések alá csoportosítható.

II.

Az ökumenikus szellemet vagy *ökumenizmust* nem kívánjuk meghatározni. A formális meghatározás szűkkeblűsége helyett inkább ismertető jeleket sorolunk fel, melyek bizonyítják az ökumenizmus létszerűségét.

Az ökumenizmus az egyház szellemi és gyakorlati életének szerves része, mert van *teológiai igazsága*. A teológiai igazság abban jut kifejezésre, hogy az egyház egysége Krisztusban már megoldódott. Az ökumené kegyelmi rend. Isten a természet szerint való embert beoltja az üdvösség rendjébe, az üdvtörténeti folyamatosságba.

Az egység titka ki is fejezhető. A kifejezés eszköze nem valami filozófia: platonizmus, arisztotelizmus vagy egzisztencializmus, hanem bibliai teológia, Izráel, a patrisztika, az egyházi atyák ma is modern szellemiségű nyelve.

Az ökumenikus szellemiségnek van *etikuma*. Amikor engedelmeskedünk a Szentírásnak és nem zárkózunk be egy felekezethez, amikor bátorítást kapunk arra, hogy a keresztyén szétszakadozottságba ne nyugodjunk bele, akkor keresztyén értelemben etikailag viselkedünk. Az ökumenizmus szervezett tusakodás arra nézve, hogy az egyház bizonyágtételét felismerjük s ezáltal jobban elmélyüljünk saját keresztyén egzisztenciánkban. Nem az ügynevezett dogmatikai egységet keressük tehát, nem is az intézményesen szervezetit, hanem a humánus gyakorlását. Nem törekszünk az észszerűnek tartható engedmények alapján elképzelhető unióra, hiszen nem kívánunk érdekszövetségévé válni. A pusztá toleranciánál is azért szeretnénk vala-

mi többet, mert a tolerancia alig több egymás tény-szerű tudomásulvételénél.

Az ökumenizmus negatívumok helyett a körülöttünk élő világot: a társadalmat, a protestáns és nem protestáns egyházakat, a keresztyénségen kívüli vallásokat, politikai, gazdasági, kulturális, szociológiai értelemben a valóságot kívánja megismerni. S mindezt azért tesszük az ökumenizmusban, hogy elveszítsük saját gondolatainkat, megítéljük egyházi és felekezeti dolgainkat, hogy megnyerjük Krisztust.

Az ökumenikus szellemnek van *modernsége*. Az evangélium kozmikus távlatait több oknál fogva szemléljük. De itt most csak azt az egyet emeljük ki, hogy a személyes ügyünkkel vált evangéliummal részt veszünk az egész emberiség kibontakozásában. Az ablakokat azért nyitjuk ki a kozmosz felé, hogy a kitekintésben ajtókon át léphessünk be korszakunkba, korunk égető együttélési problémáiba. Az elvileg és hitben Krisztusban kapott humánus alapján praktikus humanizmusban élünk mindenkivel, aki maga is ebben él.

Történeti helyzetünkben látjuk a párbeszéd értelmét, amiben elsősorban a gyakorlati együttműködés útját kívánjuk együtt járni. Ökumenizmusunk modernsége abban a legmaibb, hogy a társadalmi mozgalmakat — saját társadalmunkat is — nem filozófiai alapvetésük felől közelítjük meg, hanem gyakorlati céljaik felől. Az egyház megfiatalodását mindenekelőtt állásfoglalásokban látjuk. Ezekben igyekszünk megszabadulni a feudalizmus, kapitalizmus, klerikalizmus összefonódottságaiból.

E nyílt, gazdag-gondolkodású széles-érzelmű, a közéleti feladatokban felelősséget vállaló ökumenikus szellemiség mellett jelenleg ismerünk egy zártabbat is. Római *katolikus ökumenizmus*nak nevezzük ezt. A katolikus ökumenizmus a hierarchia merevségeiben működik és nem a gyülekezetek, presbiterek, pásztorok igényeiben gondolkodik. Ebben az ökumenizmusban a szinodalizmus, azaz a zsinati elv harcol a papalizmussal, a közösségi elképzelések küzködnek a kurializmussal, az egyoldalú pápai tekintély és a vatikáni adminisztráció karcosságával. Ebben az ökumenizmusban nyílt titok a katolikus exkluzivitás. Mondhatjuk, hogy a helyes ökumené és a katolikus szupremácia kérdése ágaskodik egymással szemben.

A protestánsok felé a zártságot merevíti a megszilárdított mariológia. A szabad gondolkodású emberek felé a kizárólagosságról árulkodik a megkötött lelkiismeret kérdése, amin a vallásszabadság ügyében elhallgatott szót is érthetjük. A világ iránti elzárkózást pedig korunk lényeges kérdéseire fűződő konkrétabb hozzászólások eddig tapasztalt hiányai mutathatják.

III.

Jelenlegi tárgyilagos studiózásaink arról győznek meg, hogy a mostani katolikus ökumenizmusnak még ellenreformációs jellege van. Ez az egyik oka annak, hogy tanfolyamunkon élénkén kidomborodott a *lelkipásztori felelősség* s a vele együttjáró tennivaló.

Vatikáni értelmezés szerint mi csupán „elszakadt

testvérek” vagyunk, egyház aligha, legfeljebb némi felületi érzéklésben. A nemkatolikus keresztyéneknek, az eltávolodottnak más joguk nemigen van, mint visszatérni az egyedül üdvözítő egyházba. Ez a pregnáns, ma sem változó katolikus felfogás mutatja, hogy az ökumenizmus katolikus testvéreinknél még csak *ökumenikus stílus*, mely többek között a protestánsok megnyerésére is irányul. A stílus azonban nem nevezhető az egyházi, emberi egyenjogúságot magában foglaló keresztyén magatartásnak.

A katolikus ökumenizmus nem kíván kevesebbet, mint azt, hogy a protestáns és ortodox keresztyének adják fel mindazt, amit történeti harcaik során sikeresen kivívtak. A katolicizmus a modern ökumenizmus szelét saját dagadó vitorláiba óhajtja befogni és uniformizálni akar.

Az uniformizálódás óhatatlanul önkényeskedést, sőt az önkényeskedés fokozását jelenti. A vegyesházasságoknál elkövetett lelkiismereti erőszakoskodások, az előforduló újrakeresztelezések, újraesketések pásztori *éberségre* figyelmeztetnek. Mi azt szeretnénk, ha együtt folytathatók a reformációt, az egyház igen komoly értelemben veendő megreformálását, ami semmiképpen sem jelenthet holmi újabb keletű, esetleg szelidebbnek tartott, vagy olyanak feltűnhető ellenreformációs praktikát, vagy abból folyó barátságosnak látszó kesztyűdobást.

A katolikus ökumenizmus arra figyelmeztet, hogy a Szentírás igazságait, a kijelentés egész világát mélyebben tanulmányozzuk s arra igyekezzünk, hogy kölcsönösen meggyőzhessük egymást arról, hogy az egyházi ökumenizmus útja az *egyházi reformáció* keskeny ösvénye. Ez komoly lemondást jelent az öngazságról és alázatos meghajlást a kijelentés nagy igazságai előtt. A hit alapjaival kell telítődnie szolgálatunknak gyülekezeti tagjaink között s az így telítődő szolgálat kapja meg az elkötelezőbb szeretet magatartását katolikus testvéreink iránt.

Kompromisszumos megoldással nem képzelhető el párbeszéd sem. Párbeszédre úgy kerülhet sor, ha a Biblia alapján *belső megújulással* folytatjuk Krisztus jobb szolgálatáért történeti és mai bűneink ellen küzdelmeinket. Az egyház megfiatalodása a

Szentlélek kérdése. A Szentlélek igazsága radikális figyelmeztetés arra vonatkozólag is, hogy önkényesen választott fiatalító eszközökkel az egyházak még rohamosabban öregszenek meg. Olcsó alkudozások és otromba világegyházi vagy helyi felekezeti harcok helyett a keresztyén etika igazi működési területének elsősorban önmagunkat, gyülekezeti szolgálatunkat lássuk.

Gyülekezeti etikánk teszi pásztori gondunkká azt, hogy klerikálisnak nevezhető igényeink érvényesülését adjuk fel a társadalmi együttélésben is. *Szolgálati feloldódás* szükséges az emberek, a problémák, a tennivalók felé. Ez egyfelől hitbeli igazságainkhoz meggyőződéses elvhűséget jelent, másfelől gyakorlati segítségül is szolgál Krisztus és az anyaszentegyház működésére rászoruló világban. A katolicizmussal úgy haladunk együtt, ha Krisztussal és az anyaszentegyházzal együttjárjuk a mérhetetlen térségek országútjait, melynek partjaira még a terméketlen fügefafa is azért van odavetve, hogy arról is gyümölcsöt reméljünk.

IV.

Az ökumenika szaktanfolyam munkarendje biztosította, hogy az ökumenika — mint teológiai diszciplína — nem képviselhet más utat, mint a pásztori szolgálat. Teológia és pásztorság együtt adják az egyház járható útját.

A tanfolyamon megnyilatkozó élénkség és tapasztalt olvasottság, az egyéni ökumenikus érdeklődésen túl, a gyülekezetek tájékozottságára és tájékoztatására tekintenek abból a célból, hogy keresztyén testvérek lehessünk a testvériesülő világban.

Egyházunk jelenlegi továbbképzési rendje lehetővé tette, hogy e tanfolyam révén tágabb értelemben „zsinati megfigyelők” legyünk. S mint megfigyelők, bensőséges és érett beszélgetésekben nem a zárt óvatosságra, hanem a megnyíló jóságra kapunk és adunk vonzó, meggyőző indításokat. Ha megszilárdulunk keresztyénségünk igazságaiban, akkor méltathat Isten minket arra, hogy *melegszívű ökumenizmust* képviseljünk számító ökumenizmus helyett.

Dr. Koncz Sándor

Húsz óra

Húsz óra: remekmű a könyv is, a film is. Húsz óra: drámai számadás húsz esztendőről s egy ezredév maig ható örökségéről, erőgyűjtés a tovavezető útra, a magunk új világának fölépítésére.

A könyvet *Sánta* Ferenc írta, a filmet a regény alapján *Köllő* Miklós; a rendező *Fabri* Zoltán.

Szokatlan formájú regény. *Krónika* — az író ezt a megjelölést helyezte a cím után. *Riport* — állt a *Kortársban* először megjelent folytatások élén. A *Húsz óra* regény, ha formája riport is, korunk krónikája. Szűkszavú mestermunka. Külsőjére nézve olyan, mint a riporter húsz munkaórájának fölfedése. S e húsz órába foglaltan húsz esztendő s egy ezredév tárul föl. Sánta Ferenc tekintete mélyre hatol, figyelmét nem kerülhetik el az összefüggések. *Az összefüggéseket keresi éppen.* Maga a téma ilyen áttételesen, másodtükrözésben jelenik meg a *Húsz órában*. A téma ez: ötvenhatban egy szörnyű éjszakán rettenetes dolgok történtek egy faluban — *mi történt valójában, miért történt és a történetek után mi a teendő?* Hatalmas téma ez, tör-

ténelmileg is nagy vállalkozás, csak klasszikusokkal mérhető.

Sánta nem kronológikus sorrendben veszi számba az okokat és következményeiket, ahogyan a regények korábban tették volna; Sánta mintegy az érdeklődő riporter módján keresi meg a lényegét, s így elbeszélésekből, feljegyzésekből tevődik össze a teljes kép, amit az író elénk akar tárni.

Mellesleg szólva: ezt megírni nehezebb, mint a konzervatív formájú regényt. Rendkívüli műgondtal kell a mozaikokat egybeilleszteni, szétvágni, összekeverni és ismét egyberakni; hiszen most már az is jelentős, hogy a valóságra rátelepedett különféle rétegek hogyan és miért épp e sorban telepedtek rá, s miért épp így hántjuk, hánthatjuk le őket. Amikor valami múltbeli dolgot fedünk föl, gyakran érdemes arra is odafigyelni, miféle labirintban jár a gondolat, mit tartogat utolsónak, mit érül el elsőnek. Olyasmi ez, mint valami gyónó beszélgetés; aki igazán figyelemmel hallgatja a lélek bensejének fölszakadását, azt is megfigyeli, hogy

miképp oldódik le az emberről a titkolás, milyen sorrendben tör föl az igazság. A lélektan művelői tengersok példát tudnak idézni, milyen jelentős adatokat közöl magáról az ember öntudatlanul, egyszerűen azzal, *ahogyan* közli magáról azt, amit akar, s azáltal is, *ahogyan* keveredik vele, amit közölni nem akar.

Sánta regénye, a formáját tekintve, tehát rendkívül modern, korszerű munka. Hozzátehetjük, *szocialista munka is*, hiszen a szocialista regény főladata, hogy *a jelenségvilág mögé világítson* s az is, hogy az összefüggéseket *történelmileg konkretizálja*; nem elégedhet meg tehát az összefüggésekre való utalással, ki kell bontania, meg kell határozni az összefüggéseket.

S a forma minő tartalmat rejt?

A *Húsz óra* az utóbbi évek *legtisztább és legőszintébb regénye*. Voltaképpen önvizsgálat. Bár ez látszólag formai erény, valójában mégis tartalmi vonatkozás: Sánta belülről szemléli az eseményeket, amelyekről szól, maga is részese mindannak, amit ábrázol. Így lett a *Húsz óra* húsz esztendőnk s a hozzávezető ezredév hiteles krónikája. Bár a történet falun játszódik, egész fejlődésünknek hű tükre, megtorpanásainkkal és nekilendüléseinkkel. Különös erénye, hogy a *Húsz óra* nemcsak közli velünk, miféle megtorpanások és nekilendülések voltak itt az eltelt két évtizedben, hanem mindegyiket gondosan *megvizsgálja, okát keresi és értelmét, a gyökereket*, ha kell, az ezredévig vezeti vissza. S mindezt hallatlanul szűkszavúan (a regény kétszázötvene kis oldal; a szokványos, hagyományos regényoldalakra átszámítva mintegy száznegyven oldal lenne...) lényegretörően, ugyanakkor oly módon, hogy minden egyes mondanivalóját *remekül jellemzett élő figurák sorsába* foglalja. Ezek az emberek *valóban* emberek, esendők és nagytrörök, bűnből s erényből állanak. Hibáik önmagukban érthetővé válnak, nemcsak erőszakkal rájukaggatott tulajdonságaik. Sánta a húsz esztendő problematikus szakaszait, a hibákat és a bűnöket is így, lélektanilag és történelmileg indokoltan veszi sorra, így ment mindenfajta demagógiától, torzítástól — ami a hibákról szóló művekben oly gyakori —, jöllelet *minden eddiginél őszintébb és erőteljesebb*.

Tegyük hozzá: Sánta *rendületlenül hisz a jövőben, hisz az igazságban*. Keserűen, sőt: elítélően szól a hibákról, de tudja, hogy a hibák közepette is *haladtunk előre*. Épp azért vizsgálja ilyen őszintén a múltat, hogy végleg leszámoljon a hibákkal. És finom árnyalatokban, szép fogalmazásban azt is érzékelteti, hogy ma már anakronisztikus egy-egy szélsőséges hang, akárha gondolat is; érzékelteti, hogy a jövőt az olyan emberek építik, akik a történelmi években megedződtek az igazságra és akik *tudják-érik, merre s hogyan kell haladni*. A történet középpontjában egy robusztus parasztfigura áll, Jóska, akire fegyvert fogtak ötvenhatban, s aki tántoríthatatlan maradt mindenkor. Ez az ember sem ment a hibáktól, de *ez tud harcolni ellenük*. Rágalmak is érik, már-már megkeseredik. De meg előre, mert hajtja a belső erő. Ha kell, könyörtelem is tud lenni, de tudja, mikor kell megbocsátónak lennie. És ő mondja ki: minden nehézség közepette épült a mi új világunk, amely *igazabb és jobb, mint a régi volt*. Tudja azt is, hogy végső soron *a magunk világának továbbfejlődése tőlünk függ, jómagunktól*.

A *Húsz óra* tehát számvetés múlttal, jelennel és jövővel; rosta, amelyen átszítaljuk élményeinket.

Mindnyájunk életének mérlege ez a könyv, nagyszerű munka, igazi remekmű.

S nagyszerű a film is, amelyet Fábri Zoltán készített a könyvből, *igazi remekmű*.

Mondhatnók, hogy a *Húsz óra* irodalmi formája is filmszerű, de — megvallom — nagyon nem szeretem ezt a fellengzős szót. Hiszen a művészetek megújodásában primér módon nem a technikai lehetőségek, hanem a *kor megváltozása* részes, ennek egyik megnyilvánulása és terméke maga az új technikai lehetőség is. Paradox módon szólva: ha valamiképpen a technika nem adta volna is kezünkbe a filmet, a korszerű regények akkor is „filmszerűek” lennének. „Filmszerű” lenne a modern színmű is, mert a film is azért „filmszerű” — egyébként: ha valóban az, mert vannak bizony korszerűtlen filmek is jócskán, a film önmagában csak lehetőség, élni kell tudni vele! —, ha korszerű.

A *Húsz óra* korszerű regény: a föladat az volt: *korszerű filmet kell belőle készíteni*.

Tegyünk egy rövid kitérőt. Sokat szokás vitakozni azon: megfilmeshető-e a regények? A klasszikus regényekkel kapcsolatban általában az a nézet, hogy a megfilmésítés mindig elmarad az eredeti mögött. Valóban, s ez a fenti gondolatmenetbe illesztve érthető is. Lehetséges, hogy a megfilmésített regény egy más kor kifejeződése a művészetben: az új kor kifejezőeszközén torzul a kép. De lehet, hogy a regény mai értelemben korszerű: ez esetben a filmnek is mai értelemben kell korszerűnek lenni, vagyis élnie mindazon lehetőségeikkel, amelyek a filmművészet sajátosságai.

Láttuk, hogy Sánta Ferenc nagyszerű regénye valóban és mindenestül korszerű mű: szocialista tartalommal, ennek megfelelő formában. A megfilmésítés bizonyos értelemben tehát könnyebbnek ígérkezett — vagyis nehezebbnek. Sem formájában, sem tartalmában nem lehetett a könyvhöz képest visszalépni.

Pár hónappal ezelőtt Fábri Zoltánnal beszélgetve a korszerű filmkifejezésekről szolt. *Fellinit* dicsérte és kifejtette, hogy a modern művészetnek a múltat és jelent a jövővel egybefogva kell ábrázolnia, úgy, *ahogyan ez a gondolatvilágban is történik*. A Sánta-könyv egyébként ezt teszi regényként; a filmnek is így kellett cselekednie a maga módján.

A film, mint korszerű művészi kifejező eszköz, különösen is alkalmas korszerű tartalmak kifejezésére. A film személytelenebb és egyszersmind *expresszív*ebb kifejező eszköz, mint idősebb társai. Személytelenebb, mert általában a valóság képét mutatja, *közvetlenül a valóságot* és nem annak szubjektív tükröződését. Így van ez akkor is, ha a film — mostanában egyre gyakrabban — mind erősebb szubjektivitásra törekszik, amikor a kép mintegy a főszereplő (vagy valaki más) szemével látja a valóságot és ezt a nézőre is kiterjeszti. Furcsa módon a film tárgyiasabb módszere épp expresszivitásával függ össze. A film hallatlanul erős kényszerítő erő: oda kell figyelni, bele kell helyezkedni a cselekménybe, a gondolatvilágba, a képekbe. A film kényszerít, hogy azt — és csakis azt — *lássuk, amit a kép mutat*. Igaz, a moziban is van sok minden a képmezőn kívül, s a színházban éppoly sötét a nézőtér, mint a moziban — a figyelem mégsem kalandozhat el úgy, mint más művészetek élvezetekor. Ára is van, persze, ennek az odafigyelési kényszernek. Regény olvasásakor például, ha figyelmünk meglankadt olykor, később helyrehozhatjuk: egyszerűen visszalapozunk és elolvassuk újra a szóban forgó részletet. A moziban

nem lehet „visszalapozni” — legföljebb azt tehetjük, hogy újra megtekintjük az egész filmet. Ez egyébként nem szokás. Részben érthető is: a filmek túlnyomó része nem érdemli meg, hogy kétszer nézzük meg. Csakhogy — mutatis mutandis — a filmekre is áll, hogy amit nem érdemes kétszer látni, nem érdemes azt egyszer sem. Főleg az értéke-sebb filmekre áll ez, és bizony jó lenne, ha az ilyen filmeket *legalább kétszer* megtekintenénk. Szép haszna lenne: az ember ilyenkor már képes arra is, hogy apróbb részleteket is megfigyelhessen, hogy olyan motívumokat észrevegyen, amelyek első pillantásra még nem szembetűnőek.

A modern filmeket elégszer éri a vád, hogy megtakarítják maguknak a fáradságot, a részletek kiterjedt bemutatásában. Igaz is, nem is. A korszerű filmek kompozíciója tömörebb, mint a korábbi, színház-szerű vagy epikus filmeké: a régi módszerrel persze minden „meg lett mutatva, minden meg lett magyarázva” — az újmódi filmekre jobban oda kell figyelni.

Itt van például a *Hűsz óra* is. Ami a film szerkezetét illeti: ez lényegében azonos a regényével, a különbség mindössze annyi, hogy a regény alanya a riportert, vagyis maga a szerző, a filmen pedig szükségszerűen megjelenik ez a Riporter, látjuk őt töprengeni, szétszórt jegyzetei felett elmélkedni, vagy épp a jegyzetekbe foglalt beszélgetések megelevenedésekor a riport-alanyokkal beszélgetni. A történet, pontosabban a mondanivaló (hiszen a *Hűsz óra*nak a szokott értelemben vett története sem könyvben, sem filmen nincs) a filmen is mozaikokból áll össze, a mozaik-darabkák pedig részben azok a beszélgetések, amelyeket a Riporter jegyzeteiben rögzített, részben pedig olyan múltbeli képek, amelyek e beszélgetések közben elevenedtek meg. Filmről lévén szó, és pedig korszerű műalkotásról, a múltbeli események nemcsak szóban ismétlődnek, vagyis nemcsak elmesélik őket, hanem láthatók is. Régebben a film ilyenkor valamiféle idézőjelet használt, úgy, amint a régebbi novella is megtalálta módját, hogy az elbeszélést keretbe illessze, gondoljunk például *Boccaccióra* vagy *Maupassantra*. A modern novella azonban nem fecséreli időt s helyet erre: az olvasóban bízunk, aki a szövegre ráfigyelve amúgyis észreveszi, mikor változik az idő. Hiszen gondolatunkban is minduntalan be-betör a múlt egy-egy képe, s a jövőé is felsejlik olykor! Ha pedig az irodalom elhagyta az idézőjelet, miért is ne hagyná el a film is! Idestova hűsz esztendeje. Az *éjszaka szépei* című francia film még úgy jelezte az átmenetet jelenből múltba és vissza, hogy aképp felemelkedett vagy lesüllyedt. A mai filmek ezt a részletet elhagyják: egyéb jelek úgyszólván rávezetik a nézőt arra, hogy különböztetni tudjon. De *jobban oda kell figyelni*: ez természetes.

Nemcsak szerkezeti megoldásokról van itt szó. Megszoktuk, bármennyire visszás is, hogy a filmekben a mondanivaló mondani való. Nem jó ez így, természetesen: a film valójában *vizuális művészet*. A képzőművészet sem teszi hozzá szóban, hogy mit ábrázol: a képregények teszik csak, hogy gondolatfelhőbe odabiggyeszti a szereplő gondolatait és szavait. Korábban a filmek — szólunk már erről e hasábon — fényképezett színházat játszottak, holott a dráma is más, a film is más. A filmnek pedig nem a képekre bontottság a fő sajátossága (amint a „filmszerű” színdaraboknál mondani szokás), hanem az, hogy a tárgyak és az emberek közeli képein fejezi ki mondanivalóját. Ezért

expresszívabb a film a többi művészetnél és ezért objektívabb is.

A dráma a szó művészete, a regény is, de a film a látványé. Nem azt jelenti ez, hogy szótlán filmekre volna szükség, csak azt, hogy szófukar filmekre. Pontosabban szólva: nem szószátyár filmekre. A régi filmek — lefényképezett drámák lévén — minden mondanivalójukat *kimondták*. A korszerű filmek *megmutatják*.

A *Hűsz órában* például érdemes felfigyelnünk a hősök jellemzésére. A régebbi filmekben sok szereplőről elmondták — vagy el is mondták — tulajdonságait. A közhiedelem épp ezért tarthatja azt, hogy filmen könnyebb a színészi munka. Valóban: a régi típusú filmekben a színész másodrendű szerepet játszik, a rendező a lényeges. Most azonban változik a helyzet: ezért is van az, hogy világszerte válságba jutottak a sztárok és az amatőr filmszereplők, csak a valóban tehetséges színészek érvényesülhetnek a korszerű filmekben. A *Hűsz órában* például a színészeknek kell belejátszaniuk szerepükbe sok mindent, amit régebbi filmekben elmondhattak. Maga a főszereplő, Jóska — *Páger* Antal zseniális alakítása — játékkal mutatja föl, hogy keserű szavai mögött elszánt, küzdő ember áll. Bizonyos értelemben ellentét mutatkozik szavai és ő maga között — de hát nem vagyunk így magunk is oly gyakran? Vagy Balogh Anti — *Görbe* János játssza remekül. Ez az ember megszenved az új életért, már-már elhagyja magát, de végre is magára talál és új, boldog életben találjuk, bármennyi gond, törődés szenvedés, tragédia álljon is mögötte. Ez az újság, ha szabad így mondanom: a *pozitív megnyugvás*, a szereplő magatartásában, arcjátékában, látszólag semmitmondó szavaiban mutatkozik. Nem azt mondja: „Megváltoztam, a dolgok is megváltoztak, most már jól érzem magamat” — mert hiszen ez kongó frázis volna —, hanem azon érezzük megváltozását, a dolgok megváltozását, a jóérzését, *ahogyan* a hétköznapi dolgokról beszél. Hogy ezt észrevegyük, gondosan meg kell figyelnünk őt tízegynehány évvel előlött, kilenc évvel előlött, hűsz éve és napjainkban is.

Itt van Kocsis Béni — *Szirtes* Ádám kitűnő ábrázolásában. Rövid szerepe van, pedig ő a középpont. Sokszor csak a háttérben áll, rajta van a képen, csakhogy nem mindegy ám, mit csinál a háttérben. A nézőnek pedig *egyszerre kell figyelni az előtér fő cselekményére és a háttére is*, sőt a kettő kölcsönhatására. Vegyük végül a negyedik főszereplőt, a gyilkos Vargát. Felhánytorgatták a filmnek, hogy vázlatosan jellemzi őt és elhanyagolja egyéni tragédiáját. Van ebben valami, mégis úgy gondolom, ha gondosan megfigyeljük *György* László kiváló játékát, akkor igen sok mindent megértünk ennek az embernek a belső világából, magatartásából, sorsából.

Meg aztán a mozaikdarabkákat is jól kell összeilleszteni. Nem elég például a darabkák szélét egymás mellé helyezni, figyelni kell arra is, ami a mozaikokon látható, meg a színek összhangjára és ellentétére, a vonalak keresztveződésére, és így tovább. *Képletesen* szólok, persze. Az egyes mozaikok *tartalmi gazdagságát* szeretném hangsúlyozni és azt érzékeltetni, hogy minden egyes részletet jól meg kell figyelnünk, hogy a *teljes tartalom* megvilágosodjék előttünk. Sokszor egy-egy mondat, elejtett szó utal a párhuzamra és ébreszt a nézőben további gondolatokat. Máskor egy jelenet ellentéteztettsége érzékelteti, hogy mire kell igazában felfigyelnünk.

Tegyünk még egy utolsó kitérőt. A film művé-

szeti módszerének félreértésére nemcsak a filmtörténet salakja készlet, hanem a *mozizás bevált gyakorlat* is. Hosszabb fejtegetés helyett hadd utaljak csak arra, hogy a mozi általában *circusz-szerű szórakozást* jelent a legtöbb nézőnek. A moziban nem keresünk és *nem várunk intellektuális élményt*. De miért is ne? Kétségtelen, mozijaink állapota és megoldása is erre készlet. Nálunk a szó igazi értelmében korszerű mozi jóformán nincs is. Apróságnak tűnik, de rendkívül jelentős: nálunk a moziban általában nem szokás levetni a felső kabátot. A moziban nincs ünnepélyesség. A mozik minálunk afféle beugró szórakoztató-kikapcsolódó alkalmak, a *kultúra alsó szélén helyezkednek el*. A Szovjetunióban a mozik *kulturális centrumot* jelentenek. Az emberek nemcsak beugranak egy-egy előadásra, hanem hosszabb időt töltenek ott. Az előcsarnokban képzőművészeti kiállítást láthatnak, a társalgóban kamarakonzertet hallgathatnak. Mennyivel másképp néz meg az ember így egy filmet! Elismerem, nem a külsőség a lényeges. Lehet kabátba burkolózva is nagy műélvezettel figyelni. Csak a *lelkületre* kívántam utalni, ahogyan belünk a moziba.

A *Húsz óra* olyan film, amelyre oda kell figyelni, de érdemes odafigyelni. A részletgazdagság tárul

föl így a néző szeme előtt és a részletekből igazán sokszínű és tartalmas kép bontakozik ki előtte. Azt is jól teszi, ha a regényt elolvassa — már csak azért is, mert egy remekmű élvezetével gazdagodik. A regény után a film talán még hatásosabb, mert látjuk mindazt, amit olvastunk.

És meggyőződünk egy szép, nagy emberi igazságról. A film elején a hangyás gróf eszelős magyarázatát halljuk a nyüzsgő hangyaboly fölött: minden csak illúzió, rendtelenség, értelmetlenség. Nyilvánvaló: a társadalomra, az életre utal a párhuzam. S a film meggyőz arról, hogy a hangyás grófnak nincs igaza. Az élet, amely külsőleg éppoly értelmetlen nyüzsgés, mint a hangyáké, valójában éppoly értelmes dolog, mint a hangyák társadalma. Csak azt kell észrevennünk, hogy *emberek vagyunk mindnyájan*, hogy miféle szálak fűznek össze bennünket, hogy az *összetartozás szép érzése* erősödjek bennünk.

Erre vezet rá bennünket a film s végső kockáin így bontakozik ki előttünk a rend, az értelem, az élet iránya. József Attilát idézhetjük: „*Megvilágosul gyönyörű képességünk, a rend, mellyel az elme tudomásul veszi a véges végtelent...*”

Zay László

Monográfia Tolnai Lajosról

GERGELY GERGELY: TOLNAI LAJOS PÁLYÁJA. Egy fejezet a magyar regény történetéből. Budapest 1964. Akadémiai Kiadó, 454 l.

A Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézetének Irodalomtörténeti Könyvtár sorozatában 15. kötetként jelent meg Gergely Gergely kandidátusi értekezése, az első komoly monográfia Tolnai Lajos életéről és írói pályájáról.

A sorozatban 1937 óta jelennek meg monográfiák irodalmunk jeleiről (*Vörösmarty Mihály, Apáczai Csere János, Petőfi Sándor, Bornemissza Péter, Kisfaludy Sándor, Móricz Zsigmond, József Attila*), egyes műfajok fejlődéséről (A magyar regény kezdetei, Fejezet a magyar kritika történetéből), és XIX. századi irodalmunk szabadságharc utáni korszakának összefoglaló szintézise: *Nemzet és haladás* címmel *Sötér István* tollából. A tudós szerzők: *Tóth Dezső, Bán Imre, Dienes András, Nemeskürty István, Weber Antal, Fenyő István, Gerédy Rabán, Vargha Kálmán, Kovács Kálmán, Szabolcsi Miklós, Sötér István* mellé most került oda *Gergely Gergely* neve, aki széleskörű kutatás alapján tárta fel ennek a nagyfontosságú, színes egyéniségnek életútját. Eddig ismeretlen adatok kerülnek benne a nagy nyilvánosság elé a Ráday Könyvtár, az Országos Széchenyi Könyvtár kéziratárából, a marosvásárhelyi, kolozsvári és sepsiszentgyörgyi egyházi levéltárak anyagából; ez utóbbiak különösen *Dávid Gyula* kutatásai alapján, a periratok közül. De felhasználta Gergely Gergely élő tudósok ismereteit (többek között *Révész Imre* közléseit), s jól ismeri és használja fel a szaktudomány eddigi kutatásainak legkisebb eredményeit is. Teljes és alapos bibliográfiát közöl Tolnai munkásságáról s az OSZK kéziratárában levő kiadatlan kéziratokról, s összegezi a Tolnai Lajossal foglalkozó irodalmat is.

Nem volt könnyű feladat új utakat törni a kor szélesebb ábrázolásához és benne Tolnai pályájának eddig jórészt ismeretlen fejlődését végigbúvárnak. Egy igaztalan érdekes egyéniség és életpálya bontakozik ki művéből. A *Hagymássy Lajos*nak született, de híressé Tolnai Lajos néven vált író 1837. január 31-én született a Tolna megyei Györkönyben. Apja *Hagymássy Sándor* községi jegyző, anyja *Kolozsváry Julianna* dunaszentgyörgyi földbirtokosleány volt.

A Hagymássy-család büszke erdélyi ősoket tartott

számán, akik közt primás és fejedelemasszony, szörényi bán és országos főkapitány is található. A reformáció és az erdélyi pártharcok idején kerültek Magyarországra s ekkor lettek reformátusok. A család Dunántúl, Somogy, Zala, majd Fejér és Veszprém megyében telepedett le, az itt élő családtagok közül nem egy lett református lelkész, s az apa is elvégezte a teológiát, majd a jogot s így lett falusi jegyző.

Azok az élmények, amelyek a gyermek Tolnai Lajos érték, nem múltak el nyomtalanul, s ezért néhány szóval meg kell emlékezni apja egyéniségéről. A kiváló megjelenésű, de élhetetlen ember, ha saját ügyéről volt szó, könnyen vette a dolgokat, s mint hivatalnok „önfejűnek” bizonyult. Mindenkinék megmondta az igazat, s ezért Györkönyből egy másik Tolna megyei faluba, Váraljára került jegyzőnek. Itt is ellentébe került feletteseivel, s mivel szolgabíróját megpofozta hirtelen haragjában, *Bonyhádi Gyula* azonnal elbocsátotta hivatalából. A nyomor lett osztályrésze a családnak, s így szegényen nőtt fel a kisgyermek is. A család egy faluvégi parasztházban húzta meg magát, s az egyszerű emberek voltak segítők, dal és mese táplálta a gyermek korai művészi érdeklődését. Alsó iskoláit kiváló eredménnyel végezte el, s visszaköltöztek Györkönybe, ahonnan felsőbb iskolába majdnem katolikus püspöki segítséggel jut, mivel a szegény szülők minden segítséget szívesen ragadtak meg, *Szcitovszky* püspök azonban Rómában tartózkodik. A család Gyöngre költözvén, a református iskola növendéke lesz Tolnai Lajos. Itt éli át 1848—49-et. Apja *Kossuth* lelkes híve, demokratikus gondolkozású, haladó nemes, s ebben a szellemben szívja magába a független és demokratikus eszméket a 11 éves ifjú is. Gyermekként jelen van az ozorai csatában, a hősi korszakra mindig lelkesen, kiabrándulás nélkül emlékezik vissza. Apja börtönbe kerül s ott szerzett betegségébe korán belehal.

Tolnai Lajos 1850-ben folytatja a gyönki iskolában tanulmányait, s a 6. osztály elvégzése után *Losonczy László*, de főképpen *Filó Lajos*, jeles tanára segítségével Nagykorörsre kerül. Ott *Arany János* és a vele együtt tanító kiváló tantestület nevei. Arany figye-

lemmel kíséri a fiú költői megnyilatkozásait is, amiről Tolnai *Sötét világ* című életrajzában emlékezik meg. Hogy megélhesen, házitanítóskodással keresi meg a szükséges költségeket. A szünidőt édesanyja szülőfalujában, Dunaszentgyörgyön tölti, itt marandó élmények érik, ez a táj forrott össze benne a gyermekkor emlékeivel, s lett patriotizmusának termő talaja.

1856-ban kitűnő eredménnyel fejezte be gimnáziumi tanulmányait, s Pestre kerül a református teológiára, lelkészi hivatást választva magának. A teológián Török Pál, az iskolaszervező püspök segítségével tanul, s róla *Filó* Lajos mellett mindenkor szeretettel emlékezik meg. A teológián bontakozik ki írói képessége, versírással és elbeszélésekkel lép a nyilvánosság elé, s 1860–61-ben az elemi iskolában tanít. 1862-től a gimnáziumban ad órákat, s mikor megnyílik a „bölcseleti tanfolyam” s ezzel főiskolai rangot nyer a nevelőintézet, Tolnai itt lesz tanár 1861-től 1868-ig. Tanított magyar irodalmat, latint, görögöt és német nyelvet. Az V–VI. osztályban szónoklattant, költésztant s a két bölcseleti osztályban magyar irodalmat. 1862-ben tanártársa lesz *Gyulai* Pál, s ekkor az irodalomtanítást Gyulaira bízzák. Tolnai vallástant tanít, meglévén hozzá a papi képesítése. Kilátásba helyezik a vezetőket, hogy a teológián is órákat fog kapni. A nagy ambícióval magát pedagógussá képző, lelkes nevelő azonban összeütközésbe kerül *Gönczy* Pál igazgatóval. Amikor 1865-ben zsidó vallású leányt, *Sugár* Fanni, mezőkövesdi kereskedő gyermekét, feleségül veszi, túlságosan is az érdeklődés középpontjába kerül.

Írói pályája ebben az időben indul: 1860-tól megjelennek versei, a fiatal nemzedék íróival tart szoros kapcsolatot (*Zilahy* Károly, *Bajza* Jenő, *Dalmady* Győző, *Komócsy* József, *Dömötör* János) s a lassan kialakuló irodalmi Deák-párttal szemben a nemzeti függetlenség eszméjét hirdeti. Ez a harc eleinte nem élesedik ki. Jelentős költőnek tartják, *Eötvös* József ajánlására 1866-ban, sikereinek elismeréséül, a Kisfaludy Társaság is tagjai közé választja. Cikkeiben, írásaiban, szépprózai alkotásaiban azonban bírál, realista módszerrel ábrázol, határozott hangot kíván a fiatal nemzedéktől, s műveiben ábrázolja, hogy a hatalom miként védi a vele egyetértő, nem mindig erkölcsi magaslaton állókat, s hogy a kiegyezés felé közeledő kapitalista fejlődés sok ellentmondással terhes. Közte és a világ között Tolnai hasadást érez, önvizsgálattal boncolja saját belső világát is, de különösen a társadalmi félszégeket, hibákat ítéli el határozottan. Egyre erősebben fordul a saját környezetében tapasztalt visszás társadalmi jelenségek ellen. A gimnáziumban többször kerül ellentétbe kortársaival, feltevéseivel, s elhatározza, hogy mivel a csekély fizetés családja eltartására nem kielégítő: vidékre megy s jövedelmezőbb állás után néz. Írói hírneve, jó nevelő munkája egy 3000 forintos jövedelemmel kecsegtető lelkészi álláshoz juttatja Marosvásárhelyen. Szótöbbséggel megválasztják, s nagy lelkesedéssel köszöntik a városba érkezésekor. A beiktatás után azonban kiderül, hogy a jövedelem korántsem olyan kecsegtető, hiszen a lakomán mindenki az ő számlájára evett és ivott, a presbitérium előtt első negyedévi fizetéséről le kellett mondania, éppen úgy, mint *Móricz* Zsigmond Fáklya című regényében Matolcsy Miklósnak.

Marosvásárhelyen egyházi körökben növekszik tekintélye, de mivel a helyi szokásokhoz nem tud és nem is akar alkalmazkodni, csakhamar áldatlan harc középpontjába kerül. Először a város polgáraival, majd lelkésztársaival jut ellentétbe, mert minden visszaélést és ferde jelenséget kegyetlenül bírál. Mivel szépirodalmi alkotásaiba az ott tapasztalt és átélt élmények kissé nyersen kerülnek bele, a társadalom magára ismer, leleplező regényei miatt megsértődik s ez gyűlöletet ébreszt iránta. A rágalmozás rettenetes viharába kerül. Maga a tevékeny és életerős férfi mindent felhasznál arra, hogy az igaznak, szépségesnek, erkölcsösnek védelmezője legyen, s folyóiratot indít, irodalmi társaságot szervez, de cikkeinek bíráló

hangja annyira szokatlan, hogy a kezdetben vele együttérzők is közömbösek maradnak, később pedig szembefordulnak vele. Gúnyos, bátor hangú írásai sértik az olvasóközönséget is, főképpen pedig a helybeli másik lelkészt (*Kovács* Áron). 1872-ben a harc már az egyházi főhatóságok előtt folyik. Kovács* Áron hirtelen meghal s egy időre a látszólagos ellentét feloldódik, de a sértett emberek összefognak Tolnai ellen s 1876-ban újra áldatlan támadások középpontjába kerül. Egyik cikke a vásárhelyi állapotokról szól, ezért gyalázkodó röpiratok jelennek meg ellene, s itt már nem a bíráló ellen folyik a hajsza, hanem a „betolakodott”, a „nem közülünk való”, a nem „erdélyi”, a „korcs magyar” ellen. Főként azt nem tudják neki megbocsátani, hogy a társadalom megváltoztatását hirdeti, s a megváltozott társadalomhoz új erkölcsöt is követel. 1885-ben *Szász* Domokos lesz a püspök; az egyházi főhatóság, amely addig védelmezte Tolnait, most ellene fordul s a vége az, hogy 1886. június 16-án lemond marosvásárhelyi lelkészi állásáról.

E harc közben küzdelmes élete düh és harag szikrázó parazsával telítődik, de kibontakozik benne a kegyetlen bíráló s a kritikai realista ábrázolóművész. Az általa szerkesztett folyóirat, a felovás útlekés s a Kemény Zsigmond nevét viselő irodalmi társaság eredményes munkának nevezhető. De míg ezeket védelmezi és az irodalmat akarja előbbre vinni, gyűlölködő indulata is kibontakozik. Bajjaiban sok része volt lobbanékonyosságának, s annak a rossz taktikának, hogy a vezetők kíméletlen támadásában nem ismert korlátot. Mikor pedig általánosított, a kíméletlen vezetőket támogató „népre” és „tömegre” hivatkozott, így mindenkiel szemben találta magát.

E terhes 16 esztendő alatt fejlődik ki a jelentős prózáiról, társadalombíró. Ereje különösen *Az urak* (1872) és *A báróné ténsasszony* (1882) című regényeiben bontakozik ki. A magyar társadalom legégetőbb kérdéseivel foglalkozik: a kapitalizálódó Magyarország és a függetlenség kérdéseivel. Megállapítja, hogy függetlenségünk csak látszat, s nemcsak hogy hagyjuk magunkat félrevezettetni, de még segédkezett is nyújtunk a gyarmatosító elnyomóknak. Főleg a nemesség erkölcsét, magatartását ítéli el.

Marosvásárhelyről egyetlen fillér nélkül indul útnak családjával s visszatér Budapestre. Összeférhetetlen természetének híre már megelőzte jöttét. A növekvő, kapitalizálódó fővárosban szállodában kénytelenek elhelyezkedni, végül olcsó lakást vesz ki a Damjanich utca 56. számú házban. Nehezen jut annyi keresethez, hogy szerényen eltarthassa családját. A fővárosi folyóiratok (Fővárosi Lapok, Vasárnapi Újság) nem adnak helyt írásainak, egyedül a *Gondúzó* című hetilap 100 forintos havidíjat biztosít számára. Majd az Ország-Világ, Képes Családi Lapok és a Magyar Szalon nyitja meg tárcarovatát előtte. Később a Pesti Hírlap és a Pesti Napló is közli tárcáit. Hatalmas termékenység jellemzi ebben az időben, elárasszta a lapokat írásaival, szenvedélyes lelke ontja a különböző értékű, kisebb-nagyobb terjedelmű szépprózai írásokat. Van olyan vasárnap, amikor 8–10 elbeszélése is megjelenik. Nagyírásmű munkájában sok sejeles is akad, de értékes alkotásai következtében megbecsülése is kissé helyreáll. *Reviczky* megértéssel és szeretettel fordul hozzá támogatásért s *Jókait* ő közönlíti írói munkásságának negyvenedik évfordulóján „az újabb magyar irodalom képviselői” nevében. 1885-ben beadja kérvényét az egyetemre, hogy előadói megbízást kapjon. Sikertelenül. 1887 őszétől vidéki városokban tart előadásokat (Eger, Szeged). A képességeinek és írói műveinek kijáró elismerést nem sikerül megszerezni. Idegenül állnak vele szemben s megbélyegzett embernek tartják sokan. Végül a főváros megbízza hivatalos közlönyének a szerkesztésével, de ez a tisztsége is hamar megszűnik, kiütközéséből a lapot. Megint a napi betevő falatért kell küzdenie, s először rapidíjas állást vállal, majd a IV. kerületi főreáliskolában alkalmazzák óraadóként, utána a IX. kerületi Kazinczy utcai polgári iskolában lesz óraadó. Később ennek az intézetnek igazgatója lesz s jó kedvvel és örömmel

tanítja a magyar- és világirodalmat, tankönyveket és tanári kézikönyveket ír.

Mint elbeszélő és regényíró ebben az időben a legtermékenyebb. Ez idő alatt írt 15 regényt és kb. 100 elbeszélést. Szembeszáll minden aljassággal, visszaéléssel, s igen „sötét” képet fest az országos helyzetről. Az „új urak”, a kiegyezés korának nagy haszonélvezői ellen kegyetlenül támad. Gúnyral és kíméletlenül rajzolja az aljas törtétek hadát, s azokat, akik e törtéteknek az áldozatai. A regények meséjében életszerű események sorában nyers őszinteséggel mélyed el az ember belső világának, gondolkodásának rajzában. A korabeli szépirodalmi kritika azonban nem figyel fel írásaira, nem foglalkozik regényeivel kellőképpen, nem elemzi műveit, elhallgatják. A *Jubilánsok* (1886), *Eladó birtokok* (1886), *Szegény emberek útja* (1888), *A tolvaj asszony* (1889) stb. művei a legkiemelkedőbbek ebben az időben.

A *polgármester úr* (1885) és *Az új főispán* (1886) című regényében az a legfontosabb új eredmény, hogy nemcsak elítél, hanem pozitív vonású, új típusú emberek rajzával is megpróbálkozik, akik a szennyes áradatnak megpróbálnak ellentállni, s a közélet megtisztítását tűzik ki célul.

Élete utolsó 12 éve (1890—1902) csendben, zaj nélkül telt el. Az Erzsébetvárosban a polgári kör tiszteleti tagja, a VII. kerület pártelnökségének tisztségét viseli, majd városi képviselőnek is megválasztják, de mégis magányos emberként él. Volt barátai, iskolatársai elmaradoznak mellőle. 1892-ben súlyos vesztesség éri, meghal hitvese, aki nemcsak hűségese sorstársa, hanem munkatársa is volt és egyetlen igazi megértője.

A munka lassan terhes lesz számára, igen betegnek érzi magát, fizetése csekély (132 forint), tartozásai vannak. *Vajda* János halála megrendíti 1897-ben, kezének reszketéséről panaszkodik, már alig ír valamit. Küzdelmes élete 1902. március 19-én ért véget s március 22-én temették el a kerepesi temetőben, „a főváros által adományozott díszsírhelyre”. A temetésen megjelent a Kisfaludy Társaság és a Petőfi Társaság is hivatalosan, s kiküldöttjei (*Hegedűs* István, *Váradi* Antal) beszédet mondtak az egyházi szertartást végző *Papp* Károly lelkész gyászbeszéde után.

A Nagyváradi Naplóban 1902. március 21-én *Ady* Endre írt nekrológot, *Egy ravatálnál* címmel. Tolnai Lajost, a *mestert* emeli magasba. „Úgy gondoljuk, hogy most nem bánt semmi, s nem akarsz senkit bántani. Mi is bántana s miért is bántanál?” „Nem volt semmi bűne, csak különb volt, mint a többi. Éles volt a szeme, tehát keserű volt nagyságos szíve, s rombolóan lázás az agyveleje. Mellékesen pedig legelső író embere volt ez országnak és még ezt meg is bocsátották neki... De hogy látni és beszélni mert, ezt nem bocsátották meg soha. Kis fűzfapoétákból koszorús lantosok lettek, a szociológia dedósaiból aka-

démiai tagok, vele kezdő apró zsurnalisztákból miniszterek. Ő a legnagyobb költő, legradikálisabb reformátor a legbecsületesebb, mert legőszintébb újságíró, kiadta páráját agyonhajszolt vadként... Makszim *Gorkijt* még a muszka kancsuka is respektálja. Csak nálunk veszett el teljesen az, aki *őszinte*, s aki transzignálni nem tud... Egyébként szép tavaszi idő van, a föld forog, már érdemes magyar írókat is ingyen és díszesen temetnek. Mindazonáltal megverte az Isten, aki még vagy háromszáz esztendőn belül úgy teremődik a magyar földre, hogy megírja vagy kimondja a maga igazát!”

Nem kellett háromszáz évet várnia, hogy igazának igazat adjunk. Az utókor, a halála óta eltelt több mint hat évtized igazságot szolgáltatott Tolmainak, aki korának kiemelkedő írója volt s *Eötvös* kritikai realista ábrázoló módszerének folytatója a kiegyezés korában. Munkássága beletorkollik a magyar realista regény folyamába s összekötő a XIX. század klasszikus realista és a XX. század kritikai realistája, *Móricz* Zsigmond között. Pályájának csúcsa arra az irodalomtörténeti szakaszra esik, amikor a korigény már túlmutatott Jókai romantikáján, de az új, a realista magyar regény még nem alakult ki *Mikszáth* tollán s így néhány évre (1880-as évek), Tolnai töltötte be azt a szerepet, amelyet irodalmunktól ez időben vártak.

Nem teremtett iskolát, de munkássága nem enyészett el nyomtalanul. Ady helyesen látta meg szerepét, *Móricz* Zsigmond Tolnai utódjának nevezi magát s 1941-ben megindította elismeréséért a harcot, „zászlót bontott az elsikkasztott s mégis legnagyobb magyar regényíró elme, Tolnai Lajos előtt.” *Móricz* vállalja „a szent feladatot, hogy egy szent embert, nagyjaink egyik legnagyobbikát mindazok között, akik valaha tollat vettek a kezükbe, kiásom a sírból, s munkáit sorra felhordom vállamon s ölemben a mélyből!”

Móricz a Kelet Népében az elismerésen túl helyet adott műveinek is. Az 1941 óta eltelt történelmi idő alatt sokan segítettek ebben a munkában s főleg 1945 óta mélyedtek el tudósaink Tolnai Lajos jelentőségének elemzésében (*Komlós* Aladár, *Simó* Jenő, *Belia* György, *Szalatnai* Rezső, *Balogh* László, *Dávid* Gyula stb.), s a kor és benne az írói életpálya legrezslettebb és legalaposabb elemzésével *Gergely* Gergely könyve tárta fel jelentőségét s azt az életsorsot, amely részvétünket ma is megérdemli.

A lelkésznek és prédikátornak elemzésével még adós a magyar református egyháztörténetírás, egyedül *Bottyán* János cikke foglalkozott ebből a szempontból Tolnaival (Református Egyház 1956. ápr. 15.). De adós a magyar neveléstörténet is, mert írói, lelkészi és nevelői hivatása nem választható el egymástól, s nem választható el szenvedélyes, XVI. századi hévvel alkotó robusztus egyéniségétől.

Molnár József

Megjegyzés Szűcs István Eklézsia-etnográfijához

Tisztelt Szerkesztőség!

Engedjék meg, hogy Szűcs István Eklézsia-etnográfia című írására reagáljak. Először is nagyon hálás vagyok, hogy édesapámról, Kiss Gézáról meleg sorokban emlékezett meg. Ugyanakkor — mivel a Teológiai Szemle tudományos művek forrásául is szolgál — szeretném néhány pontatlanságára felhívni a figyelmet.

Szerinte az egyházi sajtó csak pár nappal halála után adott két ízben csekély tudósítást Kiss Gézáról. „Azóta mintha nemcsak őt, hanem jelentős munkásságának az emlékét is eltemették volna.”

1961 augusztusában küldtem be terjedelmesebb tanulmányt a pécsi Jelenkornak édesapámról. Ebben még én is így nyilatkoztam: „Sajnos most, amikor annyi igyekezettel keressük múltunk értékeit, hogy szilárd talajra építhessük jövőnket, a jelenlegi egyházi sajtónak még egy értékelő szava sem volt erről a papjáról.” De mire a tanulmányom 1962 áprilisában megjelent — édesapám halálának 15. évfordulójára — ezt a mondatot ki kellett hagyni, mert a Teológiai Szemle

1961-es 11—12. számában *Bottyán* Jánosnak nemcsak nagy szeretettel, de tudományos alaposággal és kutatói gonddal írt szép megemlékezését olvashattuk.

Persze, talán még irónivalót magának, aki Kiss Géza ígéhirdetéseit, egyházi vonatkozású cikkeit — vagy akár a korabeli népeletre vonatkozó írásait — böngészve keresne témát.

Másik tévedés: Kiss Géza nem Törökszentmiklóson volt kisgimnazista, hanem Kunszentmiklóson — ezt különben *Bottyán* János és az én írásom is tudatta.

A harmadik jelentéktelen apróság: csak mezőtúri papné és tanár vagyok, nem a Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézetének alkalmazottja. Amennyiben Szűcs István biztatására foglalkoznék valaki édesapám működésével, hadd ajánljam fel segítségemet: sok adatot sikerült összegyűjtenem — különben nagy részüket a fent említett tanulmányban tömörítettem is —, s szívesen szolgállok felvilágosítással.

Achs Károlyné

AZ ÉLET SZOLGÁLATÁBAN. Dr. Donald Caskie: The Tartan Pimpnel c. könyvről.

A háború befejezésének 20. évfordulóján mindenki mindenütt emlékezik a maga módján. Objektív és szubjektív, történelmi és fiktív könyvek egész sora jelent meg.¹ Ezek közül minket Caskie munkája sajátosan érdekel. Címében a „tartan” (skót törzseket megkülönböztető sokszínű kockás gyapjú anyag) a „skót” kihangsúlyozása azzal az „angol” regényhőssel szemben, aki az angolul beszélő világban jól ismert s a francia forradalom idejéből való regény: „The Scarlet Pimpnel” főalakja. A „pimpnel”-nek is csak annyi köze van az angol mezők igénytelen, csillagalakú vadvirágához, mely felhőre és esőre becsukja szirmait s ezért a szegény emberek barométereinek hívják, mert ennek piros rajzával ellenjegyezte utasításait az üldözöttek a halál elől szöktető szervezet vezére, kinek álneve így „Skarlát Pimpnel” lett. Innen kölcsönözte — mutatis mutandis — címét ez a könyv, mely egy skót lelkipásztor valóságos áldozatvállalásáról szól a jó és élet szolgálatában a gonosz és halál roppant méretű mesterkedése idején.

Ki a skót Pimpnel? Dr. Donald Caskie, aki teológiai tanulmányait Edinburghban végezte, majd a michigani egyetem Egyiptomba küldi. A lybiai sivatagban archeológiai kutatásokat végez. Egy Betlehemben töltött karácsonyest rányomja bélyegét későbbi szolgálataira. USA-ban és Kanadában is szolgál, Mantióban prairi lelkész. Önálló lelkipásztori szolgálatra hívja haza a Greta-Green-i² gyülekezet. Három év múlva a párisi skót templom lelkésze lesz, 1935-ben. Itt éri — és itt kezdődik a történet is — 1940. június 9.: a franciák nagy vereségének napja. Hitler kétmillió véres, pusztító hengere közeledik és Párizs a menekülés lázában ég. Caskie ezen a napon búcsúistentiszteletet tart s bezárja Rue Bayard-on levő templomát. Neki is menekülni kell, mert az „ötödik hadoszlop” kémei Hitler uralomra jutása óta jegyezték prédikációit, melyekben mindig határozottan foglalt állást. Viszontagságos úton gyalog és egy rozoga biciklin Bordeauxig ér. Megtudja, hogy Bayonneból nemsokára megy az utolsó hajó, amellyel még hazamehet Skóciába.

Tele van marcangoló kétségekkel. „Először éreztem egészen egyedül magam elszakítva mindazoktól, akiket szerettem, még magától Istentől is.” Az útfélre rogyva Jób 23. részét olvassa és imádkozik. Elér a kikötőig s ott újabb lelki vívódásaiból homályos döntés születik: Franciaországban kell maradnia. Maga sem érti, miért. Írja magáról: Napokig — s maga se tudja, hányadik már — gyalogolt, futott, megállt, elmélkedett, imádkozott, éhezett és támolygott a francia utakon. Szerencsétlenek társaságában bombatámadás érte, saját szövetségesei tömege megtámadta, majdnem megégett egy pincében, csak azért, hogy elérjen egy hajót, s most ez az utolsó hajó kifutott nélküle, pedig elfogta kísértő honvágy, saját élete mentése, s mások biztatása. „Még nem voltam egészen biztos, de azt választottam, amit egy keresztyén lelkipásztornak választani kell, ha hű akar maradni hivatásához.” Tovább vándorol s egy kis falu vendégfogadójában hosszan könyörög világosabb útmutatásért. „Biztos voltam, hogy megadja az, aki megígérte, hogy vezeti mindazokat, akik életük minden töprengéssel teli útkeresztelkedésénél kezüket kezébe teszik”. Meg is kapja a választ reggel. A fogadó elé érkező két autóban ismerősök ülnek s elviszik Marseilleba, ahol a kikötőben száználmas állapotban levő menekülőket, sebesült, éhes, rongyos, otthontalan katonákat talál. Látni ezt a valóban „pásztor nélkül való nyáját” világosan érti, miért maradt vissza. „Biztonságban éreztem magam Isten ölelésében, küldetésem most már kristálytisztán állt előttem...” „Vigasztaljátok az én népemet...” „Egyedül voltam egy idegen világban, de mégsem

egyedül Isten végtelenül nagyobb világában.” A hazamenetelét felajánló francia rendőröknek már biztos választ ad: „Semmit sem óhajtok jobban (ti, a hazamenetelt) de lehetetlen. Lelkipásztor vagyok. Nem hagyhatom el népem a szükség ily szörnyű óráiban.”

A Rue de Forbin-on volt egy elhagyott misszió otthon tengerészek számára. Itt megengedik neki, hogy civileket fogadjon be, de katonákat nem. Ezek azonban jönnek rongyosan, éhesen, sebesülten vesztett csatákból, vagy fogolytáborokból szökve. Velük együtt jönnek a nagy kérdések. „Egyedüli felszerelésem Isten kegyelme volt.” És így jöttek a megoldások is. „A hit minden problémát megold” — vallja. Az első a saját szívében várt megoldást: szembeszegülhet-e egy keresztyén lelkipásztor a rendelkezésekkel, sőt résztvehet-e a „földalatti” mozgalomban? Az életért a szertetszolgálatban: igen! Csodaképpen, vagy a galamb szelidségével és a kígyó ravaszságával, Isten kegyelmének erejével jöttek a többi megoldások és a hozzávaló eszközök is. Az érkezőket szekrényben, pince mélyén, vagy a padló alatt vájt üregben kellett elrejtetni, míg felöltöztette őket a zsiptiac arab árusától vett civil ruhába, vagy keresztyén felekezetek asszonyai által sokszor imameghallgatásként váratalanul érkezett holmikba és amíg igazoló iratokhoz jutott számukra a konzulátuson, vagy Carpentier³ abbé titkos kézi nyomdája révén. Tüzelővel és élelemmel kellett ellátni az otthont. Sokszor éjjeli látogatók érkeztek s hozták a pénzt. Vezetőket is kellett szerezni, akik átvitték a menekülőket a határon, hogy Gibraltáron át hazajussanak. — Nem dicsekszik vele, vagy maga sem tudta megszámlálni, hány életet mentett így meg! Az otthon munkája mellett az érkezőktől nyert értesüléseket továbbította Skóciába, ahol a skót egyház irodája megküldte az aggódó hozzátartozóknak. Látogatta a városban lakó szűkölködő öregeket, betegeket.

A titkos szolgálat szemmel tartotta, ellenőrizte naponta, de nem tudtak semmit rábizonyítani. Végre a második világháború egyik legdiabolikusabb alakja⁴ árulása folytán letartóztatják, de bátor és határozott magatartása miatt egy vichi bíróság csak két év felfüggesztett büntetésre ítéli és szabadlábra helyezi, azonban Marseilleban nem maradhat. Vértó szívvel üríti ki az otthont, de lakóit magánháznaknál helyezi el. Gondoskodik öregeiről, betegeiről és tovább vándorol. Újra felajánlják neki a hazamenetel lehetőségét, hiszen nyilvántartják és élete veszélyben van, mégis folytatja küldetését. Avignonban nem maradhat, hanem Grenobleben telepszik le. Az egyetemen angol irodalmat tanít, szegényeket és betegeket, öregeket gondoz, majd engedélyt kap a St. Hippolyte du Fort foglyai számára intenzivtelepek tartására. Közben foglyok menekülését segíti szinte a Gestapo szemeláttára. Egy csomó idős asszony deportálását akadályozza meg úgy, hogy fantasztikusan ügyes magatartásával (mely közben majdnem életébe kerül) megnyeri az olasz várossparancsnokot. Egy zsidó családnál töltött húsvét után többé már nincs menekvés. Letartóztatják s megkezdődik mérhetetlen szenvedésekkel teli kálváriás útja. Német tábor után olasz börtönökbe kerül (Cuneo, nizzai Villa Synwood s a legborzalmasabb tengerparti erő St. Remóban). Az olaszok nem voltak olyan talárlékonyak, mint a németek, de kegyetlenebbek. „A Gestapo emberei egy perverz fajta entellektueljei voltak. Mindegyik a maga nemében művész volt s mindegyik a maga újításával finomította a kegyetlenséget, de az olasz fasiszták buták voltak gonosz, mocskos, állati hagyománnyal”, tárgyként kezelték az embert szenttelenül. Kőpadlóra dobva, napokig étlenül, vagy csak napi egy darab kenyérhéjat és 3 deci vizet adva kezelték foglyaikat. Legborzasztóbb a St. remói „Palackcella”, melyben se leülni, s felegyenesedni nem lehetett s az álló ember vállánál elkeskenyedő könyökbe csak éppen hogy befért az ember feje. 24 óra hosszat

vaksötétben és saját bűzében senyvedett az idezárt ember. Egy hónapig embert se látott, csak a kínzott emberek borzalmas sikolyait hallhatta. Ilyen körülmények között csak megőrülni lehetett, vagy — amint ő is tette — imádságban keresni menedéket, s a múlt emlékeit felidézve „megtölteni a cellát a család kacagásával”. Megkönnyebbülés volt már, mikor társakat dobtak be hozzá. Érdekes embereket, akiket vigasztalt és evangélizálhatott. Végre visszaviszik franciaországi német börtönökbe (St. Pierre, Fresnes). Itt kényerét megtudja osztani éhesebbekkel s ha mást nem adhat elgyötört szíveknek: társával együtt énekel, mint Pál és Silas a börtönben. Ezek már nem a kínzások helyei voltak, hanem... emberi mérsárszékek. A fal-kopogtatás rabtávírója naponta csak azt jelentette: halál, halál... és mindig csak ártatlanok. Zsidók és hazafiak voltak a tábor lakói. Egy napon ő következik soron egy másik fiatalal, akit vigasztal. Következik a nagy pör egy Gestapo „bírószék” előtt. Természetesen az ítélet csak halál lehetett. Lelkészt kér. A német katonalelkész igazán keresztyén. Kegyelmi kérelmét magával viszi. Hat heti siralomház után végre megérkezik a kegyelem.

A St Denisi kaszárnya, ahová viszik, már „menyország” az eddigiekhez képest. Itt már istentiszteletet is tarthat. És itt éri a felszabadulás. „Sion fogsága véget ér”. De a szolgálat nem! Bár felajánlják a hazamenetelt, neki még tennivalója van: német holttesteket temet, kantint nyit katonáknak, betegeket látogat, diakóniát végez, sőt „sebek gyógyításaként” a volt ellenség rongyos és éhes katonáit teára és lelki beszélgetésre hívja be magához. Lelki sebeit kötözi azoknak, akik annyi sebet ejtettek. Aztán újra megnyitja a régi templomát s így már hazalátogathat megnézni a családot és szülőföldjét. De újra visszatér Párizsba, ahol nagy feladat vár rá. A régi s immár hasznavehetetlen templomot lebontják s újat építenek, melynek alapkövét 1957. április 10-én maga Erzsébet királynő teszi le „Isten dicsőségére”. Ebben a templomban tartja istentiszteleteit a franciaországi magyar gyülekezet is. Ezért is érdekel minket ez a könyv s írója.

Ennyi a könyv száraz csontváza, de mennyi életes tanítás van benne! Nem csoda, hogy gyors egymásutánban négy utánnomást ért.

Nehéz lenne műfaját, helyét meghatározni az irodalomban. Nem akar történelmet írni, mégis a történelem négy borzalmas, véres kegyetlen éve filmként pörög le előttünk. Nem kéremegény, de annak minden izgalmasságával beszél a földalatti mozgalom helytállásáról, titkairól. Nem akar politikai irányregény lenni, de a hívő ember tiszta látásával mond ítéletet. Nem akar propagandával irányítani, mégis a halál és gonosz borzalmával szemben az élet és jó pártjára állít. „Inspiráló történet ez, a jóság hatalmának testmentuma a gonosszal való konfliktusban” — írja róla a Scotsman. Távol áll tőle, hogy teológiai munka igényével lépjen fel, mégis a leggyakorlatibb teológia. Nem dogmatizál és nem evangélizál, de a legnehezebb kérdésekre ad választ és a legmeggyőzőbb eszközökkel: tényekkel, élettel tesz bizonyosságot a cselekvő szeretetről és vezet döntésre. Caskie elhatározásai mindig sok tusakodó ima s Úra megkérdése után születnek. Nem is ő dönt, hanem engedelmeskedik. Így veszi fel a maga keresztyét másokért. A magáét vagy alázatos megadással, vagy kedves humorral elmélkedve⁵, a másokét a halált kilátásba helyező áldozat latolgatása nélkül⁶. Nem sovíniszta, de valóságos és igaz hazaszeretettel szereti és segíti népe fiait, akiket „saját háznépének” tekint, mert ez éppen az ő küldetése, ugyanakkor azonban Isten szeretetének perspektívájával tekint személyi, faji, nemzetiségi stb. válogatás nélkül minden emberre, sőt irgalmas samaritánusként az ellenséges nép sebeit is kötözi. — Ha borzalmakról ír, tényeket állapít meg, de gyűlölet és bosszú nélkül⁷. Igazi jellemek és új keresztyén mártírok⁸ vonulnak fel szemünk előtt; a becsület, jóság és hűség példaképei adják vissza hitünket az emberben egy elkészerítően sötét háttérrel szolgálható korszakban. Különböző felekezetű emberek együttesét látjuk, akik nem folytattak ugyan „párbeszédet”, de a testi és lelki jóért, békecséges, szebb világért együtt munkálkodnak és ha

kell, vállalják a halált! Nem vitatkozik és nem bizonygat, csak elbeszél és felkiált, s könyve Isten gondviselő szeretetének, imameghallgatásoknak és mai megtörtént csodáknak apológiájává lesz mégis. A keresztyén lelkipásztor és ember küldetését vállalásának dokumentuma ez a könyv annak minden kockázatával. Ha az élet és történelem bizonyágtétele ez, olvassuk hozzá textusul a 2 Kor 11:23—33. és 12:9—10. verseit.

Szabados László

Jegyzetek

1. Melyek között van az óriások nagy tévedéseivel megvert, de rendkívüli szellemmel és erővel megáldott Churchill Nobel-díjas munkája „A második világháború”, melynek kötetei: Készülődő vihar, Legnemezebb órájuk, A nagy szövetség, Sorsforduló, A kör bezárul, Győzelem és tragédia. Ugyancsak Anna Braun „Egy fiatal lány naplója”, vagy Reid megfilmesített „Colditz történet”-e, Brickhill: „Gátrepesztők” (a 617. repülő squadron története), Marshall: „A fehér nyúl”-ja (a francia földalatti mozgalom története), Olsen: „Két tojás a tányéromon” (a norvégiai ellenállás regénye) stb.

2. Gretna Green egy határmenti skót falu, melynek érdekessége, hogy menekülő jegyeseket a falu kovácsának joga volt érvényesen megesketni.

3. Carpentier abbé, aki a nyomdatechnikában a művészetig jártas volt, öreg létére csak ezt a szolgálatot tudta hozzáadni a győzelemhez. De elárulják és lefejezésre ítélik.

4. Paul Cole fantasztikusan ügyes kettős szerepet játszik; pokolian gonosz lelkén szárad Carpentier lefejezése, sok hazafi halála és magának Caskienak az elárulása is. Történetét G. Young írta meg „In Trust and Treason” címen.

5. Néhány példa keresztyén humorára. Menekülés közben magáról így elmélkedik: „Szegény fickó, akinek egy rozszant biciklire kell rátenni életét. De később rájött, hogy Isten többet tud kezdeni egy emberrel, akinek csak egy rozszant biciklije van, mint egy 7sarnokkal, akinek páncélos hadosztályok állanak rendelkezésére”, vagy mikor napokig való éhezés után egy kis szőlőhöz jut: „Egy olyan világ közepén voltam, mely a végpusztulásba hajtotta magát és az Úr szőlővel táplált engem”, vagy mikor kimerülten egy istállóban talált éjjeli szállást, így elmélkedik: „Egy kelleme öreg tehén volt a társam. Barátságos teremtés és tökéletes háziasszony. Nem zavarta vendégét, hanem filozófikusan mancsolta táplálékát, amit szerencsétlenségemre nem tudott megosztani velem, de megvigasztalt csámcsogásával. Az Isten tudja, mit rágott az öreg hölgy? A tehének szeretetreméltó materialisták, akiknek azt hiszem, egy kicsi, de áldott kárpótlásul adta ezt Isten azok helyett a nagyobb örömök helyett, melyeket viszont az embereknek adott... Reggel pedig egy vidám muu-val ébresztett”... Amikor egy katonát kellett hirtelen átöltöztetnie, akinek alsóneműje sem volt, így tudjuk meg, hogy a sajátját húzta le számára, mert a másik piszkos volt: „Elszaladtam és Dr. Caskie se vetkezett még ilyen gyorsan életében... megtapasztaltam legalább, hogy mennyi idő alatt szárad meg annak a mosása, akinek csak az alsója maradt”.

6. Majdnem agyonlövök, mikor a cellarácsához bukó emberroncs szájába saját áztatott kenyérhaját teszi, vagy az öreg deportálandók érdekében az olasz városparancsnokot győzi meg kockázatos merészséggel stb.

7. Mikor a sátáni Cole lelövéséről értesül, így kiált fel: „Az igaz bíró kezében van, Isten legyen irgalmas lelkének”.

8. Pastor Heuzy, Henri Thebault, Carpentier, Jacques Monod, akinek csodálatosan szép búcsúlevelét is közli stb.

A szerző az előszóban és egy stilizált bevezetőben gondosan elhatárolja magát művétől, amikor nyomoztató látomásokkal teljes könyvét közreadja. Az utópisztikus regény bevezetőjében elmondja, hogy G. A. diákkori jó barátja volt, festőnek készült, de átlagon felüli tehetsége több irányban is megmutatkozott. Egyszerű származású, nagy lehetőségekkel felruházott, erkölcsileg kifogástalan ember volt. Egy ideig 80 koronás hivatalnoki állással és egy börtönyszerű kis cseleedszobával is beírta, később világjáró kőbörgésai közben egy X. nevű fantasztikus városba került. Ott dekadens hajlamainak megfelelően alkalma volt egy hanyatló társadalom jellegzetes életrendjét megismerni, majd választani az életerős és a pusztuló világ között. G. A. a szerző beállítása szerint X.-beli tapasztalatait 1929-ben megírta és azzal a kíváncsisággal küldte el a szerzőnek, hogy elolvasás után semmisítse meg. G. A. ezután végleg eltűnt a szerző baráti vágyakozásainak köréből, s miután 30 év eltelt, a régi barát feljogosítva érzi magát, hogy egy pesszimizmusban elégett nagy szellem egyetlen emlékét, a régi kéziratot megjelenesse. Ezt a regényes bevezetést kiegészíti még három lényeges szempont, amit az előszóban közöl tájékoztatásképpen: 1. Ez a különös mű a szabadság és a rend attribútumait és kölcsönhatásait kívánja vizsgálni abból a felismerésből kiindulva, hogy a két fogalom nem állítható szembe egymással. 2. „Azt írtam meg, hogy a tőkés gazdasági rend szabadságizméje mint tekeri ki a saját nyakát.” 3. Az utópisztikus regény polémikus jellegének kidomborítása végett szándékosan mellőzte a szerző a történelem valóságos ellenállásának, a szocializmusnak beszámítását. Egyébként sem próféciát akart írni, inkább a pesszimizmus világnézeti konzekvenciáit és társadalmi hatásának veszélyeit kívánta feltárni, ami — tegyük hozzá — hátborzongatóan hatásos művének sikerült is.

A tárgyalt bevezetés nélkül aligha lehetne helyesen érdekelni Déry Tibor utópiáját, X-et, ami bizonyos vonatkozásban a mi „normális” emberi világunk visszája, egy torzító tükör, amelyben egyrészt az ember tudat alatti halálérzése és elmúlásvágya vetítődik elénk, másrészt a „normális” világ alacsonyrendű visszasságai is láthatóvá lesznek. X. az abszolút értelemben vett szabadság, tehát a rend nélküli szabadság utópiája; olyan felbomló társadalom ábrázolása, amelyben erkölcsi meggyőződés szilárdult az öngyilkosság mértékéig élvezett szabadság eszméje. A végletesen értelmezett szabadságizmé a gyilkosság és tömeges öngyilkosság felé vezet X.-ben, ahol a pusztulásra vágyakozó ember kialakította az élet-megvetés negatív erkölcsét, amely szerint „aki az életet szereti, nem lehet erkölcsös”.

A cselekményben szegényes, gondolatokban annál gazdagabb filozofikus mű negatív jellegét próbáljuk meg a regény tartalmának ismertetésével érzékelteni. G. A. úr diákkorától kezdve dekadens hajlamú, zárkózott ember volt, fényes képességei révén európai hírnévre tehetett volna szert, ha bármilyen célra tudott volna törekedni. Többhetes gyaloglás után — valahol távol Európától — egy nagy ócskavas telepre érkezik. Ez a több kilométer széles ócskavas telep szegélyezi X. várost, amit járművel lehetetlen, gyalog is csak erőfeszítéssel lehet megközelíteni. A városba érve G. A. egy pusztuló civilizáció képét látja: nincs járműforgalom, az elhanyagolt házak roskadoznak, az emberek közömbös derűvel szemlélik az elemek pusztító erejét: az eső és a szél romhalmazzá változtatja az üressé vált házakat. G. A. nem lát a városban virágot, fákat növényzetet. A szállodában, ami ingyenes az étkezéssel együtt, a helybeli lakosok eltempult kedélyének szórakoztatására különféle kényelmetlenségekről gondoskodik az igazgatóság. Az elsorvadt kereskedelem, igénytelen öltözködés és étkezés arra a jelenségre utal, hogy bizonyos kultúrfokon a hanyatló társadalom szembefordul a civilizáció nyújtotta unalmas kényelemmel. G. A. egy ideig a szállodában olyan beszélgetést folytat, amiből kide-

rül, hogy a helybeli lakosok kifinomult elmejétékkel mérlegelik a legjelentéktelenebb tényeket és jelenségeket. Ez a kedvtelésük határozatlan jellegűvé teszi gondolkodásukat és cselekvésüket. X.-ben a legegyszerűbb kérdésekre sem lehet egyértelmű választ kapni, minden esetleges. Nincsenek elfogadott alapelvek, nincsenek határozott célok, az emberek nem ismerik a jól végzett munka befejezésének örömét. Nem szeretnek elindulni, mert már előre tudják, hogy milyen lesz a megérkezés. Valószínűtlen lebegésben, határozott cél és tartalom nélkül élnek életüket. A társadalmi rétegződésnek van még valami elkorcsosult maradványa: vannak gazdagok, akiket mindenki sajnál, mert jól élnek. Ezek a gazdagok önként jelentkező rab-szolgák nyakában ülve a városban időnként megjelennek, hogy az általános sajnálkozás és részvét áradását magukra vegyék. Ők a társadalom mártírjai, a közfelfogás szerint nyomorultak, mert a vagyon és a tekintély megkötözi őket, nem lehetnek olyan szabadok, mint a többi ember. Ez a közismerten reakciós szemlélet X.-ben elveszíti minden élet, mert nincs munkaszta-ly, nincs ember, aki magasabb életszínvonalra akarna emelkedni. G. A. is kipróbálja az önkéntes rab-szolgák életét, majd egy Larra nevű családnál kap szállást, ahol a fellazult családi kapcsolat és egy teljes szabadságot élvező szerelem feltárja előtte a haldokló társadalom legnagyobb mélységeit.

A Larra családban G. A. a szép Erzsébettel kibontakozó szerelmében gyógyulni kezd kedélybeteg nihilizmusából. Reménykedik, hogy szerelmével gyógyultan térhet majd haza és miután társra talált, lesz célja az életének. G. A. a reménykedő szerelem által olyan pozitív alakja lesz egy időre az X.-i társadalomnak, akit tömegek bámulnak naponta az udvaron, amiért céltudatos munkát végez: megpróbálja elta-karítani a felhalmozódott szemetet. A játéknak nevezett kerti munkával hazai életformára akarja G. A. szoktatni Erzsébetet abban a reményben, hogy egyszer kész lesz majd elmenni vele távoli hazáiába. A szabadszerelem féltékenységi izgalmain kívül a halál félelmetes árnyéka nehezedik szerelmükre. X.-ben ugyanis eleve lemondott az ember arról, hogy győzőn a természetben látható „egymást ellensúlyozó burjánzás és pusztulás” fölött és a vegetatív lények növényi közömbösségével pusztul el, amikor úgy érzi, hogy az elmúlás ideje elérkezett. A tömeges öngyilkosságnak zenés vigadozással kísért alkalmait, az ún. kirándulásokat időről időre megrendezik. Akik úgy érzik, hogy életerejük megfogyatkozott, megunt és elhagyott szerelmesek vagy betegek, akik nem akarnak terhére lenni családjuknak, beállnak a halotti menetbe — élve korlátlan szabadságukkal — s mint erkölcs leg megdicsőült lények adják át magukat a közös pusztulásnak. Az író hangsúlyozza, hogy az abszolút értelemben vett szabadság magába foglalja ezt a lehetőséget is. Valakit bíróság elé állítottak azért, mert feleségét megpróbálta lebeszélni az elmúlásról, megakadályozta emberi szabadságának érvényesítésében. G. A. ettől a kirándulástól félti Erzsébetet. Attól fél, hogy előbb utóbb elveszíti. Erzsébet anyja és apja már elmúlt fiatalon, csak a konzervatív felfogású nagyapa, a legidősebb Larra él még, aki ősz hajával és rendíthetetlen életerejével, tápanyagot követelő mohóságával a Larra-ház rejtegetett szegénye.

X. városnak nincsenek emberi szabadságot korlátozó intézményei. Van ugyan egy börtön, ahol időnként tárgyalásokat tartanak, de ide csak azt a gyilkost idézik meg, akiről bizonyítható, hogy akarata ellenére ölte meg áldozatát. Emberi szabadságában azt sem korlátozzák, akit „befogadnak egy perbe”. Ha elfelejtik, inkább saját erkölcsi felfogása készíteti arra, hogy a börtönben maradjon, ami ellentétben a nyomorúságos szállodákkal és szegényes magánházakkal, fényűző kényelemmel berendezett palota.

A történet azzal folytatódik, hogy G. A.-t is be akarják fogadni egy perbe, mert féltékenységből egy többszörös gyilkossal szemben olyan határozott magatartást tanúsított, hogy az kénytelen volt lemondani a szabadszerelemről. Menekülésre készülve abban reménykedik, hogy ha külföldi társasutazást szervez, Erzsébet is elhatározza majd magát arra, hogy

vele megy. A szállodában hosszú előadásokat tart az-
zal a céllal, hogy az x-i társadalom érdeklődését fel-
keltse a külföld iránt. A hazugságról és a pénzről szólva
ihletett költőiséggel ábrázolja az életszerető külföldi
társadalmak mohóságát és erkölcsi fogyatkozásait
olyan vonzó beállításban, ahogy jó szórakozási alkalmak-
okat szoktak reklámozni. A pénzről, amit a világ
megváltójának nevez, így ír: „Egy-egy nagyobb pénz-
összeg, betlehemi csillagként, tiszta téli fényével, né-
mán mutatja az utat a jászol felé. Szerényebb pénz-
összegek is, mint megannyi nagyítóüveg, megnövesztik
a kistermetű valóságot, egy-egy magányos, nagyobb
címletű bankjegy röntgensugarainál pedig még fele-
barátaink veséjébe is be lehet tekinteni. A pénz hang-
fogója a szenvedésnek, mely mindaddig emberhez méltan-
talan sikolyokkal sikoltozott. A pénz az öröm priz-
mája. A pénz feltalálásával az emberiség megette az
első lépést lelki felemelkedése felé, s azóta pörgőcsiga
módjára önmaga körül forogva, szélesebben fejlődik.”
(506. old.)

Amikor az író a külföldi életformát reklámozza,
ironikus ékesszólással hirdeti, hogy a szabadság és a
rend ellentmondásban van a tőkés társadalomban.
„Mi teszi az embereket nálunk kivétel nélkül vidám-
má és megelégedetté? A szabadság, hölgyeim és ura-
im! Az embernek az az elévülhetetlen joga, melyet
társadalmi rendünk tételes törvényekkel biztosít, hogy
szabadon választhat jólét és nyomor, vezérség és szol-
gaság, öröm és szenvedés, sőt tovább megyek, egész-
ség és betegség között, melyek úgy mondják, szintén
a közérzet fontos alkatelemei” (494 l).

Az előadásokat hallgató közönség kedvet kapott az
utazáshoz. Senki nem döntött ugyan határozottan az
indulás előtti estén, de nagyobb csoportra lehetett szá-
mítani. G. A. meghirdette az indulás idejét és helyét.
Másnap éjszaka azonban senki sem volt a megbeszél-
t helyen, csak Larra, az aggastyán, az egyetlen élet-
szerető ember. G. A. egyedül indult el X.-ből, s ami-
kor hosszú, gyötrelmes gyaloglás után végre civilizált
területre, életre való emberek közé ért, ezt arról vette
észre, hogy a pénztárcája elveszett.

Déry Tibor könyvének gondolatbősége sok érdekes
vítára adhatna alkalmat. A bevezetőből tudjuk meg,
hogy G. A. úr ugyan újult életkedvvel tért vissza ak-
kor Magyarországra, de bizonyos idő után mint tel-
jesen megtört ember újra X.-be költözött, és attól
kezdvé senki nem látta többé. Alighanem igaz az a
megállapítás, hogy ez a legpesszimisztikusabb regény,
amit Magyarországon írtak. Talán éppen ezért, vagy
azért, mert a szocializmus új korszakot nyitott a sza-
badság és a rend viszonylatában is, a felvetett elvi
kérdések vesztettek időszerűségükből, legalább is a
mi hazánkban. Ha a bevezetőben nem hangsúlyozná
az író, hogy szándékosan mellőzte a történelem valósá-
gos ellenállásának, a szocializmusnak új aspektusát,
akkor most pontokba szedve lehetne felsorakoztatni a
szörnyű látomás ellen felhozható ellenérveket. Így
azonban megelégedhetünk azzal, hogy a mű alapgondolatát
figyelembe véve, felülvizsgáljuk az ifjúság egyes
köreiből tapasztalható élet-idegen törekvéseket, a
pesszimizmust, a céltalan beatnik életformát és álta-
lában a negatív jelenségeket. A szabadság és a rend
józanul értelmezett egységében pedig reménykedünk,
érte fáradozunk, hogy az öngyilkos-erkölcs hatásától
megvédjük a jövődőt és az életet.

Horváth Barna

Hans Jürgen Schultz: FRÖMMIGKEIT IN
EINER WELTLICHEN WELT. Kreuz-Verlag
Stuttgart—Berlin, 2. kiad. 1959. 301 l.

„A kegyesség szó egy elavult szótár tartozéka. Vala-
mi olyat juttat kifejezésre, amit olykor még ápolunk,
de már nem jelent döntő realitást életünkben”. Ezek-
kel a szavakkal kezdődik az az érdekesítő könyv,
amely a kegyesség megerőtlenedésének okait, de egy-
ben megújulásának és életformáló erői új feltárlásának
lehetőségeit kutatja. Kár, hogy a bevezetés nem ha-
tárolja körül a kegyesség fogalmát és tartalmát pon-
tos fenomenológiai fogalmazással. Így a szó tartalma
ingadozik, az egyes tanulmányokban hol erre, hol arra

a mozzanatra kerül hangsúly. A könyv összefüggéséből
kítűnik, hogy a kegyesség az újszövetségi *eusebeis*
szó értelmében használatos, tehát jelenti a keresztyén
vallást ill. hitet, annak kifejezési formáival együtt.
Így is megfogalmazhatnánk a könyv címét: van-e le-
hetősége a keresztyén hit megélésének és gyakorlá-
sának egy olyan elvilágiasodott korban, mint az atom-
korszak?

A kegyesség múltjának, jelenének és jövődjének
eme kutatása a legszélesebb alapokon történik. A
könyv tanulmányainak szerzői között vannak római
katolikus és protestáns teológusok, politikusok, kutatók,
újságírók, művészek és nem hiányzanak az orvosi,
építési és más világi pályák képviselői sem.

A szerkesztő öt főcím alatt csoportosítja a problé-
mákat: 1. A kegyesség problémái és lehetőségei. 2. A
kegyesség tanulása. 3. Felelősség a másik ember hit-
téért. 4. A kegyesség kísérletezései. 5. A keresztyén
egzisztencia helyzetei.

A könyv egyik alapvető megállapítását, amely át-
vonul minden tanulmányon, a szerkesztő így fogal-
mazza meg: „Annak oka, hogy egy kegyesség nélküli
világgal állunk szemben, abban rejlik, hogy évtizede-
ken és évszázadokon át egy világ nélküli kegyességet
ápoltunk”. Pedig a kegyességnek nincs realitása a
világ nélkül. A kegyesség Isten munkájának egyik
módja a világban.

A másik alapvető gondolat, amelynek irányában ha-
lad az egész könyv vonalvezetése, az, hogy a kegyesség-
nek meg térnie „a világhoz”. Nem megalkuvó alkalm-
mazkodásról van itt szó, hanem arról, hogy a kegyes-
ségnek ma a belső élet ápolásán túl, sokkal inkább
mint eddig, a másik emberért való felelősségben kell
megmutakoznia és provinciális szükségletek kielégíté-
sére szorítkozás helyett, világméreteken kell gon-
dolkoznia. A világi kegyesség és világi bizonyágtétel
Istenről nem más, mint a keresztyén egyház és ke-
resztyén ember világos gondolatai, világos beszédei és
tettei a felebarát érdekében, az egész világ érdekében,
a szeretet találékonyságában. Az ilyen kegyesség nem
az emberi nyomorúságból, a tudomány megoldatlan
problémáiból, vagy éppen a tudomány vívmányainak
a kicsinyítéséből táplálkozik, hanem képes teremtő
módon részt venni az atomkorszak embere égető kér-
déseinek a megoldásában, egy olyan hatalomnak az
erejével, amely nem e világból való, de ezért a világról
van.

A könyv harminchat tanulmánya ugyanennyi szerző
tollából lebilincselő olvasmány mindazoknak, akiket
érdekel a keresztyénség megélésének reális lehetősége
a világi világban.

Dr. Kocsis Elemér

DE BIJBEL IN ZIJN WERELD. Een beeld van
de wereld en de tijd, waarin de Bijbel ontsoend.
Dr. Michael Avi-Jonah, Dr. Emil G. Kraeling.
Nederlandse bewerking van dr. M. A. Beek,
dr. A. van den Born, dr. J. L. Koole. — N. V.
Koninklijke uitgeverij erven J. J. Tijl. Zwolle,
1963.

A mai ember rohamosan távolodik a bibliai kortól.
A mostani felnőttek még majdnem mindnyájan láttak
kézi cséplést, a mostani gyermekek közül már nagyon
kevesen. Ha olyasvalaki olvas a Bibliában cséplésről,
aki látott kézi cséplést, nagyjából tudja, miről van
szó — de a jövő bibliaolvasóinak, a technikai korban
felnövő gyermekeknek néha nagyon különös fogalmaik
vannak a dolgról. Mindez arról jutott eszembe, hogy
könyvünk részletesen elmagyarázza, hogyan is csépel-
tek a bibliai korban, aztán egy fényképen külön be-
mutatja, hogyan veri ki egy bottal a kalászokat az a
szegény ember, akinek annyija sincs, hogy csépeljen.
Sok minden van a Bibliában, amit a falun felnőtt
ember ma még megért, városi gyermeknek külön el
kell magyarázni, s néhány év múlva már a falusinak
is. És van sok olyasmi benne, amit bármelyikünk is
csak akkor ért meg, ha külön megtanulja, hiszen év-
ezredek választanak el a bibliai kortól.

Természetesen a külső megértésről beszélek, nem ar-

ról, amit a Szentélek munkál bennünk. Az emberi megértésben nyújt segítséget ez a könyv. Mint a fenti példákban kitűnik, azt mutatja be; akkor, ott milyen volt a világ; mi van egy-egy kifejezés, fogalom mögött. Ennél tovább nem megy; teológiai következtetések levonását nem tartja feladatának. Érthető is: izraeli tudósok munkája, keresztyén tudósok közreműködésével. Amennyit igyekeznek nyújtani, amennyit közösen használni tudunk.

A fenti példából azonban az is kitűnik, hogy egyre inkább szükségünk van az efféle tanulásra. Egyre inkább rászorulunk, hogy tanuljunk a Biblia jobb megértése érdekében. S ebben igazán hasznos segédeszköz ez a könyv. Több száz színes képen mutatja be a bibliai régészet legújabb eredményeit. Tárgyalásának módja az, hogy végig megy a Biblián, a Genezistól a Jelenésekig. Idéz egy-egy jellemző rövid szakaszt, bemutat hozzá egy képet s ellátja rövid magyarázattal. Vagyis minden oldalon háromfelét találunk: bibliai szöveget, képet, magyarázatot. Így perzse nem kapjuk a bibliai régészet vagy kortörténet rendszeres tárgyalását, hanem könnyű olvasmányt, gyönyörködtető képekkel.

Czanik Péter

RUF UND ANTWORT.
FESTGABE FÜR EMIL FUCHS'
ZUM 90. GEBURSTAG.

Koehler & Amelang Leipzig, 575. 1.

Az NDK-beli Keresztyén Demokratikus Unió két kiadvállalata, az Union Verlag és a Koehler & Amelang könyveit egyaránt jellemzi a magas színvonal és a szép kiállítás. Kiemelkedő példa erre az a nagyszabású ünnepi kiadvány is, amely Emil Fuchs professzor 90. születésnapján ünnepi méltó módon. Hazai és külföldi teológusok, egyházi vezetők, barátok, tisztelők és tanítványok mondják el a sok szeretettel és nagy gondnal szerkesztett műben, hogy mit jelent Emil Fuchs életműve a németországi evangéliumi egyház és a világkeresztyénység számára.

A magyar lelképásztörök számára kiválóan alkalmas ez a könyv arra, hogy bevezesse őket Emil Fuchs teológiájába. A mi gondolkodásunkból többnyire sajnálatosan hiányzik Kutter, Ragaz, általában a vallásos-szocialista mozgalom úttörőinek ismerete, akik között Emil Fuchs az élvonalban harcolt a két világháború korszakában. Nehéz üldöztetés, súlyos megpróbáltatások sorozata után végre a Német Demokratikus Köztársaságban nyílt tágas tér az idős tudós számára: nagyszabású teológiai művekben, az új teológus nemzedék képzésében és egyháztörténeti jelentőségű gyakorlati döntésekben is kibontakozhattak gazdag kegyelmi ajándékai. Szépen írja róla Albert Schweitzer: „Számomra Ön példaképe a békeszerző és megbékült teológusnak, aki nemcsak a szaktudományában alkot kimagasló műveket, hanem odaszánja magát korunk kérdéseinek és problémáinak is, és fáradozik a megoldásért... Azt a rövid időt, amit még e földön eltölthetünk, mindketten Jézus aláztos szolgálóiként akarjuk élni, hogy amennyire emberi gyöngeségeink megengedik, hű szolgálóknak bizonyuljunk...”

A kiadvány több cikke szemléletesen bemutatja azt a korszakot, amikor az intézményes egyház és a hivatalos egyház legtöbb vezetője elutasította a „tisztátalan politikákat”, az elnyomott osztályok és a leigázott népek és fajok kérdéseivel való keresztyén foglalkozást. Az öncélú teológia és a saját belső ügyeire szorított egyház természetesen konzerváló erejévé lett annak a valóban szentes politikának, amely a társadalmi és nemzetközi igazságtalanságok konzerválását szolgálta. Hogy mit kellett szenvednie ebben a korszakban Emil Fuchsnek, aki — mint Barth Károly is — az első világháború korszakában a szociáldemokrata Párt keretei között igyekezett munkálkodni az evangéliumi hitéből következő gyakorlati feladatok megoldásáért, arról sok, a magyar olvasó számára is igen tanulságos adalékot kapunk az ünnepi könyvben. Sorrendben Johannes Dieckmann, Magdalene Hager, Erich Hertzsch, Karl Kleinschmidt, Herbert Trebs, Eberhard Lempp, Fritz Wenzel, Werner Meinecke,

Bernt Satlow, Günther Wirth, Carl Ordnung, Walter Bredendick és mások megemlékezései a vallásos-szocializmus és benne Emil Fuchs egyháztörténeti helyét és jelentőségét elemzik sok oldalról.

J. L. Hromádka tanulmánya kimutatja, hogy Emil Fuchs szerepe „a középeurópai egyháztörténetben egyik legfontosabb tényezője marad annak a küzdelemnek, amely a hit, az egyház és a teológia szolgálatáért folyik a társadalom szocialista átalakulásának korszakában.”

Jelentős cikkben fejti ki Walter Feurich, drezdai evangélikus lelkész, hogy miért tiszteli ő éppúgy Barth Károlyt, mint Emil Fuchst. Feurich teológiai egzisztenciáját lényegében Barth határozta meg. Emiatt sok támadásban volt része. Hangsúlyozza, hogy Emil Fuchsnek nemcsak emberi tisztelettel adózni, hanem sok döntésében egynek is tudja magát vele, és nem csupán a Hegyi Beszéd háborúellenes, békeszerető értelmezésében. Számol azzal, hogy emiatt is támadni fogják. Helyteleníti, hogy egyesek szembeállítják egymással Barth és Fuchs teológiáját, sőt gyakorlati döntéseit is; Fuch egyes tanítványai szerint Barth dialektikus teológiája eszközül szolgál az egyháznak, a teológusoknak ahhoz, hogy korunk döntő kérdéseiben tartózkodhassanak az „igen vagy a nem” kimondásától. Feurich rámutat, hogy Barth életének egyetlen szakaszában sem tért ki a társadalmi döntések elől. Barth és Thurneyen levélváltása alapján éppúgy igazolható ez a hitlerizmus előtti, mint a közismert tények alapján a későbbi időkre nézve. Bizonyosra veszi, hogy Emil Fuchs is helyesli a teológia megismerésnek és az igazságkérdés felvetésének és megválaszolásának azt a barthi fogalmazását, amelyet 1962-ben mondott el bázei búcsúbeszédében: „Ha a teológiai megismerés tárgya Jézus Krisztus, tehát a tökéletes szeretet, akkor csak ez lehet e megismerést uraló és alakító őskép és alapelv”.

A könyvben több tanulmány foglalkozik Emil Fuchs-nak azokkal a fáradozásaival, hogy a Német Demokratikus Köztársaságban a szocializmus felépítése érdekében a keresztyének és a marxisták együtt dolgozzanak. Gerald Götting, az államtanács elnökhelyettese, a Keresztyén Demokratikus Unió főtitkára méltatja Emil Fuchs tevékenységét, különösen azt a nevezetes beszélgetést, amelyet 1961. február 9-én többedmagával Walter Ulbrichttal, az államtanács elnökével, a Németországi Szocialista Egységpárt első titkárával folytatott. Ez a beszélgetés — írja Götting — több évtizedes szívós és áldozatkész munka gyümölcse volt, szilárd és széles alapjául a közös humanista-etikai kötelezettségek vállalása szolgált. Keresztyének és marxisták közös ügye az ember; olyan világnak a kialakítása, amelyben az ember nem kénytelen többé-kevésbé tekinteni embertársát, hanem testvére, barátja és segítője lehet. A tömegpusztító fegyverek világában a legelső közös ügy a tartós béke megteremtése, a háború gazdasági okainak kiküszöbölése, a különböző társadalmi rendszerekben élő államok koexistenciája. A közös szolgálat feltételének minősítette a beszélgetés annak a megállapítását, hogy a keresztyén hit és az ateizmus összeegyeztethetetlen fogalmak. Ez nem akadályozta meg, hogy keresztyének és marxisták becsületesen együtt küzdjenek a végzetes restaurációs erőkkel szemben, amelyek a „keresztyén front” megítélt kísérleteit szeretnék megismételni az első német békeállam, a Német Demokratikus Köztársaság aláaknázására. Walter Ulbricht megállapítása szerint a marxisták „tizenöt év alatt nagyon megtanulták becsülni a keresztyén lakosság, keresztyén politikusok és egyházi tisztviselők közreműködését annak a német államnak a megszilárdításában, amely a békét és az ember javát szolgálja”.

Moritz Mitzenheim thüringiai püspöknek, az NDK-ban működő tartományi egyházi vezetők doyenjének üdvözlete az egyház oldaláról is méltatja azt az Emil Fuchst, aki egész életében a szociális igazság, a gyümölcsöző hit és a tevékeny szeretet nemes harcosa volt. Számos külföldi egyházi ember — köztük Bereczky Albert és Bartha Tibor is — értékes tanulmányokat küldött a szép könyvbe a jubiláns teológus tisztelőre.

k. i.

adásában az „optimista megítélést” éppúgy helytelenítette, mint a „cinikus pesszimizmust” és a helyzetet úgy jellemezte, hogy az ökumenikus mozgalom „fújja ugyan a sípot, de az egyházak nem akarnak az egység táncára kelni”. Római viszonylatban „örvendetesen megjavult ugyan a légkör, de a légköri viszonyokról általában nem lehet semmi biztosat mondani”.

A római katolikus egyházban megindult erjedési folyamat világszerte élénk mozgásba hozta a konzervatív, visszahúzó irányzatot is. Ennek a befolyására jellemző az a tény, hogy a pápa bizonytalan időre elhalasztotta a vegyes házasságok kérdésében márciusra várt dekrétumának kiadását. A zsinat tudvalevőleg a pápa kezébe tette le a kérdés újjárendezését olyan elvi állásfoglalás kíséretében, amely fenntartja ugyan az eddigi diszkriminációt, megismétli a jelenleg érvényben levő tilalmakat, de kimondaná, hogy a tilalom ellenére nemrómai lelkész előtt házasságot kötő katolikus személlyel szemben nem kell egyházi büntetést, kiközösítést alkalmazni. A világsajtó tudomása szerint most a pápa az angol hierarchia közbenjárására állott el a dekrétum kiadásától; az angol püspökök szerint a liturgikus reform, az anyanyelv bevezetése az istentiszteletbe, az ökumenikus séma stb. már annyira felkavarta az ottani katolikus hívőket, hogy a házasságjog reformjára most „alkalmatlan az időpont”.

De nemcsak Angliából, hanem sok európai és amerikai országból is olyan értesülések közölnek a katolikus lapok, hogy egyre élesebb ellentétek mutatkoznak a reformokat helyeslő, további megújulásra vágyó katolikus rétegek, meg a szélsőséges konzervatív elemek között. Az utóbbiak azt állítják, hogy már nem tudnak az egyházukra ráismerni. A lényegét egyáltalán nem érintő újításokat is rosszálják, az egyház sorsát féltik tőlük. „A megújulási mozgalmak nem készítették elő ezeket a hívőket a változásokra. Nemcsak a kívülállók, hanem maguk a római katolikusok is monolithikus egységnek fogták fel az egyházat, annak tanait és megnyilatkozásait. A zsinaton az egyház valami egészen másnak bizonyult. Azt, ami mindaddig magától értetődőnek és változtathatatlanak tetszett ott, ahova a modern egyházi megújulási mozgalmak nem, vagy csak kevésbé tudtak behatolni, azt a zsinat kérdéssé tette” (Herder Korrespondenz 1965 április, 299).

A római egyházat feszítő belső ellentétek különösen erőteljesen jelentkeznek Franciaországban, ahol a jelek szerint a papok, sőt a püspökök többsége is az egyház megújítására, haladására igyekvő hívek oldalán áll. A politikai és társadalmi ellentétek is élesen megmutatkoznak az egyház életében. Konzervatív egyházi körök által sugallt regényben legutóbb azzal vádolták meg a munkáspapokat, hogy „a kommunista szakszervezeteknek hódoltak be, a kétkezi munkát istentiszteletnek minősítik, nem Istenről, Máriáról és a szentekről beszélnek, hanem a munkásosztály törekvéseivel azonosítják az egyházat”. Jellemző, hogy maga Feltrin bíboros is szükségesnek látta tiltakozni a hazugságok és rágalom ellen, melyekkel a haladás ellenségei a templomok bejáratánál osztogatott röpiratokban a pápát, a püspököket, a klérust támadják és egymással szembeállítani igyekeznek. „Ezek a körök az igaz hit védelmezőinek adják ki magukat, de az egyház szolgálatának ürügyén alapjában véve csak azt akarják, hogy az egyház szolgálja az ő érdekeiket.” A francia püspöki kar is pásztorlevélben hívta fel a hívőket, hogy „értsék meg és támogassák azokat a keresztyéneket, akik széles földrajzi és társadal-

mi szektorok evangélizációja érdekében fáradoznak”, egyúttal igyekezzenek a zsinat és a pápa határozatainak engedelmis végrehajtására.

A német római katolicizmus áramlataira fényt vet az a pásztorlevél, melyben a püspöki kar most eltiltotta a „külföldi példákat utánzó, sajtóban és televízióban is propagált úgynevezett ökumenikus istentiszteleteket”. A német hierarchia szerint „nem szabad semmiképpen egy nem létező egyházi közösség hamis látszatát kelteni és ezzel a híveket megzavarni”. Hasonló döntésre jutott el nemrég a Német Evangéliumi Egyház is.

Igen érdekes és különösen fontos ebben a kérdésben az Evangelischer Bund és a Konfessionskundliches Institut állásfoglalása. Ezt azok a kérdések váltották ki, melyeket a Szövetség tagjai a vezetőséghez a vatikáni zsinat óta többféle tartott katolikus-protestáns rendezvények ügyében intéztek. „Egyesek azt tartják, hogy ezek az »istentiszteletek« (a Bund közleménye teszi itt idézőjelbe az istentisztelet szót), az egyház egységét segíthetik elő, mások arra mutatnak rá, hogy az ilyen esztetett kezdeményezések csak elleplezik a meglévő lényegbeli különbségeket”.

„Közös istentiszteletek?” c. cikkében dr. Erwin Fabibusch kifejti, hogy a római egyházban a nem katolikusokkal közös interkonfesszionális istentiszteletek kérdésében a kánonjog és a tanítói hivatal döntései irányadók. Ezek közé tartozik legújabbban a liturgiáról és az ökumenizmusról szóló dokumentum is. A római tan szerint istentiszteletnek csak a liturgia minősül. Ennek lényegéhez tartozik a szentmiseáldozat, amit csak felszentelt római katolikus lelkész mutathat be érvényesen. A közös, ún. imaistentisztelet éppen ezért a benne résztvevő római katolikusok részéről nem is minősül istentiszteletnek. Így pl. a hívők imádkozása ott, ahol ketten vagy hárman Krisztus nevében együtt vannak, a szó katolikus értelmében még nem istentisztelet. A protestáns partner ugyanis nem felel meg az előírt követelményeknek, tehát hiányzik a közösség eleme. Természetesen megengedett dolog a katolikusoknak, hogy evangéliumi keresztyénnel együtt „az egyház egységéért” imádkozzanak, minthogy ez — római értelmezés szerint — nem istentisztelet.

Megállapítja a cikkíró, hogy az ilyen közös imádkozásban — minden külső hasonlóság ellenére — egészen mást tesz, mást gondol és mást kíván az evangéliumi keresztyén fél, mint a katolikus. Más az imádságuknak a *címzettje* is. És végül egészen mást értenek az egységen is. (A római katolikus hívőnek ugyanis nyilván Mária és a szentek közbenjárását kell kérnie, hogy a protestánsok térjenek vissza a római egyház mindig is hiánytalan és rendíthetetlen egységébe.)

Láthatjuk, hogy nemcsak a katolikusok, hanem az evangéliumi keresztyének számára is komoly kérdések jelentkeznek a közös imádkozással kapcsolatban. Számunkra az egyházjognál és az egyházi tanhatóságnál nagyobb hatalom: az evangélium írja elő a *communio in sacris* feltételeit, az egyetlen Közbenjárót, s a teljes nyíltságot és őszinteséget közös kéréseinkben. Hálásak lehetünk azoknak a német teológusoknak, akik ezeket a kérdéseket ilyen nyíltan felvetették, és nekünk magunknak is elmélyültebben kell fáradoznunk azért, hogy ökumenikus törekvéseinkben ne a hullámozó érzelmek és indulatok vezessenek, hanem az igazságot kövessük szeretetben.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. VIII. March—April, 1965. Nos 3—4.
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

Dr. Tibor Bartha: *Results and Tasks of our Ecumenical Service* — D. Dr. J. L. Hromádka: *On the Threshold of Dialogue (Concluding Part)* — Dr. Earnest Ottlyk: *Contemporary Stimuli of Luther's Teaching on the Seventh Commandment* — Géza Boross: *The Service of Practical Theology* — Emeric Veöreös: *Our Orientation in the „Western” Interpretation of Life* — Dr. Andrew Békési: *On the Crisis of Religious and Non-Religious Existentialism*

WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Modern Translations of the Bible Abroad* — Attila Kovách: *A West German Balance of the Third Session of the Vatican Council* — Earnest Imre: *Timely Questions of Pneumatology* — Alexander Szénási: *„Theological Review” of the Stamp Production in 1964.*

HOME REVIEW

Dr. Alexander Koncz: *Ecumenical Spirit — Pastoral Responsibility* — Ladislaus Zay: *„Twenty Hours”* — Joseph Molnár: *A Monography on Louis Tolnai*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Dr. Donald Caskie: *The Tartan Pimpernel* (Ladislaus Szabados) — Hans Jürgen Schultz: *„Theologie für Nichttheologen* (Dr. Elemér Kocsis) — Tibor Déry: *Mr. A. G. in X* (Barnaby Horváth) — Hans Jürgen Schultz: *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt* (Dr. Elemér Kocsis) — *De Bijbel in zijn Wereld* (Peter Czaniik) — T. H. Vriezen: *Jahve en zijn stad* (Peter Czaniik) — *Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs* (k. i.)

NOTES OF THE EDITOR

Communio in sacris (k. i.)

CONTENTS

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 8. — März—April, 1965. No. 3—4.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

Dr. Tibor Bartha: *Ergebnisse und Aufgaben unseres ökumenischen Dienstes* — D. Dr. J. L. Hromádka: *An der Schwelle des Dialogs* (Fortsetzung III und Abschluss) — Dr. Ernst Ottlyk: *Die Anregungen der Lehre Luthers von dem 7. Gebot für Heute* — Géza Boross: *Der Dienst der praktischen Theologie* — Emeric Veöreös: *Unsere Orientierung über das „westliche” Verständnis des Lebens* — Dr. Andreas Békési: *Über die Krise der religiösen und nichtreligiösen Existentialismus*

WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Moderne Bibelübersetzungen im Ausland* — Attila Kovách: *Eine Bilanz der dritten Sitzungsperiode in Westdeutschland* — Ernst Imre: *Aktuelle Fragen der Pneumatologie* — Alexander Szénási: *„Theologische Rundschau” der Briefmarken 1964*

HEIMATRUNDSCHAU

Dr. Alexander Koncz: *Ökumenischer Geist — pastorale Verantwortung* — Ladislaus Zay: *„Zwanzig Stunden”* — Josef Molnár: *Eine Monographie über Lajos Tolnai*

BUCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Dr. Ronald Caskie: *The Tartan Pimpernel* (Ladislaus Szabados) — Hans Jürgen Schultz: *Theologie für Nichttheologen* (Dr. Elemér Kocsis) — Tibor Déry: *Herr A. G. in X* (Barnabas Horváth) — Hans Jürgen Schultz: *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt* (Dr. Elemér Kocsis) — *De Bijbel in zijn Wereld* (Peter Czaniik) — T. H. Vriezen: *Jahve en zijn stad* (Peter Czaniik) *Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs* (k. i.)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

Communio in sacris (k. i.)

INHALT

Index: 26842

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

GERHARD BASSARAK:

Az egyház és a keresztyén állampolgár a szekuláris világban (129)

DR. KÁDÁR IMRE:

A Szentlélek munkájának értelmezése a II. Vatikáni Zsinaton (135)

DR. BERKI FERIZ:

Róma és Ródosz (142)

DR. TÓTH KÁLMÁN:

Társadalomtörténeti motívumok a pátriarcha-elbeszélésekben (147)

DR. MATHÉ ELEK:

Ismerte-e Plutarchos az újszövetségi irodalmi hagyományt? (150)

DR. NAGY GYULA:

Egyházkritika a legújabb teológiában (153)

DR. BUCSAY MIHÁLY:

A magyarországi reformáció történetéről megjelent fontosabb könyvek és cikkek az utolsó negyedszázadban (160)

HEGYI FÜSTÖS ISTVÁN:

Prédikátori arcképek 20 évünk magyar szépirodalmának tükrében (166)

SZENASI SÁNDOR:

Dante üzenete a ma lelkipásztorához (170)

VILÁGSZEMLE

D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MARTON:

„Az egyház jövője és a jövő egyháza” (173)

VEÖREÖS IMRE:

„Hallgat az Isten” — svéd filmszöveg magyarul (178)

SZABADOS LÁSZLÓ:

G. Baum OSA a római katolikus ökumenizmus egységfogalmáról (180)

HAZAI SZEMLE

ZAY LÁSZLÓ:

Kulturális krónika: Közjáték Vichyben — Az Oppenheimer-ügy (183)

LADÁNYI SÁNDOR:

150 éve született Ballagi Mór (1815—1891) (185)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Jean-Paul Sartre: A szavak (Molnár József) (188)

David Caute: Oldd meg sarudat (Takács Béla) (189)

Jan Milic Lochman—Gerhard Bassarak: Gemeinde in der veränderten Welt (Bolyki János) (191)

Dr. H. Jonker: Liturgische Orientatie (Czövek Olivér) (191)

H. W. Hertzberg: Blicke in das Land der Bibel (Dr. Kocsis Elemér) (192)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

ÚJ FOLYAM / VIII

1965

5-6

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

A szerkesztő megjegyzései

Az „új földesúr” gondjairól

Nem Jókai Mór romantikus regényhősének, a magyarrá vált osztrák tábornoknak a gondjairól kívánunk most ezeken a hasábocon elmélkedni. Bár az az alkalom is megérne egy cikket, hogy az idén az Olcsó Könyvtár is, hat forintos áron, 66 400 példányban kiadta a szabadságharc utáni nemzeti összefogás rövid korszakának ezt a remek, frissességéből soha sem veszítő emlékét, a hazai és külföldi klasszikusoknak immár mindenki számára hozzáférhetővé tett, impozáns sorozatában. Ezúttal azonban a legújabb „földesúr”, az új magyar parasztosztály gondjairól szeretnénk szólni, elsősorban az evangéliumi egyházak lelkipásztoraihoz.

A magyar parasztság most van átalakulóban egészséges paraszti osztállyá, most kell megoldania az átmenettel együttjáró bonyolult gazdasági, technikai, szervezeti, erkölcsi problémákat. Ez a feladat nagy erőfeszítést kíván és az idén még két komoly természeti csapás: a szokatlanul kedvezőtlen időjárás és az árvíz következményeivel is meg kell küzdenie. A sok esőzés és zivatar folytán mindenfelé megdőntött gabona betakarítása, az árvizek által elöntött vetések kiesése és pótlása országos gond ugyan, de elsősorban a közvetlenül érintett termelőszövetkezetek tagságára nehezedik nyomasztó súllyal.

Az ilyen méretű természeti csapás az egyéni gazdálkodás korszakában igen sok kisparaszt számára jelentett tönkretűntést vagy végzetes eladósodást, elnyomorodást. Felbecsülhetetlen különbség, hogy ma ezt a súlyt nem egyedül hordozza a kárvallott egyén vagy család, hanem egy százakat vagy ezreket összefogó közösséggel együtt. Többé a kár sem „egyéni” tehát, hanem egy sokakat összefogó közösség ereje igyekszik elhárítani és jóvátenni a csapások következményeit. Ezen felül azonban a bajban fokozottan érvényesül az „egy mindenkiért, mindenki egyért” szocialista erkölcsi elve; a közvetlenül érintettek megsegítésére nyomban összefog minden állami és társadalmi erő.

E sorok írásakor az árvíz veszélye még növekvőben van, de megfékezésére is minden szükséges ember ott van a gátakon, tízezrek álltak be az immár több mint nyolcvan napja tartó magas víz-állás okozta átázásokon, töréseken át támadó árhullámok visszaszorításának munkájába. Ország-határtól országhatárig több tízezer ember harcol a gátakon az elemek erejével szemben, korszerű és hagyományos technikával, mindenek előtt pedig hősiessé — már eddig öt hősi halottat is követelő — önfeláldozással. S ha Jókai történetének Ankerschmidt lovagját elsősorban a tisztai kubikusok komoly, pontos helytállása, az árvíz sújtotta falvak okossága, szervezett ébersége, a magyar

vízi mérnök heroizmussal párosuló szaktudása és leleményessége tette ellenségből barátunkká, a mostani árvíz ellen kialakult közös összefogás sem nélkülözi ezeket a szép erényeket, sőt ma, a száz év előttivel szemben megtapasztaljuk azt az alapvető különbséget is, hogy a védekezésben összeforr a magyar nép és az ő tulajdon állama. Az árvíz visszaverése ma az elsőrendű nemzeti és állami feladat, a szükséges rengeteg terméskő, acéllemez, homokzsák, rőzseköteg, szádpalló előállítására és szállítására összpontosul polgári és honvédségi erőink koordinált erőfeszítése országszerte. Teljes erővel folyik az építés és folyik a legjobban veszélyeztetett helyeken az elkerülhetetlenné váló élet- és vagyonmentés, elsősorban a gyermekek és öregek biztonságba helyezése, a köztulajdon és a személyi tulajdon védett helyre szállítása is. Gyors rendelkezések készültek máris az összeomlott épületek újjáépítésének elősegítésére és mindenki természetesen tartja, hogy most elsősorban a romló árvízhelyzet megjavítására és a károsultak elhelyezésére kell fordítanunk erőink legjavát. Nem kétséges, hogy az öntudatos, bátor, nemzeti összefogás előbb-utóbb úrrá lesz a félelmes víztömegek felett, — és lélektanilag is igen megnyugtató, hogy az árvízveszély sem késleltette népköztársaságunk Elnöki Tanácsának és kormányának azt a rendelkezését, amely július elsejétől felemeli a korábban megállapított alacsony nyugdíjakat, a kétgyermekesek családi pótlékát, a hadirokkantak és a hadigondozott családtagok járadékát. Semmi kétség: az elemek támadásai sem tudják tartósan megzavarni építőmunkánk józan ütemét és csak fokozzák a szocialista nemzeti egység kialakulásának azt a folyamatát, amelyben a hívő emberek és lelkipásztoraik is fellelték a maguk méltó helyét.

Az árvízveszély és az ellene való példás védekezés sem csökkentheti népünk jövő évi kenyérének gondját. A hivatalos — óvatos — becslések szerint az idén is, mint a múlt évben, teljesíthetjük azt a legfontosabb mezőgazdasági feladatunkat, hogy magunk termeljük meg az ország kenyereit. A szakértők figyelmeztetése azonban úgy hangzik, hogy a hosszan elhúzódó csapadékos idő következtében nem lesz könnyű az aratás. Fő nehézségnek a hosszúra nőtt, nagy tömegű szalmát, sok gyomot, és főleg a gabona várható megdőlését minősítik a mezőgazdasági szakemberek. Mindez megterheli az aratógépek munkáját és sokfelé feltétlenül szükségessé teszi a kézikaszás aratócsapatok bevetését is. Állami és társadalmi vezető szerevünk komolyan figyelmeztetnek arra, hogy készüljünk fel további kedvezőtlen időjárásra is, ami annyit jelent, hogy ha némi költségtöbblettel jár is,

Az egyház és a keresztyén állampolgár a szekuláris világban

„Szekuláris világ” — nem érezzük-e ezt a kifejezést már vagy még tautológiának?

A középkorban császár és pápa viaskodott az elsőbbségért: kié legyen az egyház, kié legyen a világ? Vajon Krisztus földi helytartójának joghatósága kiterjed-e a földi birodalomra is, vagy az Isten kegyelméből uralkodó császár az egyházra nézve is Isten helytartója-e? Egy szerzetes szekularizálhatta státusát, válhatott világi pappá, ez azonban nem jelentette azt, hogy „szekuláris világ”-ba lépett át. Egyház és világ szigorúan egymásra volt utalva. A Német—Római Birodalom „szent” volt. A világ egyházi világ volt, s az egyház volt „a világ”, a Corpus Christianum volt minden mindenkben. Ezért volt *Luther*nek baja az egyház és a világ megkülönböztetésével, amint „a két uralmi körről szóló tanítása” — Isten országa jobb felől és bal felől — mutatja.

A „szekuláris világ” emancipált világ: Istentől, egyháztól és minden metafizikától nagykorúságra, önkormányzatra felszabadult világ. Nem mond ennek ellent az, hogy „abba az ürbe, amely Isten eltávolítása következtében támad, azonnal különféle ideológiák, világnézetek, programok, utópiák és álvallások áramlanak, amelyek zsarnoki módon készek leigázni az embert, ha önként meg nem hódol előttük” (Heinz *Zahrnt*). A „szekuláris világ” semmiképpen sem jelenti a legjobb világot. A nagykorúság nem jelent csalatkozhatatlanságot (ezt a pápa állítja magáról!), hanem saját felelősséget. Az autonómia nem a metafizikai törvényszerűségek automatizmusa, hanem önmagának adott, önmaga választotta törvény.

Rossz dolog-e az elvilágiasodás?

A „szekuláris világ” fogalma megbotránkoztatja az egyházat. „Teológiánkban és egyházi életünkben még ma is az az óriási probléma foglalkoztat bennünket, hogyan hirdessük az evangéliumot korunk elvilágiasodott világában és világának” (*Visser't Hooft*, Nyborg IV.)

Az egyházi vagyon szekularizálása, amely — miként a lexikonok tanítják — három hullámban zajlott le az európai egyháztörténet során, valószínűleg rossz emlékezetű még. A 8. században *Martell* Károly, a hanyatló Meroving- királyok majordómusa sajátított ki egyházi földbirtokokat fegyverkezési célra (S. *Reicke*, RGG 3); a reformáció korában püspökségek, kolostorok és alapítványok szűntek meg és egyházi fejedelemségek váltak világiakká (G. *Dickel*, EKL); végül pedig az 1803-i birodalmi deputációi főhatározatban, „a keresztyénség legnagyobb kisajátító törvényszéké”-nek határozatában „a kedves keresztyén fejedelmek a vagyonért folytatott alkudozásukban a legmélyebb méltatlanságot tanúsították” (K. *Kupisch*, Radius 1959. 2). Amikor 1926-ban a weimari köztársaságban az egyik birodalmi gyűlés nép-

szavazást rendelt el arról, hogy a (lemondott!) fejedelmeket hogyan kártalanítsák az egykor általuk elrabolt egyházi birtokokért is, a Német Evangéliumi Egyháztanács felszólította a gyülekezeteket az ilyen „eltulajdonítás” ellen!

Bár újból rengeteg egyházi vagyon halmozódott fel, amelyet szekularizálás fenyegethetne, ez a szó az első világháború után a legtöbb európai uralkodóház letűnése óta elspiritualizálódott. A töle való rettegés még mindig megvan, de nem annyira az anyagi, mint inkább a „lelki javak” elvilágiasítása miatt. A helyzet körülbelül ez: „Egykor volt egy keresztyén birodalom és egy keresztyén Európa (= Nyugat), egy *res publica Christiana*, amelyben az egyházi rend gondolata határozta meg, mit tegyenek, mit ne tegyenek az emberek. Miután a reneszánszsal már megjelent az első sötét felhő a keresztyén világ felett, a felvilágosodás és az ész trónra helyezése óta teljes mértékben megkezdődött az általános elvilágiasodás, mint „elszakadási mozgalom”, amely az 1789-es eszmékben megtalálta a maga politikai kifejeződését is, az „istentelen 19. század” folyamán pedig minden rend felbomlásához és gyökeres e-világi gondolkodáshoz vezetett el, amelynek éghajlata alatt a liberalizmus, legfőképpen pedig az „ateista” szocializmus az ugyancsak „istentelenné” vált természet-tudomány és technika segítségével törhetett céljai felé. Amikor 1914 augusztus 1-én „kialudtak a fények” Európában, 1917-ben diadalt aratott Oroszországban a bolsevizmus, egy év múlva pedig összeomlottak a középeurópai monarchiák, semmi sem állt útjában annak, hogy a szekularizmus vegye át az uralmat a maga összes valláspótlékai-val együtt”. Így ír *Karl Kupisch* történeész. — *Norman Birnbaum* szociológus (*Pastoraltheologie*, 1959. 3.) „elvilágiasodott”-nak nevezi az olyan „társadalmat, amelyben az egyéni és a közösségi döntéseket a természetfeletti imperatívuszokra és szankciókra tekintet nélkül hozzák meg... Azok az emberek, akik valamelyik egyházhoz tartoznak... kevésbé, vagy egyáltalán nem különböznek azoktól, akik egyetlen egyháznak sem tagjai”. Arról van tehát szó, hogy „gyakorlatilag nincs jelentősége a vallásnak, s a vallásos intézmények meghódolnak a világi követelmények előtt”.

A „kár” tehát mélyre hatott: nemcsak a „szekuláris világot” érinti, hanem köze van az egyház, sőt a hit elvilágiasodásához is. *Birnbaum* ezzel kapcsolatban *Rudolf Bultmann*ra hivatkozik, aki „keresztyén hitének az egzisztencialista filozófiához való alakítását — az Újszövetség „mitológiátlanítását”, a jelekbe és csodákba vetett hit bírálását — azzal indokolja, hogy az Újszövetség üzenete egyszerűen hihetetlen lett a modern ember számára”. Hivatkozik továbbá *Birnbaum* egy, az anglikán egyház 20. századi történetéről írt műre is, amely „a közösségi érzések felidézésére szolgáló szertartások tudatos alkalmazását” követeli,

„szociológiát” kíván „a liturgián keresztül” — ma Robinson püspökre hivatkozhatna —, végül megemlíti Dietrich Bonhoeffert, akinek a Gestapo börtönéből írt levelei „kétségbe vonják a kereszténység egész hagyományos felépítését a modern világban”, azt a felépítést, amely — excentrikus szekták végleges példáján mérve — megmutatja, „mennyire eltorzult, az események áramától mennyire elmaradt a mai világban a vallásos élet”.

Friedrich Delekat („Tod, Auferstehung, ewiges Leben”, Evang. Theologie, 1961. 1) az eredményt egy fontos részterületen két példán mutatja be: „A bibliai eschatologia tudatos elvilágiasodása a felvilágosodással kezdődik, mégpedig mind az egyház fogalmánál, amennyiben az a regnum Christi-nek értelmezi magát, mind pedig az újjászületett keresztényen fogalmánál, amennyiben ez a regnum Christi polgárának tekinti magát. A vallásháborúk következtében mindkét fogalom hitelét veszítette. Az ideológiai hidat a gondviselés fogalma képezi. Ez Lessingnél és Herdernél az emberiség isteni nevelésének fogalmává változik. Az egyház helyére a teljesen emberi társadalom fogalma lép, mégpedig a polgárságban a polgári, a szocializmusban a kommunista társadalomé. Az igaz keresztényen fogalmát az igaz ember fogalma váltja fel. Ebben az értelemben Marx Károly is „humanista” volt egyénisége legmélyén. Kant a polgári társadalom eszméjét úgy határozta meg, mint „az etikai törvények alatt álló Isten népe fogalmát”. Azonosítja az ecclesia invisibilis-szel és azzal jellemzi, hogy az „egyetemesség” (catholica), az „egység” (una) és „az erkölcsi indítékok tisztasága” (sancta) jegyei világosan az Apostoli Hitvalláshoz kapcsolják. Tagjainak egymás közötti viszonyát az önmagának kategorikus törvényeket szabó „szabadság” elve (congregatio sanctorum) és „alkotmányának változhatatlansága” (perpetua mensura) határozza meg... Hegel részben a sváb pietizmus eschatologikus gondolatainak és hangulatainak hatása alatt, részben a francia forradalom fejleményeinek befolyására a világ ítéletébe vetett hitet is szekularizálja, mégpedig a történeti folyamat dialektikájáról alkotott fogalomban. A történelem a szellemi ellentétek harca. Az ítélet fogalma nála így a korszakválság fogalmává válik. Ezt veszi át Marx, de azzal a különbséggel, hogy ezt mondja: „A történelem gazdasági ellentétek harca, amelyek a termelési eszközök megváltozása következtében szükségképpen jelentkeznek. Eddigi szakaszai világosan felismerhetők, kimenetele pedig tudományosan megjósolható. Az emberiség eddigi történetének célja és vége a kommunista társadalom”.

(Friedrich Gogarten-nek az elvilágiasodásról, mint teológiai problémáról írt alapvető művére, „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit”, 1953, itt csak utalni lehet; J. M. Lochman szerint — Communio Viatorum, 1958, 141. 1. — „az intellektuálisan imponáló felépítés... nem látszik kielégítőnek”.)

Az elvilágiasodás folyamatának bonyolult okai vannak. Ezeknek kikutatása hozzásegíthet a szekuláris világ jelenségének jobb megértéséhez. Ez okok némelyike olyan régi, mint maga a kereszténység. Az evangélium — egy kis zsidó szekta üzenete — példátlan fejlődéssel világot átfogó üdvtanítássá vált. Ahogy végighaladt a világon, hatalmas integrációs folyamat ment végbe benne: az ősegyház, ugrásszerűen átterjedve Kisázsziából Európába, magába olvasztotta a görög kultúrát

és gondolkodást, s a hellenista misztériumok megütközésének területén negatív és pozitív módon kellett megviaskodnia a gnónissal és az Isten-emberkultusszal. Amikor nagy egyházzá vált, kész volt felvenni magába mindenféle pogány elemet: nemcsak embereket „keresztelt meg”, hanem filozófiákat, kultuszokat, rítusokat, szokásokat, stílusokat és struktúrákat is. Így a világ elegendő volt, klerikalizálódott, az egyház viszont, mivel szinte kielégíthetetlen szomjúsággal vette birtokába a világot, elvilágiasodott, szekularizálódott. E közben meghamisították azt a tételt, hogy a világ az Istené: az egyház, amennyiben azt állította, hogy a világ az övé, Isten helyére emelte magát. Az ilyen elbizakodott, gögös univerzalizmus nem lehetett tartós. A beolvasztott elemek pogány anyagát nem lehetett eltávolítani. A keresztvíz hatástalanul párolgott el.

Az egyesülés folyamata óriási erőket szabadított fel. Ugyanígy váltott ki — az atommag hasadásához hasonlóan — jelentős energiákat az a robbanás, amely a reformációval és a reneszánszszal kezdődött el. A 19. századot meghatározó és megrázkódtató emancipációs folyamat napjainkban veri utolsó hullámain. Bár az evangéliumnak az egyház által birtokba vett dinamikája bekényszerítette az egyházba a világot, az egyház által megerősített világ összesűrűsödött ereje viszont, mint dinamit, képesnek bizonyult arra, hogy szétrobbantsa az egyházat. A világ krisztianizálására, elegendővé tételére, klerikalizálására tett óriási kísérlet kudarcot vallott és az ellenkezőjét érte el. Ma nemcsak elkeresztényítlenedett és elgyeháziatlanodott világ, hanem elvilágiasodott egyház is áll előttünk. Ez a rommező: a „szekuláris világ”-nak elvilágiasodott egyháza a megfelelője. Ezen semmit sem változtathat a reakciós sakramentalizmus és konfesszionizmus. „A szekularizmus nem átmeneti állapot. Egy hatalmas kulturalis eredménye, amelyben minden kultura kénytelen volt szakítani a régi vallási alapokkal. Ez a folyamat Izraelben kezdődött el, majd elsősorban Európában folytatódott s ma már mindenütt terjed. Ebben a folyamatban szétzúzódtak az „ontokratikus” alapformák, azaz leromboldott a természet és a fennálló társadalmi formák sakralizálása; s az ember most már saját rendeltetését megalkotójának látja magát”. „Most hangzik a kereszténység és az európai kultura szimfóniájának fináléja” (Visser't Hooft, Nyborg IV).

Az elvilágiasodás dicsérete

Az elvilágiasodásnak e mellett a negatív vonala mellett van egy másik, pozitív vonala is. Azokkal az irányzatokkal ellentétben, amelyekkel az egyház az annyira elferdített evangélium nevében a világot klerikalizálni, birtokba venni, sakralizálni és megrabolni akarta — amivel mindig szembe helyezkedett az evangéliummal —, áll az az út, amelyen az evangélium kényszeríti az egyházat és a világot a zsákmányról való lemondásra, miként ezt a Filippi 2 leírja. Ha a klerikalizálás útja az elvilágiasodás, negatív eredményéhez vezet, elvilágiasítja az egyházat, az elvilágiasodásnak az egyház számára felkínált és megparancsolt útja a Jézus követése, amely világivá teszi az egyház „javait”. E tétel megokolása nem nehéz, az Újszövetség szinte minden lapján szolgáltatja a magyarázatot. Csak a János evangéliumának a világra vonatkozó helyére kell utalni: Isten úgy szereti a

világot, hogy egyszülött Fiát küldi a világba, hogy ne ítéltesék el, hanem megmentessék általa a világ (3:16). A Fil. 2 Krisztus-himnuszára már hivatkoztunk. Ez páratlan módon írja le a törvényes elvilágiasodást: Jézus Krisztus *nem tekintette kiváltságnak*, hogy ő az Atyával egyenlő, hanem *megüresítette* magát és szolgai formát vett fel, az emberekkel *szolidáris*, sőt azonos lett, tehát *megalázta* magát és engedelmes volt a bűnösöknek kijáró keresztaláig. A Zsidókhoz írt levél kiszínezi ezt a mozzanatot és hangsúlyozza, hogy Jézus „a kapun kívül”, Jeruzsálem szent városán kívül — a világban — szenvedett (13:12).

Jézus (ellentétben Keresztelő Jánossal, aki papi dinasztíából származik) Izraelben egy „nem-lelkészi” törzs fiaként jön a világra. Világi ember marad. Vitába száll a hierarchiával és a kegyesekkel, és vállalja a világot: a pogány Rómának szolgáló vámszedőket, a megvetett parázna nőket, a bűnösöket, a legvilágiasabb világot. Meghirdeti a templom és a szent város végét. Boldogoknak nevezi a lelki szegényeket: éppen övek lesz egykor a mennyeknek országa (Mt 5:3). Mindhárom szinoptikus evangélium elmondja, miként Kupisch hangsúlyozza, hogy Jézus halálakor a templom kárpitja felülről az aljáig kettéhasadt: Jézus ezzel „eltávolította azt a vallásos elválasztó falat, amely a bűnöst elszakította Istentől. Mert a vallás elválaszt. Jelképe a kárpit. Nemcsak az embert választja el Istentől, hanem a szakrális területet is a profántól, a szent kört a világi körtől... Jézusnak a Golgothán elkiáltott „Elvégeztetett!” szava óta minden „szent hely” elveszítette jelentőségét ezen a földön. *Azokon nem végeztetik el többé semmi.* Sem a vallásos liberalizmus hegyén (a Garizimon), sem a legitim ortodox (vagy akár pietista) Jeruzsálemben nem lehet igazságban imádni az Istent, a megfeszített Istenfia Atyját (Jn 4:21)”.

Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Jézusnak ezek a szavai: „a világban háborúságotok leszen” nem a pogány, cézári Rómára (vagy évezredekkel előretekintve, az ateista Moszkvára) vonatkoznak, hanem a kegyes Jeruzsálemnek közvetlenül szeme előtt lebegő „világára”, ahol a „világ” a maga „legfinomabb, legraffináltabb formájában, nevezetesen mint a világ Megváltójának vallásilag megszervezett ellenfele” uralkodik.

Ez a vonal folytatódik Péternek abban a kijelentésében, amely gyakran idéznek ugyan a szekuláris világ elleni dacos hitvallás megokolásaként, amelyet azonban ő a főtanács, a jeruzsálemi papi hatóság előtt mondott el: „Istennek kell inkább engedni, hogynem embereknek” (Csel 5:29). Az egyház hatalombitorlását elutasító eme vonallal párhuzamos az a másik, amely nem tiltja meg a világnak a hatalommal és erőszakkal való élést (sőt visszaélést). Erre nézve csak a Lukács 13-at említsük meg, ahol Jézus nem hajlandó elítélni Pilátusnak egy erőszakos tettét, amiként elvárják tőle, hanem inkább bűnbánatra szólító prédikációt tart a kegyeseknek; vagy a Máté 20:25kk-ban mondottakra: „Tudjátok, hogy a pogányok fejedelmei uralkodnak azokon és a nagyok uralkodnak rajtuk. De ne így legyen közöttetek”. E szerint fonák dolog „egyházi felsőségről” beszélni.

Mindkét vonal — a világi hatalom jogosságának tagadása az egyházi hierarchia kezében és a hatalomnak, még a lelki hatalomnak is (naív) átengedése a világi hatalmasságoknak — ismét megtalálható Luthernél. Ő nem beszél a világ eldémó-

nizálódásáról és az egyház szakralizálódásáról, mint manapság oly gyakran a lutheránus teológusok, hanem nagyon is mélyen tudatos nála az, hogy Jézus Krisztus keresztjén megszentelődött a világ, az egyház ellenben abban a veszélyben forog, hogy ha nem józan és nem vigyáz, áldozatul esik az ördögnek, amely mint ordító oroszlán jár szerte (1 Pt 5:8).

Nem lehetett sokáig fenntartani az Újszövetség szigorú különbségtételét, sőt különválasztását egyház és világ között, amellyel — szinte azt mondhatnók — felmentette a világot és „jaj”-t kiáltott a kegyesekre. Már a késői kanonikus iratokban megkezdődik a vallásos elem helyreállítása, Konstantinusz óta pedig az egyház felsőbbbségéről van szó. A világot egyre inkább visszaszorítják, meggyanúsítják, diabolizálják és pusztulásra ítélik, úgyhogy csaknem ezer esztendeig a „szent birodalom” látszata uralkodik. Majd kettéválik az egyház és a világ. Bonhoeffer szerint („Widerstand und Ergebung” 215) „körülbelül a 13. században kezdődik el a fejlődés az emberi autonómia felé (ezen azoknak a törvényeknek, a felfedezését érttem, amelyek szerint él a világ a tudományban, a társadalmi és állami életben, a művészetben, erkölcsstanban, vallásban), amely korunkban bizonyos teljességre jutott”. Míg e folyamat kezdetén világ és egyház fedték egymást, most a világi szektor folyamatosan növekszik, az egyházi pedig ugyanolyan mértékben összezsugorodik, úgyhogy ma a „világ” a teljes tért betölti, az egyház viszont elnyomva csak egy kis ékként nyúlik bele a képbe a világ mellett, s létét még maguk a kegyesek is anakronisztikusnak érzik. (E miatt támadt rosszérzésüket azzal kompenzálják, hogy a világot gonosznak, az egyházat pedig jónak, a keresztényeket „jobb embereknek” tartják.)

A reformáció inkább elősegítette, mint hátráltatta ezt a fejlődést. Ez a folyamat mélyen belehatolt az egyházba, amely közben belső szekularizációs változáson ment át. Ennek megvan a maga negatív, engedetlen, és pozitív, engedelmes oldala. Az egyház az utolsó napig a bűnösök közössége marad, búza és konkoly együtt nő fel rajta, azokat a rigoristák nem választhatják szét ebben az aionban. Az ítéletnek elébe vágni csak annyiban feladata az egyháznak, amennyiben bűnbocsánatot hirdethet és kínálhat fel, amikor szóval és tettel — mindkettő igehirdetés! — a megbékélést kell közölnie az egész világgal. Az egyház a szekularizálódás tiltott útján újból és újból felvette magába a világot, egyházzá tette a világot, közben pedig maga világgá lett. Megfordítva, a szekularizálódás megparancsolt útján az egyház belehatolt a világba és gyakran inkognitóban, ahogy Jézus is ismeretlen volt (Jn 1:10), lépett a világ elé. Így jel lehetett arról, hogy Krisztus megbékéltette és megszentelte a világot. Közben az egyház mindkét úton annyira elvilágiasodott, hogy „a korunkbeli vallás kritikátlan azonosítása a 2–300 év előtti vallással teljesen hiábavaló” (Birnbäum).

Ezt mutatja például a „szent” értelmezésében történt változás. Alfons Rosenberg, a Délnémet Rádió „Kegyesség egy világi világban” c. adássorozatának egyik katolikus szerzője arról beszél, hogy „eddig minden korszaknak, sőt szinte minden embercsoportnak megvolt a saját eszménye a szentségről”: „Az egyház első korszakában Krisztus valamennyi tanítványát, a szentek gyűjtőneve alatt foglalták össze, de „a Szent” elnevezés... csakis egy valakit, az Úr Jézust illette meg”. Ké-

sőbb a szentek legendái a keresztyén élet és magatartás mintáit, szimbólumait, típusait állították az olvasók elé s a Communio sanctorum-ot egyre inkább „erényhősök pantheonává, erény-iskolává” alakították át. Rosenberg felteszi a kérdést, hogy vajon ma — „vallási zseniken és Istenért szenvedéllyel lángoló embereken kívül — lehetséges-e még a szentség az örült hajsza és a szabadjára engedett világi élet közepette, a gépek és a szórakoztató ipar lármájában”. A kérdésre igenel válaszol, amikor megkeresi a szentség mai dimenzióit. S itt megmutatkozik, hogy a szentségnek minden múltbeli magatartásában végtelenül több közös vonása lehetett, mint amennyi a szentség mai jellemzőjével lehet. „Nyilvánvaló, hogy az eddigi aszkézis, amelynek alapját az „Isten és a lélek”, meg a „Mentsd meg a lelkedet” formulák képezték, mint a szentség útja végeredményben a keresztyén élet elferdüléséhez, ti. valamilyen vallásos individualizmus kialakulásához vezetett... A szentséget ma és a jövőben csak a szent közösség útján tapasztalhatjuk meg... Feladatunk a keresztyén szellem beolvasztása az életbe... Szükségünk van a felebarát szentségére, mely egyuttal, mint sákramentum, minden pillanatban elvégeztetik. Ma a keresztyén életnek egy új vallásos-szociális struktúrája kezd kiépülni. Így nyilatkozik egy katolikus ember.

A lutheránus ezt mondja: „Egyszerűen nem lehet olyan mintát találni (ti. az utánzásra az Újszövetségben), amely ezt mondaná: Ezt meg ezt tette velünk Krisztus, most mi éppen így szeretnénk vele cselekedni. A minta inkább így szól: Én megmostam a ti lábatokat, ti mossátok meg egymás lábát. A szolgálatot ne nekem végezzétek, hanem adjátok tovább... Krisztus cselekedetének célja ti voltatok, a ti cselekedetek célja felebarátok legyenek!” (Gustav Wingren).

A szentség tehát ontológiai minőségéből, vagy legalább is vertikális Isten-lélek vonatkozásából a horizontális kapcsolatok struktúrájába váltott át, „szocializálódott”, elvilágiasodott. Azt kell mondanunk, hogy ilyen módon sok keresztyén „érték” megváltozott — elvilágiasodott. Belekerült a világba. S a történetük az, hogy a világgal való találkozásuk megváltoztatta, sőt gyakran ellenkezőjükkre fordította ezeket az értékeket. A keresztyén gyülekezet gyakran nem is ismeri fel valódi keresztyén értékeknek. Ez az elvilágiasodás megenyedett, sőt parancsolt útja: a „keresztyén javak” (papi javak is!) kiváltságok az egyház „birtokából” a világ birtokába mennek át. Az egyház nem ragaszkodik hozzájuk, mint valami ragadományhoz. Megüresíti magát tőlük. Végleg elvesztek az egyház számára. Az egyház nem tarthatja meg, vagy nem akarhatja visszaszerezni ezeket. („Amelyek nékem egykor nyereségek valának, azokat a Krisztusért kárnak ítéltém” — Fil 3:7). Paradox módon az egyház az ilyen veszteség következtében nem szegényebb lesz, hanem gazdagabb. Úra meggazdagítja. A „mag” elsősorban nem azért van, hogy mint élelem fedezze az egyház saját szükségletét, hanem — miként a négyféle szántóföldről szóló példázat (Mk 4) mutatja — tékozlóan, gazdaságtalanul elhíntessék. E jelenség megítélésében nem is kell addig mennünk, mint *von Oppen*, aki azt állítja, hogy az evangélium forradalmat idézett elő az emberiség történetében, amelynek iránya és jellege pontosan kiolvasható a Hezevi beszédből, s aki a modern világ valóságában „hegyi-

beszéd-struktúrákat” igyekszik kimutatni („Das personale Zeitalter”, 1960).

Harvey Cox amerikai lelkész egy évig tanulmányozta az egyház helyzetét a Német Demokratikus Köztársaságban. A Christianity and Crisis 1963. évi 13. számában ír erről. Az NDK-beli helyzetet „radikális szekularizmusnak” fogja fel. „Kelet-Németországban a tulajdonképpeni támadás ma nem a kommunizmus részéről éri az egyházat, hanem az örült iramban előretörő elvilágiasodás és annak a világnak éppily mérvű racionalizálódása részéről, amely korábban erősen a hagyományokhoz kötött világ volt. Ennyiben nem sokban különbözik egymástól az európai meg az Egyesült Államok-beli helyzet. Az előbbi csupán sokkal leplezetlenebbül jelentkezik... Keletnémetországban kevés teológus siránkozik az elvilágiasodás előretérése miatt... Legtöbbjük számára olyas valami a szekularizmus, amit meg kellene érteni, mégpedig teológiailag. A szekularizmusban sokan alkalmat látnak arra, hogy az egyház felszólíttassék a „keresztyén” Egyiptom fojtogató légköréből olyan földre való menetelre, amelyet Isten megígért, de még nem mutatott meg... Sürgető szükség van ma az elvilágiasodás teológiájára... Az elvilágiasodás teológiáját csak elvilágiasodott világban lehet megírni...” Ilyen kísérletre, amely „a német teológia hagyományos pontosságát és alaposágát valamilyen felfrissítő evlágiasággal kapcsolná össze”, itt még csak vázlatosan sem lehet vállalkozni. Inkább csak néhány megjegyzést tehetünk még az „egyház”-zal és a „keresztyén állampolgár”-ral kapcsolatban, ahogyan ezt témánk megkívánja.

Az egyházzól

Az egyháznak ebben a helyzetben változatlanul az a feladata, hogy az evangéliumot hirdesse. Ez a megállapítás banálisnak hangzik, pedig nem az. Mert bár a feladata ugyanaz maradt, de nem ugyanolyan. Ez azt jelenti, hogy az egyház nem olyan ma, mint a múltban volt. Az egyháznak a mai szekuláris világban külsőleg talán inkább az Újszövetség korabeli egyházhoz, mint a középkorhoz kell hasonlítania, noha hagyományaink a középkorból származnak és ezért annak a korszaknak a jellegét viselik magukon. Csak néhány vonására utaljunk.

A Confessio Augustana VII. fejezete úgy írja le az egyházat, mint egy aktust, az összegyűjtés aktusát. Ma már tudjuk, hogy az összegyűjtés és a küldetés úgy összetartozik, mint az egyik lépés meg a másik, mint a be- és kilégzés. Ebben azonban a belégzés az elemibb! Jézus tanítványai a világban találkoznak Mesterükkel. Összegyűjti őket, de csak azért, hogy kiküldje őket a világba, a szétszóratásba, a diaszpórába. A középkor, de még a reformáció sem ismerte a missziót. Számukra az egyház az összegyűjtött gyülekezet volt. Így keletkezett az a ma végzetes hatású gyakorlat, hogy a keresztyén élet ismertetőjelének az istentisztelet látogatása számít. A gyülekezet összegyűjtéséből lett a semmire sem kötelező „látogatás”. Az ember nincs már otthon az egyházban, a gyülekezetben. Felveszi a vasárnapi ruháját és látogatóba megy. Még az Úr asztala mellett is csak vendég. A világban nem vendég és idegen, ott sokkal inkább otthon van. Az egyházban, az „Isten házában”, a gyülekezetben vendég és idegen. Úgy járunk a templomba, mint valami rendezvényre.

Maga az egyház is, „egyházi rendezvényekről” beszél. Az istentiszteletek vagy az úrvacsora látogatottságán mérik le a keresztyénség fokát.

Az emberek felteszik ugyan a kérdést: hogyan lehet a hitet a mindennapi életben megélni? Mivel azonban a lelkész, akinek feladata az istentisztelet és a gyülekezet tanítása, a szekuláris világ differenciált, specializált, sokféle munkamegteremtését már nem tudja áttekinteni (amit a lelkészek a középkori rendek és céhek idején még nagyon jól megtehettek!), ezért a szószékről nem igen lehet segítséget nyújtani a mindennapi élet problémáinak megoldásához. Ahogy csökken a kapcsolata a jelen hevesen lüktető, technikai életével, úgy tűnik el a prédikáció és az istentisztelet kötelező ereje. Nem történik küldetés. A misszió nem tartozik annak a gyülekezetnek a tevékenységei közé, amely az istentiszteletet „látogatja” és amelybe ezt a látogatást „összegyűjtésként” szuggérálják.

Spontán és elementárisan az a gyülekezet gyűl egybe, amely a küldetést normális állapotának tekint, amely tapasztalatokat szerzett a disszporában, mint „bárány a farkasok között” s most azal a forró vággyal sereglük össze, hogy kicserélje tapasztalatait az evangélium győzelméről és vereségéről a világban, hogy így magasztalja Istent azokért a „nagyságos” dolgokért, amelyeket tőle, vele és benne kapott és élt meg a mindennapi életben (Mt 20). Fritz Führ, aki 1963-ban bekövetkezett haláláig keletberlini főszuperintendens volt, az „Egyházat az új kor kezdetén” úgy írja le (Theologische Existenz heute. Új folyam 66. sz.), mint nem „régis stílus” diaszpóra egyházat; de úgy gondolja, hogy a diaszpóra ma a „minta-forma” lehet a felekezetek között. Hallatszanak ma olyan hangok, hogy a küldetés az egyház tulajdonképpeni és egyetlen dimenziója. Az egyház misszió, és csak mint misszió egyház az egyház. Ez felhívhatná a figyelmünket arra, hogy évszázadokon át hamis hangsúlyt tettünk az összegyűjtésre.

Az egyháznak ebben a helyzetben világosan kell látnia, hogy ő Jézus Krisztus egyháza és semmi más. Ez magától értetődőnek látszik, de nem az. Az egyház még mindig igen gyakran és túlságosan nemzeti egyház, népegyház, államegyház, püspöki egyház, vagy éppenséggel „személyi gyülekezet”, ez pedig azt jelenti, hogy prédikációs publikum vagy egyesület, a vallásos szükségletek fogyasztóinak egyesülete. Az egyháznak azonban nem az a feladata, hogy egy bizonyos vallási vagy teológiai tanítást képviseljen (nagyon is tisztában vagyok ez állítás lehetséges bírálatával: de hiszen egy bizonyos „tanításnak” a kifejeződése is!); az egyház nem azért visel felelősséget, hogy egy bizonyos etikáért szálljon síkra: az egyháznak nem az a megbízatása, hogy Isten házörző kutyája vagy rendőrsége legyen a világban; az egyháznak nem az a kötelessége, hogy „az igazságot” megmondja a világnak; az egyháznak nem kell harcolnia azért a kiváltságért, hogy diakóniát gyakorolhasson; vagy hogy jelen legyen a világ minden tevékenységében: az egyház nem konkurens vállalkozás a világgal szemben; nem állam az államban.

Az egyház megkapta a Szentlélek ajándékát és ezzel azt a képességet, hogy a Megfeszítettet jelenvalónak és munkálkodónak lássa. Jézus ma is eljön a világba. Jelen van. Embertársunkként lép be a társadalmi — azaz emberi! — szervezetekbe. Azt akarja, hogy gyülekezete, amelynek mindig előtte jár a világba vezető úton, felfedezze és

meghirdesse. Az egyháznak nem szabad abból az elképzelésből, sem abból a kívánságból kiindulnia, hogy Krisztus fogva tartható a templom falai között. Ő szétrobbant mindenféle magunk választotta gettót. Elküld a világba, hogy gyülekezete itt — éppen úgy, mint ő a Jn 6 : 55kk szerint — életet adó táplálék, a földnek sava, vagy (mégegyszer) bárány legyen a farkasok között, a világ úrvacsorája legyen.

Ahogy Krisztus odaadja magát a világnak — szekularizálja magát —, úgy kellene gyülekezetének is odaadnia magát a világnak. Az ilyen odaadás éppen az ellentéte a „világhoz való hasonulás” értelmében vett alkalmazkodásnak. Az a gyülekezet „hasonul a világhoz”, amelyik dacból, félelemből, kétségbeesésből vagy farizeizmusból elzárkózik a világtól. Az önzetlen odaadás azonban még a szekularizálódás aktusában is megkülönböztet a világtól. Itt talán a páli „görögnek görög, zsidónak zsidó” a helyénvaló. Hogy az egyház nem a világból való, az önmagától értődik. Ezért nem kell aggodalmaskodnia, Ura gondoskodik róla. Ez azonban nem jelent rezervátumot. Hogy az egyház kimegy a világba, az egyáltalán nem önmagától értetődő. E követelmény következményei nem maradhatnak homályban. Krisztus követése nemcsak az ő keresztyé alá, hanem igen gyakran a saját keresztyékhöz is vezet. Ez a helyzet pedig azért olyan rettenetes, mivel a keresztfeszítést nem pusztán a világ, hanem a világ az egyházzal szövetkezve hajtja végre. Aki a keresztfán függ, az elsősorban a kegyesek szemében gúny tárgya. Az egyházban ugyanis a mai napig csupán akadémikus annak a tudata, hogy Isten maga függ a kereszten. Éppen így akadémikus ismeret az is, hogy Jézus magához fogadja a bűnösöket, a vámszedőket és a parázna nőket. Az egyház a kispolgári tisztességesek serege lett. Egészen másként volt ez a Pál korabeli Korinthusban! Nem mintha a tisztességeseknek tisztességtelenné kellene válniuk az egyházban, hogy hasonlóké legyenek a korinthusi gyülekezethez. De a tisztességesek moráljának nyomasztó súlya alatt marad-e hely a többiek számára a gyülekezetben? Hogyan lesz az egyház jel arra, hogy Ura mindenekért meghalt, úgyhogy mindenkinek helye legyen az egyházban? Végül: „Az ördögnek azt kellene elébe tárniuk, hogy Jézus nem a szenteket, hanem a bűnösöket hívta magához és hogy mi — már csak az ördöggel szembeni dacból is — inkább maradunk bűnösök, hogy Jézussal lehessünk, mint szentek az ördög zsoldjában” (Dietrich Bonhoeffer).

Hogy lehetne kifejezni az elvilágiasodás dialektikáját, kettős arculatát? Az egyháznak nem kell magába olvasztania a világot, magát a világnak képzelnie, a világ struktúráit, elgondolásait, viszonyait, módszereit, szervezeti formáit, hatalmát és erejét utánozni. Az egyháznak nem kell felszólítania a világot, hogy szolidáris legyen vagy azonosuljon vele. A világ nem az egyház anyaga. A világ nem az egyház tulajdona és nem lehet az alárendeltje. A világot elegyháziasító egyház elvilágiasodik. Az elegyháziasított világ elvilágiasítja az egyházat!

Az egyháznak azonban bele kell mennie a világba, bele kell képzelnie magát a világba anélkül, hogy formáit, képeit, dogmáit, karizmáit, szolgálatait ráerőszakolná a világra. Az egyháznak szolidárisnak kell lennie a világgal, sőt azonosulnia kell vele, mégpedig annak testtélétele következtében, akit Urának vall. Az egyházat elvi-

lágiasító világ maga nem egyházasodik el: az ilyen világ világiasabb, az ilyen egyház egyházasabb lesz. (A hitvalló egyház egyik jelszava ez volt: az egyház maradjon egyház!) Az egyháznak anyagad kell szolgálnia a világ számára. Bár nem szabad a világ alárendeltjének lennie, de szabad, sőt kell a világnak rendelkezésére állnia. Ez nemcsak egy látszólag még „keresztyén világban” érvényes, hanem a nemkeresztyén vallások, sőt az ateizmus világában is, hiszen mindezek a világok nem Krisztustól mentes területek. *Hromádka* azt, amire itt gondolunk, a szekularizmus fogalmának alkalmazása nélkül a következő formulában fejezte ki: „Én nem az istentelen világtól félek, hanem a hitetlen egyháztól”.

A mai elvilágiasodott korszakban az egyház egy speciális feladatát illetően nem lehetünk bizonytalanságban. *Schmidt—Clausen* mondta (amikor rá akarta venni az északamerikai lutheránus egyházat a Lutheránus Világszövetségbe való belépésre): „Két hosszú évszázad telt el a reformáció óta, amikor kiküldték az első lutheránus misszionáriusokat. Majd újabb másfél évszázadig tartott, míg az egyházak felismerték felelősségüket a diakónia és a szociális szolgálat területén”. Hozzátehetjük a kérdést: meddig fog tartani, míg az egyházakban tudatosul a felelősség a politikai és társadalmi békéért egyrészt az állig felfegyverzett atomkorszakban, másrészt a kolonializmus utáni elképzelhetetlen életszínvonalbeli különbségek korszakában, és amíg ezt a felelősséget a megbékéltetés jegyében vállalja is? Remélhetőleg még mielőtt bekövetkezik egy atomkatasztrófa! Ebben az értelemben is, egyúttal azonban az egyház világi felelősségét meghatározóan is értendő, amit *Barth* Károly az 1954. évi „nemzeti gyásznapi” alkalmával mondott: „Aki úgy véli, hogy még mindig rendelkezik valamilyen rejtett metafizikával, az lépjen ki vele a barlangjából, hogy a szabad levegőn fizika válhasson belőle!” („Der Götze wackelt”, 173).

A keresztyén állampolgár

„A világi ember azért van, hogy a mindennapi életben dokumentálja Krisztus szolidaritását a világgal. Az apostolság hordozója... A világi ember, a *laikos*, Isten missziói népének, a *laos tou theou*-nak a képviselője. (Nem a püspök képviseli az egyházat a világban! Szerző.) ... Ehhez valószínűleg szükség lesz tudatos eltávolodásra az egyházi körtől” (*Hoekendijk*: Az egyház jövője és a jövő egyháza). A keresztyén állampolgárt sem tekintheti és kezelheti az egyház úgy, mint a saját tulajdonát. Éppen úgy nem az övé, mint ahogyan a nagykorú gyermek sem a szüleié. A nagykorú keresztyén a világé. A keresztyén állampolgár — amennyiben nem teológus, hanem laikus — nehéz helyzetben van, mivel áttekinthetetlen a helyzete. Állampolgári mivoltában tudatosan egy szekuláris világban él és életét magánélete legbelső köreiig racionalizálta. Olykor-olykor talán — pl. egy-egy istentiszteleten — kellemetlen érzés támad benne a technika tökéletessége, a dolgok közelvalósága, az emberek kezelhetősége miatt, a miatt, hogy az ember ma szinte mindent megtehet, amit akar. Talán kellemetlenül érinti, hogy az egyház kivételével mindenütt szűk lett a hely az Isten számára, akit az ember csak az irracionális térben helyezett el. Az a naponta szereshető tapasztalat, hogy a gépek Isten nélkül is működ-

nek, mitológiátlanította a történelmet. Az a felismerés, hogy a termést az ember Isten és napsütés nélkül is betakarítja, mitológiátlanította a természetet: kérdéssé vált az aratási háláünnep. Ehhez járul az arról nyert látomás, hogy az ég üres. Istennek bebizonyított tehetetlensége, sőt jelen nem léte láttán hogyan lehet hinni azt, amit az egyház állít, hogy ti. a minden urak Ura, a természet és a történelem Ura totális igénnyel lép fel? A paradoxonok jelenthetnek valamit a teológiai inyeneknek, a nemteológusok hitét azonban nem táplálják.

Itt segítségre van szükség.

Első segítség lehet, ha megmutatjuk, hogy a logikai ellentmondások nem okvetlenül ténybeli ellentmondások is. Logikusnak látszik, hogy az ember két totális igénynek nem tehet eleget. Ezt támasztja alá a bibliai vers is: senki sem szolgálhat két úrnak. Csakhogy ez a két úr: egymást kizáró ellentétek. Ma minden ember tökéletesen megfelelehet számos szerep — az apa, a férj, a gyülekezeti tag, az állampolgár szerepköre — igényének. Mindezeket nem csupán részlegesen, hanem teljesen betölti. Bár időnként összeütközhetnek konkurrens igények, de lehetséges ez igények betöltésének szerencsés összevágása is. Így —, hogy egy bibliai helyet állítsunk a másikkal szembe — meg lehet adni a császárnak is, ami a császáré, és Istennek is, ami az Istené. Mert a császárt — és minden ellenkező állítással szemben a modern szekuláris államat és a modern társadalmat is — csak az érdekli, amit a képe és felírása hirdet. Marad idő és erő arra, amit szeret az ember. Megvan az ember magánköre. Aki fenyegetőzve hánytorgatja fel a modern társadalmak totális igényeit, az szekuláris jellegűtől megfosztva eldemonizálja ezeket az igényeket és éppen az ellenkezőjét cselekszi annak, amit Jézus Krisztus gyülekezetének tennie kell: annak az ördögök kiűzése a feladata!

Második segítség lehet a Biblia szekularizálása, szakrális jellegétől való megfosztása és profanizálása. Azt kell megmutatni, hogy a Biblia nem szent és sérthetetlen törvény. A szent könyvtől való idegenkedés elvétele többfelét jelenthet: kíváncsivá teszi az embert és kedvet ad az olvasásához; komolyan veszi a testtelélt a Bibliára tekintettel is; Luther szerint Krisztus szénába és szalmába volt pólyálva; megszabadít a papírpápától való rettegéstől; a törvény halott és holtta tevő betűitől felszabadít az életet teremtő evangélium örömeire.

Harmadik segítség lehet a menny helyes betájolása. Nem ott van Isten, ahol a menny van, hanem ahol Isten van, ott van a menny. Ő pedig ott van, ahol ketten-hárman összegyűlnek az ő nevében, itt van a földön a világ végezetéig. A gyülekezet valósága inkább realizálódik, az ilyen két vagy három ember együttlétében, mint a templom látogatásában. Lehetne túlexegetálni a dolgot és megkérdezni, hogy a két vagy három emberre való utalás nem úgy értendő-e, hogy ahol ketten együtt vannak az ő nevében, ott ő a harmadik: a feltámadott és jelenvaló Megfeszített. A „gyülekezet” valóságára nézve ma is hangzik Luther panasza, hogy nincsenek itt az emberek. Ez azonban rezignáció és hitetlenség. Vannak keresztyének, mert van Krisztus. A keresztyén lét nem pusztán a léttudat, hanem a lét kérdése. A keresztyén embert épp úgy meghatározza Jézus Krisztus, a másik fél, mint ahogy két szerelmes közül az egyiket a másik. Krisztus a

keresztyének élete és új egzisztenciája. Mindkettőt megnyerik, ha nem magukra, hanem órá néznek. Üdvösségük önmagukon kívül van (a reformáció „extra nos” tétele). Abban van vigasztalódásuk és erejük, hogy Krisztus velük és mellettük van a mindennapi életben, hogy minden oldalról körülveszi őket és felettük tartja a kezét (Zsolt 139:5).

Negyedik segítség lehet a hitnek olyan értelmezése, ami eleven kapcsolat a Jelenvalóval, azzal, akit a felebarát közelségében, az ő szavában, mezdulatában, jegyében (a sákramentumokban) jelenlevőnek tapasztalunk meg. Ő előtte tartalmatlan tárgyasításokká válnak a természet és a történelem Uráról szóló prédikációk. Csődöt mondanak ezek az újszövetségi valóság láttán is, amely a rabszolgatartó társadalom korában tud a rabszolgának az urára való utaltságáról és arról, hogy olykor csak a szembesülésben és a győzelemben lehet megbizonyítani azt, hogy úr valaki. Az a magatartás lenne keresztyén ethosz, amely úgy tenne bizonyosságot a Feltámadott jelenvalóságáról, hogy megmutatkoznak a vele való kapcsolat jelei. Az ilyen ethosz lemondhat a paragrafusokba szedett etikai szabályokról, amelyek különben is csak kazuisztikus, vagy elvi vagy törvényes szabályok lehetnek. Ahol a saját belátás nem elegendő a megfelelő magatartás megtalálásához, ott valamilyen protestáns helyettesítési elvre lenne szükség, olyan szakértőkkel folytatott párbeszédre, amely felválthatja a lelkiismeretnek egy elmúlt társadalmi valósághoz kötött útmutatásait.

Döntő segítség lehetne a keresztyén állampolgár számára, ha a teológusok alászállnának a himnikus magasságokból és mindkét lábukkal a sze-

kuláris földre állnának; ha kínos becsületességgel csak azt hirdetnék, amiben maguk is hisznek; ha számot adnának minden kegyes szóról, amely kijön a szájukból; ha csak azt kínálnák és osztogatnák az élet kenyereként, amit ők maguk is meg tudnak rágni és emészteni; ha magára hagynák a homályos deus absconditus-t és erejüket meg idejüket arra fordítanák, hogy a kijelentett Isten világozottságát írják le és hirdessék meg úgy, ahogy Jézus arcáról leolvasható; ha a monológ (és így gyakran monománissá vált) igehirdetés monopóliumát megtanulnák relativizálni és kitennék magukat annak, hogy kérdéseket intézzenek hozzájuk, hogy párbeszédet és vitát folytassanak velük. „... a lelkész a világi ember szolgája. Munkája arra irányul, hogy Isten missziói népét feladata mellett tartsa. De ő maga nem jelent meg a világ színpadán. Ott a világnak játékát mutatják be, amelyben ő nem szerepelhet. Olykor-olykor rendező lehet, elsősorban azonban sűgő. De sajnos, a szűszék csak igen kevésbé hasonlít a sűgőlyukhoz, s aki rajta áll, az kínosan látható marad” (Hoe-kendijk).

A szekuláris világ megfosztotta trónjától a régi tekintélyeket is. Azok már sem a kor, sem a hivatal, sem a méltóság erejénél fogva nem tekintélyek; új tekintély ott van, ahol megvan a meggyőződés, a teljesítmény és a segítségnyújtás ereje is. Az egyház és a keresztyén állampolgárok megmaradnak egyháznak és keresztyéneknek a szekuláris világban is, ha meg nem szűnnek úgy szeretni ezt a szekuláris világot, ahogyan Isten szereti.

Gerhard Bassarak
Fordította: Fűkő Dezső

A Szentlélek munkájának értelmezése a II. Vatikáni Zsinaton

A római zsinat eddigi munkáját mérlegelve, a szeptember közepén összeülő záróülésszak eseményeit latolgatva, talán meg lehet már kockáztatni néhány általános következtetést. Ilyen az, hogy a római katolikus egyházat többé nem érthetjük meg helyesen, ha valami „monolithikus”, egyértelmű tömbnek tekintjük. Ellenkezőleg, nagy feszültségű, ellentétes irányokban ható erőknek többé-kevésbé nyílt, eleven küzdelmét kell benne látnunk; teológiai vonatkozásban az igaz meg a hamis egyház jegyeinek azt a heves birkózását, amit már *Kálvin* oly szemléletesen leírt;¹ politikai vonatkozásban pedig fel kell ismernünk benne korunk egyetemes erőfeszítéseinek, a szocializmus és az imperializmus történelmi harcának tükröképét. Az emberiség békéjét, a nemzetközi együttműködést, az elnyomott osztályok, leigázott népek, megvetett fajok, éhezésre ítélt területek felemelkedését szolgáló mozgalmak hatásait éppúgy látnunk kell a zsinat hullámzó tükrében, mint az atomháborús, gyarmatosító, faigyűlölő, ellenforradalmi törekvések vetületeit. Ökumenikus szempontból úgy írhatjuk le a helyzetet, hogy a zsinaton birkóznak egymással azok a katolikusok, akik szeretnének a nemrómai keresztyénekkel jó ügyekben együttműködni, meg azok, akiknek számára a római katolikus ökumenizmus — a háború ismert bismarcki meghatározása nyomán — csupán az ellenreformációs egyházpolitika folytatása más eszközökkel.

A harmadik ülésszakon különösen nyilvánvaló lett, hogy ott számszerű többségben vannak ugyan a vallásos tömegek gondolkodását és igényeit kifejező püspökök, de a végleges döntésekben mégis inkább érvényesül a vatikáni Kúriának és a mögötte álló hatalmi érdekeltségeknek, egy erőszakos kisebbségnek az akarata. Erre VI. Pál pápának — a kánonjog betűje szerint nem kifogásolható — személyes beavatkozásai adnak lehetőséget, aki elődjével XXIII. Jánossal ellentétben egyre inkább XII. Pius teológiájához és politikájához kanyarodik vissza. Az ülésszak végén a legteljesebb nyilvánosság előtt, ismételten és szinte tüntető módon történt meg a „minden emberi tekintélytől független, az egész egyház fölött legfőbb és teljes joghatósági hatalmat” (218 kán.) gyakorló pápa akaratának érvényesítése a zsinati többséggel szemben, amely szavazatával maga is hozzájárult az általa korábban megszavazott szövegek utólagos, önkényes megváltoztatásához.²

A negyedik és utolsóként szánt őszi ülésszak szűfolt napirendjének tárgyai közül *Az egyház a mai világban* és *A vallásszabadságról* szóló tervezetek iránt mutatkozik a legnagyobb érdeklődés. Valószínűnek látszik, hogy az előkészítő bizottságok — a zsinati vitákban elhangzott felszólalások alapján — most is kompromisszumos szövegeket fognak előterjeszteni; egyértelmű döntéseket aligha lehet várni. hiszen a harmadik ülésszak eredményeképpen kihirdetett határozatokra is a helyes és hely-

telen megállapítások és következtetések sokszor nagyon laza egybefűzése jellemző. Elég általános az a nézet, hogy az ellenbétes irányzatok harca nem zárul majd le a zsinattal együtt, hanem folytatódik az egyház életében. Valószínű, hogy a pápa végül a kuriális hatalmasságok szándékainak megfelelő elhatározásokat fog kihirdetni most is, de XXIII. Jánosnak és nagyszámú követőjének egyházuk minden irányú megújítására irányuló kezdeményezéseit megállítani aligha lehet többé. Ez a mozgalom az elhunyt pápa enciklikáiban és korunk legjobb római katolikus teológusainak műveiben hatalmas lelki fegyvertárral rendelkezik. Számolni kell azzal, hogy az erőszakos fékezésnek a harmadik ülészakon még sikerrel alkalmazott módszerei könnyen vezethetnek nyílt szakadásokra is a római egyházban, amelynek szűk és merev dogmatikai abroncsai máris nehezen tudják összetartani az egymásnak feszülő ellentétes erőket. XXIII. János rugalmas dogma-értelmezéseit utódja a jelek szerint nem tudja, vagy nem akarja folytatni. (Nyílt szakadásra került sor pl. máris a francia katolicizmusban, ahol a hierarchia ellenőrzése alatt álló diákmozgalom ketésszakadt és az egyetemi ifjúság jelentős része az Actio Catholica-tól független katolikus diákszervezetet létesített, mivel a hierarchia meg akarta tiltani együttműködésüket a protestáns és a kommunista diákszállal az időszakos társadalmi kérdésekben.)

Az egyházzól és Az ökumenizmusról szóló határozatok

A zsinat eddigi munkájának eredményeképpen létrehozott jogalkotások közül a nemrómai keresztyénséget elsősorban *Az egyházzól* szóló konstitúció és *Az ökumenizmusról* szóló dekrétum érdekli. (A római katolikus egyház jog a határozatok között is értékrendet állít fel; a konstitúció magasabb tekintéllyel bír, mint a dekrétum, tehát az utóbbit az előbbi felől kell értelmezni.) Mindkettőt figyelmesen tanulmányozzák a mi teológusaink is, az elég terjedelmes szövegek gondos elemzése és egybevetése a protestáns teológiai értelmezéssel sok figyelmes munkát és elegendő időt igényel.

Az alábbiakban a harmadik ülészakot megnyitó pápai allokúció és a két kihirdetett határozat alapján csak egyetlen, de alapvető kérdésre szeretnénk olvasóink figyelmét irányítani: hogyan értelmezik a zsinaton a Szent Lélek munkáját? VI. Pál eleve kijelentette, hogy a zsinatnak nem feladata új tantételek alkotása; a Szent Lélekről szóló tan nem is szerepel a zsinat tárgysorozatán. De a reá való hivatkozások, a pápai megnyilatkozásokban és a közzétett határozatokban a Szent Lélek munkáját értelmező tételek lehetővé teszik, hogy belőlük a római katolikus egyház tanítását megállapítsuk. Erre annál nagyobb szükség van, mert éppen ezekre a tanításokra épülnek azok a következtetések, amelyek a római egyháznak a többi keresztyén „egyházakra és közösségekre” vonatkozó ítéleteit és igényeit meghatározzák, részéről az ökumenikus eszmecsere kereteit és lehetőségeit megszabják.

A Szent Lélek a pápa megnyitó beszédében

A harmadik ülészak, de általában az egész zsinat fő feladatait VI. Pál pápa megnyitó beszéde igen világosan kijelölte. Talán minden eddigi meg-

nyilatkozásnál pontosabban megfogalmazta, hogyan értelmezi önmagát a római katolikus egyház.

— Valóban itt van az Egyház — mondotta a pápa.³ Mi magunk eszközöljük („bewirken”) itt az egyházat, mert mi vagyunk a sáfárai, vagyis papok, akiket különleges jellegű felszenteltetésünk ereje állított hivatalunkba, mivel sakramentális ordinációt nyertünk és ezzel csodálatos és súlyos jelentőségű teljhatalom ruházott át reánk. Ez tett bennünket a szent hierarchia rendjének osztályosává... Nem úgy vagyunk itt, mint hívők kiküldöttei vagy képviselői...

— Mint Péter apóstol utódja, a katolikus Egyház igaz irányítója és Krisztus helytartója, aki személyünkben és szent hivatalunkban az egész Egyházat összefoglaljuk, ezt a zsinatot ökumenikusnak nyilvánítjuk: itt ünnepelesen eszközöljük az egységet, itt az egyház katolikus ismertető jegyét ünnepezzük...

— Ha ez az Egyház, akkor itt van a Lélek is, a Vigasztaló, akit Krisztus ennek az Egyháznak a felépítésére apostolainak megígért (Ján 14,16—17). Innen tudjuk, hogy Krisztus mindkét principium működését megígérte: az apostoli hivatalt és a Szent Léleket. Az apostoli hivatal, mint külső és objektív hatóprincipium úgyszólván beteljesíti az Egyház materiális testét és látható társadalmi szerkezetet kölcsönöz neki. A Szent Lélek pedig belülről cselekszik és nemcsak az emberek szívét tölti be, hanem az egész közösséget mozgatja, eleveníti és megszenteli...

— Mindketten — az apostoli hivatal, amely utódlás (successio) által kapja a szent hierarchiát és Jézus Lelke, aki éppen a hierarchia, mint rendelt eszköze által végzi az Ige és sakramentumok szolgálatát — egyidejűleg cselekszenek, egyfajta szövetségben, amely az apostoli cselekvésnek természetfeletti erő kölcsönöz...

— A Szent Lélek itt van jelen, nem azért, hogy sakramentális kegyelemmel kiegészítse azt a művet, amelyet mi, e zsinatra egybegyűltek, végbeviszünk, hanem hogy megvilágítsa s az egyház és az egész emberiség javára fordítsa azt... A Szent Lélek itt van.

Protestáns teológusok számára nem szorul bővebb kifejtésre, hogy ezek a ditirambusok minden igei alapot nélkülöznek. A Szentírás semmiben sem támasztja alá azt az állítást, hogy az egyházat „eszközölni” lehetne, és hogy ezt bármiféle „sakramentális ordinációval átruházott teljhatalom” útján a római egyház hierarchái megtehetnék. VI. Pál nyomatékosan kiemeli, hogy ők nem a hívők delegátusaiként vannak egyházként jelen, hanem, mert a pápa a maga személyében „összefoglalja” az egész egyházat. Ezért jogot formál arra, hogy a római katolikus egyház zsinatát ökumenikusnak nyilvánítsa, hiszen ő az egységet is „eszközi”. A Szent Lélek szinte automatikusan jelen van, persze „ha ez az egyház”. Hangsúlyozza a pápa, hogy a zsinatra egybegyűlt hierarchia műve voltaképpen nem is szorul a Szent Lélek „kiegészítésére”, akinek szerepe inkább csak „megvilágítani és hasznosítani” azt, ami önmagában is teljes értékű és érvényű. A Szent Lélek eszerint végeredményben hozzá van kötve az egyházhoz, illetve a hierarchikus papsághoz, illetve a pápához, aki úgyszólván rendelkezik vele.

Kálvin „féktelen merészségnek”⁴ minősítette azt a „tűzzel és vassal védelmezett” állítást, hogy a zsinat „képvisele né az igaz egyházat” és hogy „az ilyen zsinatokat kétségtelenül és közvetlenül a Szent Lélek vezérelné, azért ezek nem tévedhetnek”. Minthogy pedig a pápák „maguk igazgatják, sőt ők maguk alkotják a zsinatokat, tényleg önmaguknak tulajdonítják mindazt, ami szerintük a zsinatot megilleti... Isten igéjével nem törődve, saját kénvük-kedvük szerint gyártják a dogmákat s azt akarják, hogy mi ezért hitelt adjunk nekik”. A Ján 14-re való hivatkozást kifejezetten elutasítja Kálvin, hiszen az idézett hely ígéreiteit „Jézus minden korabeli és jövődő tanítványának, minden keresztyén hívőnek egyaránt és egyformán tette”. Tiltakozik az olyan egyházértelmezés ellen, hogy „mivel az egyházat Isten Lelke vezérli, bátran járhat az Isten Igéje nélkül; azért, ha Isten Igéjén kívül vagy anélkül valamit rendelt, azt éppen olyan-nak kell tartanunk, mint Isten határozott kijelentését”.⁵ Isten Igéje iránti súlyos engedetlenségnek minősíti Kálvin, ha a pápák és a püspökök „azon az alapon, hogy ők pásztoroknak nevezetnek, el akarják hitetni azt is, hogy őket az igazság világossága el nem hagyhatja, hogy Isten Lelke állandóan velük van, hogy az egyház bennük áll fenn és velük pusztul el”.⁶ Rámutat, hogy a zsinatok határozatainak a Szentírás a zsinórmértéke, amint *Augustinus* is mondta egy vitájában: „Nem kell a zsinatokra hivatkoznunk, amelyek tekintélye nem kötelez; a Szentírás tekintélye alapján, ami közös, harcoljon dolog a dologgal, ok okkal és érv érvvel.”⁷

Ezekben a fejtegetésekben Kálvin mindenben megegyezik *Luther*rel, aki az 1 Pét 2:9 alapján „A keresztyén nemességhez” intézett tanításában már 1520-ban megállapítja: „Minden keresztyén ember valódi papi rendbe tartozik és nincs köztük hivatali különbség... Így hát a keresztség által mindnyájan pappá szenteltettünk; aki a keresztségen átment, az dicsekedhet azzal, hogy pappá, püspökké és pápává szenteltetett”.⁸ Ezért tilosnak mondja a megkülönböztetést klérus és laikusok között.

Napjaink teológiájában különösen *Barth* Károly óv attól a „szerencsétlenségtől”, hogy a Szent Lélek kegyelmi ajándékait a keresztyén emberek és egyházak a sajátjuknak tekintsék. „Emberek, bűnös emberek azok, akiket a Szent Lélek igénybe vesz. Ezért mindig *veszélyben* vannak ezek az ajándékok. Könnyen megcsik, hogy a lelki javak szívükben és fejükben emberi, szellemi, erkölcsi, valóságos gazdagsággá változnak, amelyekkel *rendelkezhetni vélnek*, mintha azokat saját birtokukba, hatalmukba, dicsőségük tárgyai közé vehetnék. Mennél gazdagabbak ezek a javak, annál nagyobb a *kísértés*...”⁹

Barth hozzát teszi, hogy az ilyen kísértésben elbukott keresztyén embert diszkvalifikálja ez a bukás; annál sürgősebb feladat őt a tárgyhoz („a szeretethez”) visszatéríteni. A nagy reformátorok — néha talán a korukat jellemző nyerseséggel — próbálták ezt a szolgálatot a római katolikus egyház irányában gyakorolni; az ökumenikus párbeszédnek is egyik lényeges feladata lesz óvni a Szent Lélek lényének és munkájának olyan félreértésétől, amely az ő megszorítására, megbántására és megoltására vezethet.

A pápai megnyitó beszéd szerint továbbá „a zsinat központi feladata a szent hierarchia rendjének valódi fogalmát megértetni a katolikus hívőkkel és az ő közösségüktől elszakadt testvérekkel, amiről

az Ige ezt mondja: „A Szent Lélek titeket püspökökké tett”, hogy az Isten egyházát vezessétek (Csel 20—28), és pedig határozott autoritással, amelyet kétségbe vonni nincs megengedve.”¹⁰

Az idézett újszövetségi hely alapján bizony nehéz volna megértetni a nemrómai keresztyénekkel „a szent hierarchia” valódi fogalmát. A Vulgata fordítása itt feltűnően erőltetett. A görög-szövegben ugyan valóban „episkopous” áll, de a kifejezés az ezezusi gyülekezet véneihez, tehát egyetlen gyülekezet több presbiteréhez intézett felszólításban szerepel. Ez is mutatja, hogy ekkor az episkopé még nem volt meghatározott személyes tisztség, hanem a vének között megosztott feladatkör megjelölésére szolgált. Sehol sem olvassuk, hogy azt apostoli utódlásra alapozták volna és teljesen ismeretlen volt az újszövetségi korban az az elképzelés is, hogy az apostolok egyedülálló, soha meg nem ismétlődő felhatalmazását „átruházták” volna.¹¹ Erőszakos eljárás továbbá a „poimainéin” (=legeltetni) igét a latin *regere* (=vezetni, uralkodni) szóval fordítani. — Eddigi ismereteink szerint először *Ignatius*nál, a 2. sz. elején olvassuk olyan püspökről, akinek „határozott autoritása” van;¹² semmi okunk sincs tehát elvetni a reformátoroknak azt a tanítását, hogy ezt a szolgálatot emberi-történeti körülmények alakították ki, és pontosan megfigyelhető az a folyamat, amelyben utólagosan, egyes bibliai helyek félremagyarázásával, a „szent” hagyományra hivatkozva és a tanítói „hivatal” döntései segítségével a római egyház sakramentális jelleget kölcsönzött neki. Ha ezt „kétségbevonni nincs megengedve”, akkor milyen módszerrel kívánna a pápa elfogadtatni velünk ezt a rendkívül problematikus tézist az ökumenikus dialógusban?

A pápa és a Szent Lélek Az egyházzól szóló konstitúcióban

Az egyházzól szóló konstitúciónak központi része a püspöki kollegialitással foglalkozik. A püspöki kollégium feladata volna a pápával, Róma püspökével megosztani a római katolikus egyház vezetését. Hogy ezt a konstitúció hogyan képzei el, annak vizsgálatába itt nem bocsátkozhatunk. Témánkhoz tartozik azonban a konstitúciónak a Szent Lélek munkájával kapcsolatos fejtegetése.

Eszerint „a püspöki kollégiumnak csak akkor van joghatósága, ha a római püspökkel, Péter utódjával, mint fejével együtt értelmezzük. A római püspöknek ugyanis hivatala erejénél fogva, mint Krisztus helytartójának és az egész egyház pásztorának legfőbb és egyetemes hatalma van az egyház fölött és azt mindenkor szabadon gyakorolhatja... A *csalatközhatatlanság*, amellyel őt az Isteni Megváltó a hit- és erkölcsstan megállapításában fel akarta ruházni, *éppoly messzire terjed, mint az isteni Kijelentés* (24 p.). Ezért a pápa döntései nem az egyház hozzájárulása által, hanem önmagukban változhatatlanok, *minthogy azokat a Szent Lélek hozzájárulásával hozta meg, amely neki Szent Péterben megígértetett*... E döntések sohasem nélkülözik az egyház helyeslését a Szent Lélek hatóereje következtében, amely Krisztus egész nyáját megőrzi a hit egységében”.¹³

Nem volna helyén való, ha itt akár summájában is felsorakoztatnánk Kálvinnak a Szentírásra és az egyháztörténetre alapozott bizonyítékait arra, hogy a római püspök nem utódja Péternek, hogy Krisztusnak nem lehet helytartója; hogy Péternek

nem volt elsősege sem az egyházban, sem az apostolok között, s ha lett volna, akkor sem ruházhatta volna azt át sem Róma városára, sem annak püspökére; hogy a régi egyház gyakorlatával szöges ellentétben van egy ember elsősege; hogy a legtöbb zsinaton nem a római pápa hanem más elnökölt stb. (Az olvasó mindezt megtalálja az *Institutio* negyedik könyvének VI. és VII. fejezetében.¹⁴) Az ökumenikus eszmecsere mai lépkörét azzal sem szeretnénk zavarni, hogy szöszerint idézzük Kálvin Hitvallásának azt a kemény tételét, amely felette problematikusá teszi „a pápa által kormányzott egyházak keresztyén egyház-voltát”¹⁵ Rá kell azonban mutatnunk a római katolikus dogmatörténet olyan fatális menetére, hogy ha az I. Vatikáni Zsinat önmagát a Szentírástól teljesen függetlenül dogmatizálja a pápa csalatkozhatatlanságát a hit- és erkölcsstanban, akkor a II. Vatikáni Zsinat már e dogmára építve azt tanítja, hogy „ezzel az Isteni Megváltó akarta őt felruházni” és ez a csalatkozhatatlanság „az isteni Kijelentés egész területére kiterjed.” Ehhez még azt a tanítást is hozzáfűzik, hogy a pápa ipso iure „a Szent Lélek hozzájárulásával” és az Egyház (a test + a Fő?) helyesléssel hozza meg döntéseit, persze „a Szent Lélek hatóereje következtében”.

A Szentírás azonban arra tanít, hogy Isten a Szent Lelket azoknak adja, akik kérik; azoknak, akik néki engednek; a Lélek fú, ahova akar; a Szent Lélek éppoly kevésbé engedi magát egy emberhez, vagy egy egyházhhoz kötni ma, mint ahogyan nem engedte az ószövetségi és az újszövetségi időkben. Ezekiel¹⁶ látta, hogy Isten Lelke lépésről lépésre miképpen hagyja ott — Izrael kultikus és társadalmi bűnei következtében — azt a templomot, amelyben annyira bíztak, hogy „a zsidó nép azt hitte, előbb eshet le a Nap az égről, mintsem Jahwe elhagyhatja templomát” (Kálvin). S az efézusi gyülekezet is, — amelyet Apollós, Pál, Timotheus. János gondozott; amely a legnagyobb kijelentéseket kapta és olyan megerősítő írtésben részesült és megtérésre hívatott fel az „első szeretet” elhagyása miatt;¹⁷ amely az ázsiai egyház lelki és pénzügyi központja. két zsinat színhelye lett. — nem pusztult-e el előbb lelkiileg, azután fizikailag is, és nem nyomorúságos török falucska-e ma, melyben nincs keresztyén gyülekezet?! Bizony végzetes veszedelem azt képzelni, hogy a Szent Lélek valaha is az egyház, vagy az „egyház” rendelkezésére állhat és nem megfordítva. A próféták és apostolok mindig a Szent Lélek teljes szabadságáról tettek bizonyosságot — az egyházzal szemben is! A csalatkozhatatlanság dogmája ezzel szemben szomorú, téves tanításokat szül és ezen az úton aligha van megállás.

Mariológia és Szent Lélek

Nem véletlen, hogy az egyház önértelmezését összefoglaló konstitúció zárófejezetének címe: „A boldogságos szűz Istenanya Mária. Krisztus és az Egyház misztériumában”. Az eredetileg külön nyilatkozatnak szánt tervezetből ezzel a római katolikus ecclesiologia „csúcspontja és ikonónia” lett a pápa záróbeszéde szerint, aki így „az egész ülésszakot a szűz Istenanya tiszteletét zengő egyedülálló himnusszal”¹⁸ kívánta befejezni.

A konstitúció jelentősen tovább fejlesztette a mariológiát és tovább mélyítette a szakadékot a római katolikus egyház és a többi keresztyén egyház között. Mérlegelésében figyelniünk kell a barthi

figyelmeztetésre: „a Mária-hit a római katolikus egyház központi dogmája, amelyből összes döntő pozíciói áttekinthetők, vele állanak és vele esnek.” A mariológia valóban egyre inkább „a krisztológia paralelljévé” válik, egyre jobban eltávolodik a bibliai kijelentéstől, hiszen Jézusnak szűztől születésén felül minden mariológiai tétel „csak utólagos exegézis és kombináció” eredménye.¹⁹ A Szentírás helyét egyre inkább átvette benne a csalatkozhatatlan tanító hivatal, amely persze mindig a Szent Lélekre hivatkozik, meg az állítólagos hagyományra.

Az új konstitúció hangsúlyozza, hogy nem kíván teljes Máriatant adni, *a mariológia teológiája még fejlődőben van* és azt a zsinat *nem akarja megállítani*. Új lépés annak az állításnak dogmatizálása, hogy Mária öröktől fogva ki volt választva Isten anyjának, ezáltal Krisztussal és az Egyházzal elválhatatlanul, mindig is egybe volt és van kötve; a megváltás művében is közreműködött és benne a mi anyánkká is lett a kegyelem világában; anyasága az égben is folytatódik, mint közbenjáró tevékenység, ezért ő Mediatrix és az Egyház Anyja; *minden* Krisztushívó imádkozzék tehát Máriához, hogy járjon közbe Fiánál az egység érdekében — ajánlja a konstitúció.

Az az erőfeszítés, hogy a zsinat nyilvánítsa Máriát egyúttal már „Társmegváltónak” is, egyelőre nem érte el célját. *Parente* érsek, a mariológia fő szószólója egy 1962-ben tartott előadásában, számos bíboros tetszése közepette azt fejtegette, hogy „a Szentháromság Istenben örök időktől fogva ott dobogott egy emberi szív is, a Máriáé”, aki így a Szent Lélekkel — akitől az idők teljességében Jézus Krisztust foganta — mindörökké egybe van kötve... Ez a tanítás hivatva van *preexistens* megalapozást adni a mariológiai képzelődésnek; emberi közreműködés „nélkülözhetetlen” szerepének nemcsak Krisztus inkarnációjában, hanem megváltó művében is; egyúttal pedig gátlátalan teret enged „a tanítói hivatal” dogmaképző tevékenységének, a Szentírástól szinte teljesen függetlenül.

Mondanunk sem kell, hogy az evangéliumi teológiában a Mária-kultusz elfogadhatatlan. A zsinati felszólalásokban elhangzott hivatkozások Lutherre tarthatatlanok. Ő tisztelte ugyan Máriát, mint Jézus anyját, a hit és alázat példaképét, de elutasította azt, hogy közbenjárását kérje; a Mária-ünnepet is Krisztus-ünnepékké változtatta. Hiszen a mariológiai tételek alapiában ellenkeznek a bibliai igazsággal, támadást jelentenek a megigazulás evangéliumi tana ellen és így egyetlen protestáns lelkiszakstornak sincs jogában gyakorlatilag előbbre hajtani a Mária-kultuszt.²⁰

Fontolóra kell azonban vennünk, hogy ebben a kultuszban lényegileg a zsinat egésze megegyezik; legfeljebb annak „túlhajtásai” vagy „erőltetett útjai” ellen hangzottak el inkább gyakorlati — főleg ökumenikus szempontokra hivatkozó — óvások. Hiszen maga XXIII. János kegyességét is mélyen áthatotta a Mária-kultusz. Ebben és a pápaság intézménye kérdésében a zsinaton úgyszólván teljes volt a nüsszők egysége. Az ökumenikus eszmecsere éppen ezért ezeken a pontokon emberileg szinte reménytelennek látszik. A pápa záróbeszéde pedig Mária és a szentek közbenjárásától várja az elszakadt testvérek ellenállásának legyőzését és a Mária-kultusz kiterjesztését az egész keresztyénségre. (Ismeretes, hogy az ortodox egyházak is

csak az efezusi zsinaton, 431-ben elfogadott theotokos = istenszülő dogmát vallják, az összes későbbieket elutasítják.)

A római katolikus ökumenizmus és a Szent Lélek

VI. Pál pápa 1965. jan. 30-án tette közzé *Az ökumenizmusról* szóló, „Unitatis redintegratio” című dekrétum hiteles latin szövegét; a német püspökök megbízásából készült fordítása áll jelenleg rendelkezésünkre.²¹ A bevezetés szerint „az összes keresztyének egységét helyreállítani segíteni egyike a II. Szent Ökumenikus Vatikáni Zsinat fő feladatainak”. A szakadás „nyilván ellentmond Krisztus akarátának, botránkozást okoz a világban és árt az igehirdetés szent ügyének minden teremtmény számára”. „A történelem Ura legújában mindenféle komoly bűnbánatot és vágyat ébresztett az egység után és a Szent Lélek kegyelméből az elszakadt testvérek körében is napról napra terjedő mozgalom keletkezett minden keresztyének egységének helyreállítására. Ezt az ökumenikusnak nevezett egységmozgalmat olyan emberek hordozzák, akik a Szentháromság Istent hívják segítségül, Jézust úrnak és megváltónak vallják és pedig nemcsak egyénként, hanem közösségekben is, melyeket ők egyházaknak és Isten egyházainak neveznek. Majdnem mindnyájan, ha eltérő módon is, Isten egy, látható egyházához igyekeznek, amely pedig igazságban mindoneket átfog és az egész világhoz küldetett, hogy a világot az evangéliumhoz térítse... Mindezt örömmel mérlegeli a Szent Zsinat és Az Egyházzal szóló tan megalkotása után Krisztus minden tanítványa egységének helyreállítására vágyódva, minden katolikusként meg akarja mutatni az eszközöket és utakat” e cél elérésére.

E bevezetés után a dekrétum három fejezetben, 24 részben kifejti a katolikus ökumenizmus alapelveit. Ezekben megismétli a római egyház ismert tanításait a szent miseáldozatról, amelyben Krisztus „az egyház egységét tanúsítja és folyamatoságát valósítja”. Állítja, hogy „a Szent Lélek, aki a hívőkben lakik és az egész egyházat vezeti és kormányozza, megteremti a hívők csodálatos közösségét és oly bensőségesen egybeköti őket Krisztussal, hogy ő az Egyház egységének princípiuma.” Továbbá az Egyház szilárd kontinuitásának meg alapozása végett „Krisztus a tizenkettő kollégiumára bízta az Egyház tanításának, vezetésének és megszentelésének hivatalát. Köztük kiválasztotta Pétert, elhatározva, hogy hitvallása után reá építi Egyházát. neki ígérte a mennyei birodalom kulcsait és reá bízta összes juhait...” Így tehát „Jézus Krisztus akarja, hogy az apostolok és utódjaik a püspökök — Péter utódjával, mint fejükkel — részesítsék az ő népét az igehirdetés és a sakramentumok kiszolgáltatásában...”

A katolikus egyház „teljes közösségétől való elszakadásokról” a dekrétum elismeri, hogy „gyakran nem az emberek bűne nélkül” történtek „mindkét oldalon”. Az elszakadt közösségekben született, Krisztusban hívő emberek, „ha helyes módon megkeresztelték őket, ezáltal bizonyos, ha nem is tökéletes közösségben vannak a katolikus egyházzal”: a teljes közösségnek „néha súlyos akadályai vannak, amelyeknek áthidalásán fáradozik az ökumenikus mozgalom”. Hit által a nemrómai keresztyének a keresztségben „mégis megigazultak és Krisztus testébe tagoltattak, ezért a katolikus egyház fiai jogosan ismerik el őket az Úrban test-

véreiknek”. A katolikus egyház látható határain kívül is „lehetnek a Szent Léleknek ajándékai és látható elemei”, ámbar a dekrétum szerint mindezek „jogszerint Krisztus egyetlen egyházának” tulajdonai. Az elszakadt egyházakat és közösségeket — hiányosságaik ellenére is — felhasználhatja Krisztus Lelke mint üdvözközöket, „amelyeknek hatékonysága a katolikus egyházra bízott kegyelem és igazság teljességéből ered”.

Az „üdvözközök teljességéhez” azonban az elszakadt testvérek csak a katolikus egyházban juthatnának, mert „Krisztus egyedül az apostoli kollégiumra, élén Péterrel, bízta az Újszövetség összes javait.” A keresztség ugyan „sakramentális egységet teremt azok között, akik általa újjászületnek”, de a keresztség csak kezdet és kiinduló pont, amely „egész lényege szerint az eucharisztikus közösségbe való teljes beiktatásra irányul.” Az elszakadt keresztyén közösségeknek „a keresztségből kiinduló teljes egysége a római katolikus egyházzal hiányzik”; mert mindennek előtt az elvesztett „papszentelés sakramentumának hiánya folytán nélkülözik az úrvacsora misztériumának eredeti és teljes substantiáját”. Minthogy az úrvacsorában ők mégis „megemlékeznek az Úr haláláról és feltámadásáról”, ezért az úrvacsoratan, a többi sakramentumok, a liturgia és az egyházi hivatalok „szükségszerűen tárgyai a dialógusnak.”

Az egyházzal szóló konstitúció felől vizsgálva az ökumenikus dekrétumot, érthetővé válik, hogy a püspöki hierarchiáról szóló tant miért mondotta a pápa — éppen az elszakadt testvérek megnyerése szempontjából — a zsinat központi feladatának. Ha a Szent Lélek ajándékainak teljessége csakugyan az úrvacsorában közöltetik, s ha az érvényes úrvacsora kiszolgáltatásának feltétele a sakramentális papság közreműködése, s ha az ilyen pap csak a püspök kezéből nyert felszentelésben kapja meg a Szent Lélek erejét az ostyának és bornak „átváltoztatására” Krisztus valóságos testévé és vérévé: akkor az elszakadt közösségeknek valóban nem lenne sürgősebb feladata, mint ezt a végzetes hiányt pótolni. Minthogy továbbá igazi püspök csak az, aki „Péter utódjával, mint fejfel” hierarchikus viszonyban van, ezért az elszakadt közösségek püspökei és e közösségek hívei végül is egyedül a római katolikus egyházban találhatnák meg csakugyan „a Szent Lélek kegyelmi ajándékainak teljességet és a Krisztussal való igazi egységet”.

Nincs miért itt megismételni a reformátoroknak és a mai protestáns teológiának azokat az ellenvetéseit, amelyek ennek a láncolatnak minden egyes láncszemét — mint a Szentírás bizonygatóval ellenkező okoskodást — tarthatatlanná teszik. Kálvin szerint ezzel — a túl erős jelzőket elhagyva — „képtelenségeket erőltetnek ránk, amikor papi rendjeiket sakramentumok gyanánt akarják nekünk ajánlani... mintha bizony csupán ezek lettek volna Krisztus által királlyá és pappá Istent előtt... Azt merészelik állítani, hogy a Szent Lelket a bérmálás útján ők ruházzák másra... azt követelik, hogy ismerjük el: a beavatandó által kapott holmikba a Szent Lélek van bezárva... Pedig Krisztusban mindnyájan papok vagyunk...”²²

Az ökumenizmusról szóló sémán az utolsó percben végzett pápai változtatások között talán legjellemzőbb az, hogy az eredeti szöveg még elismerte volna: az evangéliumi egyházak a Szent

Lélektől indítatva a Szentírásban megtalálják a Krisztus által beszélt Istent; a módosítás szerint pedig csak „hívják a Szent Lelket és keresik a Szentírásban Istent, mint aki abban Krisztus által beszél”²³ Valóban örvendetes, hogy a római katolikus egyház — eddigi magatartásával szemben — most már elismer bizonyos kegyelmi ajándékokat a nemrómai közösségekben és hajlandó eszmecserét folytatni azokról a dogmatikai tételeiről, amelyek következtében önmagában ezeknek az ajándékoknak, köztük az egységnek és folyamatosságának hiánytalan teljességét véli birtokolhatni. Ugyanakkor a nemrómai egyházakban csak szűk-ségképpen korlátozott mértékben ismeri el ezeket az ajándékokat, és azokat is csak a saját birtokában levő teljesség valamiféle származékainak és a római egyházba visszasodró mozgásoknak minősíti. Ezért igazat kell adnunk annak a megállapításnak, hogy „a római katolikus egyház a Krisztus-központú, meg a Róma-központú ökumenizmus közti feszültséget a kettő lényegének azonosításával akarja feloldani, amit rajta kívül egyetlen más egyház sem tesz meg, és ezzel igen komoly akadályt gördít az ökumenikus párbeszéd elé”²⁴ egyúttal „eleve könnyen elzárja a beszélgetés útját azzal, hogy ő nem keresi, hanem önmagában birtokolja és felajánlja a többieknek a Krisztusban való egységet.

Oscar Cullmann, svájci professzor, az egység-titkárság zsinati vendége az ülésszakot értékelő cikkében azt mondja, hogy „a Szent Lélek munkáját végeredményben nem a kompromisszumos dekrétumok szövegében, hanem a megújulásra való törekvésekben láthatjuk”²⁵ Figyelmet érdemel, hogy ezt az értékelést komoly katolikus oldalról is elfogadják: az egyház megújulására törekvő katolikus erők is abban bíznak, hogy a dekrétumok minden fékező hatása ellenére is érvényesülni fognak a zsinati vitákban megnyilatkozott reformáló áramlatok²⁶. Mi is úgy gondoljuk, hogy a Szent Lélek olyan korlátlan úr, aki hibás teológiai meg-alapozások ellenére is elvezethet az ő akarata szerinti üdvös eredményekre; hiszen a *Pacem in terris* is — bár elfogadhatatlan természetjogi feltételekből kiindulva — tudott világos, határozott, az emberiség békéjét és üdvét szolgáló eredményekre jutni mind ökumenikus, mind világpolitikai kérdésekben. Ezért remélni lehet, hogy a határozatok *evangéliumi elemei* előbb-utóbb valóban érvényesülni fognak a római egyházban, de nem szabad olyan illúziókat táplálnunk, mintha a római egyház hivatalos értelmezése önmagáról, a többi egyházzal, az egyház folyamatosságának titkáról és ezzel összefüggésben a Szent Lélek munkájáról lényegében változott volna. A tridenti zsinat a hívők egyetemes papsága kérdésében még kiátkozta azt, aki „megrendíteni akarva a szent hierarchia rendezett csatasorát, azt állítja, hogy minden keresztyén ember megkülönböztetés nélkül az Újszövetség papja és mindnyájan ugyanazon lelki hatalommal vannak felruházva”²⁷ négy száz év után a második Vatikáni Zsinat sem ismeri el végeredményben a nemrómai „közösségek” egyházvoltát, kegyelmi ajándékaiknak éppen azon „hiányosságai” miatt, amelyet csak egy sakramentális papi és püspöki rend, és főként a pápának való alávetettség tudna kárpótolni és beteljesíteni.

A két fogalmazás hangnemében tényleg igen nagy a különbség, tartalmuk azonban lényegében ugyanaz. A római katolikus ökumenizmus — egye-

dül önmagában látva Krisztus igaz egyházát — nem is tehet egyebet, mint hogy a saját folyamatos „egységébe” hívja „vissza” a nemrómai ökumenizmus híveit, akiknek egységtörekvését a Szent Lélek által a római egyházba visszatérítő vonzásnak minősíti. Ennek megkönnyítésére hajlandó volna önmagán bizonyos, a lényegét nem érintő változtatásokat végrehajtani. Attól, hogy a reformáció *alapvető* igazságait felismerje és a reformáció egyházaival együtt igaz bünbánatban az evangéliumi hit egységébe megtérjen, a római egyház ma éppoly messze van, mint a tridenti zsinat idején. Az *egyházról* szóló konstitúciónak azzal a tanításával szemben pedig, hogy az egyház folytonosságát a kézzátétellel, felszenteléssel utódolt hierarchia biztosítaná, mi a reformatori, evangéliumi tanítást helyezzük szembe: az egyház folytonosságát a Jézus Krisztusban végbemenő kiválasztás és elhívás biztosítja, aki tegnap és ma és örökké ugyanaz. „Ezt a folytonosságot egyedül Krisztus saját kijelentése biztosítja Igejében, az általa rendelt két sakramentumban: a keresztségben és az úrvacsorában, és az egyháztagok hitében, reménységében és szeretetében”²⁸

„Az ökumenizmus gyakorlati megvalósítása”

A római katolikus egyház, mint láttuk, a most kihirdetett határozatokban sem lépi túl eddigi dogmatikai korlátait és jogszabályait. Bea bíboros elismerésre méltó őszinteséggel állapította meg az Egyházak Világtanácsa központjában tett februári látogatása alkalmával, hogy „hiba volna eltitkolni az egység útjában álló akadályok és nehézségek hegyeit”²⁹ köztük kifejezetten utalt a harmadik ülésszak végén és után végbement zsinati eseményekre. Mindenekelőtt a tanbeli ellentéteket nevezte meg, mint „legkényesebb” kérdéseket. Emlékeztetett XXIII. Jánosnak a zsinatot megnyitó imádságára: „a Szent Léleknek a zsinaton végzett munkája legyen meghívás a nemkatolikus testvérekhez a Krisztus-akarta egység még buzgóbb keresésére”. Nem vitás, hogy ez az egység a bíboros szerint is: maga a római egyház. Felfogása szerint tehát az a vegyes bizottság is, amelyben a Vatikán és az Egyházak Világtanácsa delegátusai az ökumenikus eszmecseré feltételeit kezdik közösen tanulmányozni, elsősorban ennek az egységnek a tanbeli és szervezeti akadályairól és arról fog tanakodni, hogy el lehet-e azokat hártani.

Az ökumenizmusról szóló dekrétum maga is kifejezi, hogy a dialógusban „a teljes katolikus tant kell képviselni”, óv minden „hamis irenizmustól, amely ártana a katolikus tan tisztaságának és elhomályosítaná eredeti és biztos értelmét” (11 p). Addig is kívánatosnak minősíti az „együttműködést”, „minthogy manapság szociális területen az együttműködés nagyon kiszélesedett és minden ember kivétel nélkül közös szolgálatra hivatott, különösen az istenhívők és elsősorban a keresztyének”. Az együttműködésre leginkább a fejletlen területeken van égető szükség. A közös feladatok között kiemeli „az emberi személyiség méltóságát, a béke előmozdítását, az evangélium tanításainak a szociális kérdésekre való alkalmazását szolgáló fáradozást, a tudomány és művészet ápolását keresztyén szellemben, az éhezés és a katasztrófák, az analfabetizmus, a szegénység, a lakásínség és a javak igazságtalan elosztása elleni” együttműködést (12 p).

E feladatokat a dekrétum éppen csak megneve-

zi; ezért is szükségesnek látszik ismételn: az együttműködést jó ügyekben mi is örömmel üdvözljük, rossz ügyekben kárhoztatjuk és elutasítjuk. Bennünket elsősorban az együttműködés *tarialma* érdekel, hiszen ma már nincs olyan ország, párt, mozgalom, intézmény, egyház, amely elvileg és általánosságban ne vallaná a dekrétumban felsorolt feladatokat. Eppen ezért várjuk mi is nagy érdeklődéssel a zsinat negyedik ülészakán napirendre kerülő javaslatot, amely *Az egyház a mai világban* cím alatt *konkretizálni* hivatott a római katolikus egyház állásfoglalását korunk égető kérdéseiben, elsősorban a békeszolgálatban. Ebben XXIII. János *Pacem in terris* c. enciklikája már maradandó hatású tanítást alkotott, amelyet remélhetőleg nem fog meggyengíteni a zsinat határozata sem.

Az ökumenizmus megvalósításának eszközei között a dekrétum szépen sorolja fel „a szív megtérést, az élet megszentelődését, a magán- és nyilvános imádságot a keresztyének egységéért” (8. p). Elmondja, hogy a katolikusok *maguk között* gyakran jönnek össze az egységért való imádkozásra; hozzá kell tennünk, hogy ez az imádság — a jelenlegi katolikus dogmák és jogszabályok keretei között — csak az elszakadtaknak a római katolikus egyházba való visszatérésére irányulhat.

„Különleges alkalmakkal — folytatja a dekrétum — pl. az egységért való imádkozásokon és ökumenikus gyűléseken meg van engedve és kívánatos is, hogy a katolikusok az elszakadt testvérekkel imádságban találkozzanak... Nem szabad azonban az istentiszteleti közösséget (*communicatio in sacris*) általános és különbségtétel nélkül érvényes eszköznek tekinteni a keresztyének egységének helyreállítására. Itt főleg két princípium irányadó: az egyház egységéről való tanúságtétel és a kegyelmi ajándékokban való részvétel. *Az egységről való tanúságtétel a legtöbb esetben eltiltja az istentiszteleti közösséget,*³⁰ a kegyelemért való gond azonban *némely esetben* ajánlatossá teszi. A viselkedést ebben konkrétan a *helyi püspöki hatóság hivatott eldönteni* az idő, a hely és a személyek minden körülményének bölcs mérlegelése alapján, hacsak a püspöki konferenciák statútuma vagy a Szentszék másképp nem határoz.”

Helyesli a dekrétum, ha kellőképpen felszerelt katolikusok megismerkednek az elszakadt testvérek tanaival, történetével, liturgikus életével, valóságos lélektanával, kultúrájával; egyetért teológiai összejövetelek rendezésével is, az egyházi felsőbb-ség felügyelete alatt (9 p).

A közös katolikus—protestáns „istentiszteletek” — mint legutóbb megirtuk³¹ — különösen német területen váltak problémává, ahol elsősorban katolikus kezdeményezésre ún. „imaistentiszteleti rendezvényeket” elég gyakran tartottak a zsinat megnyitása óta. Ezeken szinte mindig a katolikus egyház által jóváhagyott imaszövegeket mondtak el, kötetlen imákra nem került sor. Az összejöveteleket katolikus és protestáns papok felváltva vezették, hol papi, hol civil öltözetben. Pár héttel ezelőtt előbb a német római katolikus püspöki kar pásztorlevele, majd a Német Evangéliumi Egyház is állást foglalt az ún. „ökumenikus istentiszteletek” rendezése ellen. A német *Evangéliumi Szövetség* pedig felkérte a bensheimi *Konfessionskundliches Institut* teológiai munkaközösségét, adjon szakvéleményt az istentisztelet és az imádság római katolikus értelmezéséről és vele szemben mutasson rá az evangéliumi értelmezésre.

Az állásfoglalás³² rámutat, hogy a közös rendezvényekben „a Szent Lélek — mindent megmagyarázó — hatása mellett különböző emberi-politikai célokat és egy szekularizált vallásértelmezést is lehet gyanítani”. Gondosan feltárva a liturgikus kánonok és a legújabb konstitúció rendelkezéseit megállapítja, hogy a római katolikus egyházban csak a mise számít igazi istentiszteletnek, amely kizárja a *communicatio* is *sacris* lehetőségét. A reformátori tan szerint pedig istentisztelet nemcsak a temp-lomi liturgikus igeiszolgálat és a sákramentumok kiszolgáltatása, hanem a felebarátot megsegítő szertetszolgálat is (Luther WA 49, 598). „Krisztus jelenlétét isteni ígérek alapján hisszük és azt nem pótolhatják egyházi hivatalok vagy berendezések”.

Ami a keresztyén imádkozást illeti, az „benső összefüggésben van Isten Igéjének hallgatásával. Imaközösség — az evangéliumi belső tapasztalatok szerint — csak a közösségnek bizonyos minimumára épülhet annak az értelmezésében, hogy mi az istentisztelet és az imádság, sőt ezen felül talán még bizonyos emberi bizalomra is egymáshoz”.

Végeredményben „a tan alapján nem lehetséges teljes istentiszteleti közösség evangéliumi és katolikus keresztyének között. A római egyház nem érthet egyet »közös istentiszteletekkel«, mivel számára a szent liturgiában való részvétel — és ő ebben látja az istentisztelet legfőbb megvalósulását — a katolikus hithez van kötve. Ezért a római egyház csupán ún. közös »imaistentiszteleteket« enged meg. Ezek a liturgia pitvarában maradnak és nélkülözik annak méltóságát és hatékonyságát. Így dokumentálják, hogy az evangéliumi keresztyének továbbra is »elszakadt testvérek« maradnak, akiknek nincs teljes részük az egyház egységében. — Ahol e tényállás ellenére evangéliumi keresztyének késznek mutatkoznak »közös istentiszteleteken« részt venni, ott egy nem létező egység látszatát keltik; tanaik alapján ugyanis a partnerek — ténykedésük külső hasonlósága ellenére — egészen mást gondolnak és egészen mást akarnak”.

Az állásfoglalás felhívja az evangéliumi lelkészeket: legyenek jól tájékozottak az ökumenikus kérdésekben és tájékozottassák jól a gyülekezeteket is. A gyülekezetek ne kísérletezzenek saját számlájukra, hanem legyenek tisztában felelősségükkel az egész egyházért. A lelkészkonferenciák és a zsinatok megfelelő indításokat adhatnak a helyileg nagyon különböző körülmények között élő gyülekezeteknek ezekben a kérdésekben — fejezi be a számunkra is igen tanulságos német állásfoglalás.

Mint hogy — elsősorban római katolikus oldalról — nálunk is előfordulnak olyan magánjellegű kezdeményezések (pl. igénvek evangéliumi temp-lomok használatának átengedésére katolikus istentiszteleti célokra, közös lelkesi összejövetelek, közös imaórák stb. tartására), igen fontos kérdésnek tartjuk mi is a lelkipásztorok és általuk a gyülekezetek pontos tájékozódását az ökumenikus eszmecsere mai állásáról. (Hiszen az Egyházak Világtanácsa és a Vatikán által kiküldött vegyes bizottság feladata is egyelőre csak az eszmecsere feltételeinek tanulmányozása és javaslatok előterjesztése; az ortodox egyházak rodoszi konferenciája pedig úgy döntött, hogy még ilyen bizottság kiküldését is csak a vatikáni zsinat befejezése utáni időkből kívánja majd megfontolni.³³) Az evangéliumi egyházak mindegyike maga dönti el ökumenikus állásfoglalásait; jelenleg nincs fontosabb feladatunk, mint mélyrehatóan tanulmányoznunk a római egy-

házban végbemenő folyamatokat; egyúttal pedig a Szent Lélek segítségét állhatatosan kérni ahhoz, hogy saját hitünk mélyebbé, gyülekezeti és közegyházi életünk igeszerűbbé, tisztábbá, vonzóbbá legyen minden ember számára.

Dr. Kádár Imre

Jegyzetek

1. Kálvin: A keresztyén vallás rendszere, Pápa 1910. II. köt. 335 k.
2. L. ThSz 1965, 1—2 sz. 14k.
3. A Herder Korrespondenz (=HK) 1964 okt. sz.-ban (42k.) közölt német fordítás alapján.
4. Kálvin i. m. II. 436k. — 5. i. m. 439. — 6. i. m. 446k. — 7. i. m. 448k.
8. WA 6, 407, 13k, 408, 11k.
9. Kirchliche Dogmatik IV. 2, 937k.
10. HK 1964. okt. 44. — 11. RGG³ I. 1307k.
12. Die Apostolischen Väter. Ausgewählte Texte. Die Ignatiusbriefe 57k. (Evang. Verlagsanstalt, Berlin)

13. HK 1965. ápr. 325k. — 14. Kálvin i. m. II. 861k. — Kálvin: Confession de la Foy 1537. OS I. 424.
16. Ez 8—11 fej. — 17. Jel 2. 4.
18. HK 1965. jan. 182. — 19. RGG³ IV. 763k. — 20. RGG³ IV. 766. — 21. HK 1965. máj. 383k. — 22. Kálvin i. m. II. 736k. — 23. ThSz 1965. 1—2, 16
24. Dr. José Miguez Bonino argentinai metodista professzor, zsinati megfigyelő cikke, Ecum. Review 1965 ápr. 111k.
25. Neue Zürcher Zeitung 1965. nov. 5. — 26. HK 1965. máj. 380. — 27. Trident XXIII. 4. fej.
28. L. A. C. Cochrane: The Mystery of the Continuity of the Church, Journal of Ecum. Studies 1965. I. 2. 81.
29. ÖPD Genf 1965. 81k. — 30. Az aláhúzás a cikkírótól. — 31. L. ThSz. 1965. 3—4 borítólapon III.
32. Zur Frage gemeinsamer Gottesdienste zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen, Evangelischer Bund Bensheim, 1965
33. L. Dr. Berki Feriz Róma és Rodos c. cikkét e szám más helyén.

Róma és Rodosz

Mint ahogyan mindazt, ami a római katolicizmust jellemzi, az egyházi köznyelv *Róma* névvel jelöli meg, a keleti ortodoxia egységes megnyilvánulásainak néhány év óta *Rodosz* neve adja meg a fémjelzését. Nem mintha Rodosz valamiféle keleti egyházigazgatási, teológiai, vagy egyéb centrummá lépett volna elő, Róma keleti ellenpólusként. Erre nemcsak az ortodox egyház decentralizált felépítettsége nem ad lehetőséget, hanem a sziget egyháztörténeti múltja sem olyan, hogy versenyre kelhetne az ősi patriarchai székhelyek, vagy teológiai gócpontok bármelyikével. Hogy Rodosz az utóbbi években mégis ilyen jelentőséget kapott, annak az az oka, hogy *négy év leforgása alatt (1961—1964) három ízben is ezen a szigeten gyűltek össze az autokefál ortodox egyházak képviselői*, hogy testvéri eszmecsere során megtárgyalják az ortodoxiát és az egész keresztyénséget érintő aktuális kérdéseket, s azokban egységes álláspontot alakítsanak ki.

Szinte ugyanez idő alatt ülésezett a római katolikus egyház *II. vatikáni zsinata* is, amely egyházpolitikai horderejénél fogva, természetesen sokkal nagyobb érdeklődést keltett világszerte. Eddigi három ülészakáról tömérdek tanulmány, cikk, kommentár jelent meg a keresztyén világ sajtójában. Talán éppen ezért nem lesz érdektelen betekinteni a rodoszi összortodox konferenciák munkájába sem, nem utolsósorban azért, mivel azok egyebek között a *római katolicizmus és az ortodoxia viszonyával* is foglalkoztak.

Az autokefál ortodox egyházak képviselőinek első általános összejövetele — az *1930. évi Athosz-hegyi konferencia* — óta — az *1961. évi I. rodoszi összortodox konferencia* volt, amely összeállította a közeljövőben egybehívandó összortodox előzsinat tematikáját. (Lásd: Theol. Szemle, 1961. 11—12, valamint 1962. 3—4.). Az előzsinat előkészítő munkálatai azóta is megszakítás nélkül folynak *1963-ban újabb, rövid összortodox eszmecsere*re került sor ugyancsak Rodoszon. Ennek feladata volt eldönteni, küldjenek-e az ortodox egyházak megfigyelőket a II. vatikáni zsinatra, és javasoljon-e az ortodox egyház teológiai párbeszédet a római egyháznak. Az első kérdésben olyan határozat született, hogy minden egyes autokefál ortodox egyház önállóan, min-

den megkötöttség nélkül dönthet a megfigyelők elküldését illetően. A másik kérdésben az az egyhangú álláspont alakult ki, hogy az ortodox egyház — áthatva a keresztyén szeretet szellemétől, és engedelmeskedve Jézus Krisztus parancsának, „hogy mindnyáján egyek legyenek” (Jn 17,21) — igenis javasoljon Rómának teológiai dialógust, mégpedig „egyenlő feltételek mellett”. Ez a megkötés azt jelentette, hogy a dialógust az ortodox egyház valóban testvéri párbeszédnek képzele, olyannak, amelyben két egyenrangú és egyenjogú fél vitatja meg a közösen összeállított napirenden szereplő kérdéseket. (Itt megjegyezzük, hogy ezen a konferencián a görögországi ortodox egyház nem volt hajlandó részt venni, később azonban, az „egyenlő feltételek” hangsúlyozásával, elfogadta a konferencia határozatát.)

Bízató reménységekre adott okot akkoriban az ökumenikus lelkületű *XXIII. János* pápa szolgálata, amely lehetővé tette, hogy a római katolikusok és ortodoxok közötti párbeszéd gondolata egyáltalán felmerüljön. Hasonló reményekre jogosított fel a *különböző delegációk, megfigyelők* kölcsönös küldése római katolikusok és ortodoxok között, továbbá *VI. Pál* pápa és *Athinagorasz* konstantinápolyi partriarcha jeruzsálemi találkozója (1964. januárjában), valamint *Szt. András apostol* fejerekléjének Rómából Patraszba történt visszazármaztatása (1964 szeptemberében). A keresztyén világ közvéleménye tehát joggal várta a testvéri közeledés folytatását, néha még túlzott és indokolatlan optimizmussal is, összetévesztve a dialógus meg az újraegyesülés fogalmait.

Feszült érdeklődéstől kísérve ült össze ezek után *1964. november 1-én a III. rodoszi összortodox konferencia*, hogy két hétig tartó vita eredményeként meghatározza az ortodoxia álláspontját a *római katolikus* egyházzal megkezdendő, valamint az *anglikán* és az *ókatolikus* egyházzal tovább folytatandó párbeszédéről. A konferencián tizenhárom autokefál és egy autonóm ortodox egyház képviseltette magát. (Csak az albán ortodox egyház nem vett részt a konferencián, lévén a kánoni helyzete sok tekintetben tisztázatlan.) Minden küldöttséget egy-egy főpap vezetett, a delegációk létszáma egy és

hat között váltakozott. (E sorok írója az orosz ortodox egyház küldöttségéhez tartozott, amelynek feje *Nikodim*, Leningrád és Ladoga metropolitája, a moszkvai patriarchátus külügyi osztályának vezetője volt.)

A konferencia elnöki tisztét *Meliton*, Iliupolis metropolitája, a konstantinápolyi patriarchátus egyik képviselője töltötte be, a titkári teendőket pedig *Chrysostomos*, *Myra* metropolitája, a Chalki-i teológiai akadémia professzora látta el, aki szintén a konstantinápolyi patriarchátus hierarchiájához tartozik.

Ki kell itt térnünk röviden az összortodox konferenciák összehívásának kérdésére. Mint ismeretes, az *ortodox autokefál egyházfők egymás között teljes mértékben egyenjogúak*, kölcsönös kapcsolataikban semmiféle szubordináció nem érvényesül. Mindazonáltal az ókeresztény idők óta bizonyos *tiszteletbeli sorrend* alakult ki közöttük, amely a felsorolásokban, valamint az istentiszteleti és egyéb együttlétek alkalmával érvényesül. A sorrendet a történelem alakította ki, s abban sem az egyházfő székhelyének apostoli eredete, sem az illető egyház nagysága, sem lélekszáma nem játszik szerepet. (Így pl. a Krisztustól alapított jeruzsálemi egyház sorrendben a negyedik, a Szt. Péter apostoltól alattott antióchiai egyház a harmadik, a világ ortodoxiájának kb. felét kitevő orosz egyház az ötödik stb.) A tiszteletbeli elsőség a *konstantinápolyi patriarchát* illeti meg, még azokból az időkből, amikor Konstantinápoly a kelet-római birodalom fővárosa volt, s így a régi főváros, Róma patriarchája után, az egyházszakadásig a második helyet foglalta el az autokefál egyházfők tiszteletbeli sorrendjében. Nem nyújt a tiszteletbeli elsőségen túl semmiféle effektív jogokat a konstantinápolyi patriarchának az „*ökumenikus*” (egyetemes) cím sem, amelyet hivatalosan a VI. század végétől visel. Az ókeresztény egyházszervezeti berendezkedésnek megfelelően, a konstantinápolyi patriarcha mindmáig „*primus inter pares*” maradt.

Ez a tiszteletbeli elsőség mégis azzal jár, hogy amennyiben az egész ortodoxiát érintő kérdés merül fel, a konstantinápolyi patriarcha hív össze összortodox zsinatot, vagy értekezletet. Ez elsősorban az összehívás *formális* oldalára vonatkozik, mert ilyen gyűlések összehívását más autokefál egyházfők is javasolhatják. (A III. rodoszi összortodox konferencia egybehívására is a *moszkvai patriarcha* kezdeményezésére került sor, míg a konstantinápolyi patriarcha a dolog formális, adminisztratív részét bonyolította le.) Az ilyen együttlétek alkalmával a konstantinápolyi patriarcha, illetve annak képviselője elnököl. Viszont a zsinatok, konferenciák határozatára nézve a konstantinápolyi patriarchának — illetve képviselőjének — nincs döntő befolyása. Őt is csak egy szavazat illeti meg, és nem felülvizsgálati, sem jóváhagyó, sem vétő-joga nincs. Hogy ez mennyire így van, kitűnt éppen a III. rodoszi összortodox konferencián, ahol is az egyik fontos kérdésben, amely körül a legtöbb vita folyt, nem a konstantinápolyi patriarchátus álláspontja érvényesült. Megjegyzendő azonban, hogy a konferencia összes részvevői egyházi előjáróiktól olyan utasítást kaptak, hogy mindenképpen *egyhangú határozatra törekedjenek*, úgyhogy a látszatát is elkerülik annak, mintha véleménykülönbség esetén a többség valamilyen pressziót gyakorolhatna a kisebbségre. Első és legfontosabb cél tehát az *ortodoxia lelki egységének megőrzése és erősítése* volt.

A konferencia megnyitását megelőző ünnepélyes,

részben protokolláris események közül külön meg kell emlékeznünk a november 1-i, vasárnapi közöszt. liturgiáról, amelyen az összes delegációk vezetői és lelkészi tagjai vettek részt, és amelyen a görög, ósláv, arab, grúz, román és finn nyelv mellett, első ízben hangzottak fel ilyen ünnepi összortodox istentiszteleten a *magyar* nyelvű imádság igéi is.

A konferencia lelkületét híven tükrözte *Meliton*, Iliupolis metropolitájának a szt. liturgián mondott igehirdetése. Hangsúlyozta, hogy *az egyház a feltámadt Krisztus és enyészhetetlen teste*, nem pedig pusztán történelmi jelenség, vagy valamilyen statikus, mozdulatlan, megmerevedett intézmény. Az egyházra leselkedő veszedelmek nem külsőlegesek, nem a külvilágból valók. „Másmint van az egyház ellen irányuló nagy fenyegetés, — mondotta — abban, ha az egyház elszakad az élet tudatától, ha kihal benne a meggyőződés, hogy ő maga a Krisztus élő teste, ha tagjai szétválnak és egymás ellen fordulnak. A nagy fenyegetés a *viszályokban és szakadásokban* van, a kölcsönös függőség és kiegészítés szükségének tagadásában. Az egyház ellen irányuló nagy fenyegetés az, *ha az egyház a mozdulatlan veszedelmes biztonságába menekül* és — negligálva a megújulás alapvető, üdvösséges és kérlelhetetlen élet-törvényét — nem hajlandó viszatérni a Pünkösöd „felső termébe”, a Lélekben való megújuláshoz, a test egységének visszaállításához... Közelítsük meg a keresztény egység szent ügyét a *szerelem* alapvető feltételével. Mert a megoszlás utolsó elemzése során a szeretet hiányát találjuk. *A kereszténység számádsában ez a legnagyobb hiány: a szeretet hiánya...*” Szt Pál apostol szeretet-himnuszának szinte költői szárnyalású elemzése után, a metropolita ezekkel a szavakkal jelölte meg a konferencia célját és feladatát: „A racionalisták, a szkeptikusok, a pesszimisták, azok, akik csak a tudást, a hitet, a hősi elszántságot tudhatják magukénak, tekintetüket az egyházak közötti különbségek óriási tömegére szegezik, nem pedig az azon túl álló Krisztus sokkal hatalmasabb alakjára, el fognak keseredni és vissza fognak lépni. Az állhatatlanok, az őszintétlenek, az egység és a békeesség legszentebb eszményeinek kufárjai mosolyognak és eltávoznak majd, s a különbségek feldolgozatlan, hatalmas tömege előtt *egyedül a szeretet* marad, és türelemmel kitart.”

Ugyanaznap délután, ugyanabban a templomban, az „Örömhírvétel”-nek szentelt metropolitai katedrálisban nyílt meg hivatalosan a konferencia, nyilvános ülés formájában, melyen a delegációk tagjain kívül jelen voltak a görög állam és a helyi hatóságok képviselői, valamint a testvéri keresztény egyházak megfigyelői is. Az ott elhangzó üdvözlő beszédek közül idézünk az orosz egyházi delegáció vezetőjének, *Nikodim* metropolitának a felszólalásából:

„Az egyetemes ortodox egyházat *egyenrangú és egyenjogú helyi egyházak* alkotják, amelyeknek véleménye *közös zsinati határozatokban* jut kifejezésre. Az ortodoxia authenticitása a helyi egyházak összességén nyugszik. *Egyetlen helyi egyház sem lehet önmagában hordozója és tolmácsolója az egyetemességnek és az igazságnak*”. A továbbiakban a metropolita méltatta a korábbi összortodox konferenciák és ünnepségek jelentőségét, amelyek bizonyosságul szolgáltak az autokefalitás rendszerének fennállása mellett is érvényesülő ortodox egységről és egyetértésről. Rátérve az egyetemes keresztény egység kérdésére, a metropolita kifejtette, hogy a Krisztus egyházának szétszakadása fe-

lett érzett fájdalom az összes keresztyén nemzedékek számára hamuba esett szikra volt, amely hol erősebben fénylett, hol pedig kialudni látszott. Sok évszázad múlt el a nagy egyházszakadás targédiája óta, és most az összes keresztyén hitvallások hívei őszinte szívvel keresik a *keresztyén egység visszaállításának útját*. Az ortodoxia Isten és a történelem előtt viseli a felelősséget azért, hogy a keresztyén egyházak ezt az utat meg is találják.

Ugyanezen az ülésen felolvasták az *autokefál ortodox egyházfők* üdvözlő leveleit, valamint VI. Pál pápa, Michael Ramsey anglikán érsek és Visser't Hooft EVT főtitkár üdvözlőit és áldáskívánásait, amelynek megválaszolására a következő napokban került sor.

A további napok programja — a számos fogadástól eltekintve — nagyjából a következő volt: minden reggel más-más egyházi delegáció tartott *szt. liturgiát* a régi székesegyházban, majd ebédig *zárt üléseken* tanácskoztak a konferencia részvevői. Délutánonként a különböző *bizottságok* üléseztek.

A plenáris ülések *zárt* jellegének megvolt az az *előnye*, hogy a felszólalók teljesen szabadon, kötetlenül, az avatatlanoktól nem befolyásoltatva, egy meghittebb, testvéri közösség előtt adhatták elő egyházuk álláspontját. *Hátránya* viszont az volt, hogy a Rodoszon összesereglett tudósítók csak a konferencia elnökének és titkárának szószavú nyilatkozataira támaszkodva következtethettek a tárgyalások menetére, a nem hivatalosan itt-ott ellesett szavak pedig találgatásokra adtak alkalmat, ami a görög napisajtóban megjelent, sokszor legképtelenebb hírek közlésére vezetett.

Hogyan zajlott le tehát a valóságban a III. rodoszi összortodox konferencia?

Mindjárt az első ülések alkalmával kiderült, hogy az *összes delegációk egyetértének a római katolikus, az anglikán és az ókatolikus egyházzal folytatandó testvéri párbeszéd szükségességében*. Ez egyébként várható is volt, hiszen az előző évi konferencián is ilyen értelmű határozat született. A görögországi ortodox egyház egyik tagja ezen túlmenően azt javasolta, hogy a konferencia foglalkozzék az *összes keresztyén egyházakkal* való dialógus kérdésével, beleértve tehát a postchalcedóni és a konzervatívabb protestáns egyházakat is. Ezt a javaslatot a konferencia — noha méltányosnak ítélte — végeredményben nem fogadta el, mivel túlságosan ki kellett volna bővíteni a napirendet.

Ugyancsak *egyetértettek* az összes küldöttségek a dialógusnak „*egyenlő feltételek mellett*” való megkezdésében, illetve folytatásában, csupán egyesek felhívták a figyelmet arra, hogy pontosabban körül kellene írni, mi értendő az „egyenlő feltételeken”.

Rövid vita után nyilvánvalóvá lett a konferencia összes részvevőinek *egyetértése* abban is, hogy a *római katolikus egyházzal a párbeszéd nem azonnal, hanem a II. vatikáni zsinat teljes befejezése után kezdhető meg*. Voltak ugyan olyan hangok is, hogy a dialógus még nem jelenti az egyesülést, tehát a párbeszéd akár azonnal is megkezdhető, mivel azt az ortodox egyház más egyházakkal is már hosszú évtizedek óta folytatja. Ez a nézet azonban csakhamar háttérbe szorult azoknak a küldötteknek az érvelésével szemben, akik rámutattak, hogy amíg a II. vatikáni zsinat teljes befejezést nem nyer, bizonytalan a római katolikus egyház végső állásfoglalása a többi keresztyén egyházakkal folytatandó párbeszédet illetően. Ha a XXIII. Jánost pápa által képviselt liberálisabb ökumenikus szellem kerelkedik felül, valóban elképzelhető egy gyümölcsö-

zőnek ígérkező dialógus a római katolikus és az ortodox egyház között. Ha azonban a *Kuria* konzervatív felfogása kerül ismét diadalra Rómában, aligha lehet kilátás „egyenlő feltételek” mellett való párbeszéd megkezdésére. Ez esetben ugyanis nem dialógusról, hanem lényegében csak monológrol lehetne szó, amelynek végighallgatására az ortodox egyház nem vállalkozhatna. Megnehezíti a pillanatnyi helyzetet VI. Pál pápa *nemi kétségeket ébresztő magatartása* is, aki egyrészt messzemenő testvéri gesztusokat tett az ortodoxia felé (gondoljunk pl. a jeruzsálemi találkozóra, vagy Szt. András koponyájának visszaküldésére), másrészt azonban olyanok tűnik, mint aki a XXIII. Jánost megelőző pápák öröksége fölött szándékozik örködni. (Erre utal pl. a bethlehemi üzenete, a II. vatikáni zsinat III. ülészakájának megnyitásán mondott beszéde, az „Ecclesiam suam” kezdetű enciklikája stb.) Ez az örökség pedig arra kötelezné a pápát, hogy szigorúan ügyeljen a római katolikus egyház exkluzivitására, valamint a maga egészen kivételes kánoni helyzetére, ami eleve kizárja minden valóban ökumenikus párbeszéd lehetőségét. De egy érdemleges dialógus azonnali megkezdését rendkívüli módon megnehezítené az az objektív körülmény is, hogy *arra sem az egyik, sem a másik fél nincs kellőképpen felkészülve*. A római katolikus egyház esetében

ez a felkészületlenség csak teológiai vonatkozásban mutatkozik, amennyiben a római katolikus teológusoknak is még hosszú és alapos tanulmányokra van szükségük az ortodoxia tanításának és szellemének teljes megismeréséhez és megértéséhez. Az ortodox egyház részéről pedig nemcsak hasonló teológiai felkészülésre van szükség, hanem a hívő tömegek komoly lelki előkészítése is. Tudni kell ugyanis egyrészt azt, hogy ortodox felfogás szerint az igaz hit letéteményese és hordozója az egyház egésze, plerómája, Krisztus egész népe, a patriarcháktól kezdve a legegyszerűbb világi hívőkig. Viszont az ortodox hívő nép — mi tagadás — vajmi kevés jót tapasztalt és hallott Róma felől az eddig évszázadok során. Hozzá kell tennünk, hogy itt nem is a dogmatika, liturgia, egyházszerkezeti különbözőségeket a döntők. Nem a Filioque, a Purgatórium, a Szűz Mária szeplőtelen fogantatása, az egyes, speciálisan nyugati kánoni, diszciplináris és kegyességi nézetek és szokások. Hanem a *papság intézménye*, a Krisztus egyedüli és csatlakozhatatlan földi helytartójának a gondolata, valamint az ortodoxia rovására évszázadok óta folytatott *római prozelitizmus és unió*. Mindezek hosszú idő óta teljesen háttérbe szorították azt az egyébként objektív, reális és eléggé közismert ténytet, hogy a római katolikus és az ortodox egyház közötti azonosságok és hasonlóságok sokkalta nagyobbak és talán lényegesebbek is, mint a különbségek. Ezeknek az azonosságoknak és hasonlóságoknak a legszélesebb körű tudatosítására kell fordítani a dialógus megkezdéséig rendelkezésére álló időt.

Mindezek figyelembevételével tehát, a konferencia egyhangúan úgy döntött, hogy a *római katolikus egyházzal való párbeszéd a II. vatikáni zsinat befejezése után kezdhető meg*, amikor majd tisztábban lehet látni Róma szándékát és ekkleziológiai állásfoglalását.

Ezek után csak egy kérdés maradt hátra: *mikor értesítse az ortodox egyház hivatalosan és közvetlenül Rómát a teológiai párbeszédre való hajlandóságáról?* Ebben a kérdésben háromféle nézet alakult ki:

1. Öt delegáció azon a véleményen^a volt, hogy —

függetlenül a dialógus megkezdésének időpontjától — az ortodox egyház nyilvánítsa ki *akkor mindjárt* a párbeszédre való készségét a pápához intézendő levél formájában. Ezt a levelet vagy a konferencia, vagy a konstantinápolyi patriarcha küldje el Rómába. Azután az ortodox egyház lásson hozzá azonnal a párbeszéd előkészítéséhez. Ezt a nézetet a következő szempontok támasztották alá: Az ortodox egyház már az 1963. évi *II. rodoszi konferencián* nyilvánította ki általánosságban, hogy kész Rómával teológiai dialógus kezdeni. A III. ösztörtodox konferenciának tehát *egy lépéssel tovább kell mennie*: hivatalosan is közölni kell Rómával ezt az elhatározást, mert máskülönben az egész keresztény közvéleményt csalódás érheti az ortodoxia határozatlan magatartása miatt, nem beszélve arról, hogy az ortodox egyház olyan színben tűnhet majd a keresztény világ közvéleménye előtt, mintha félne a párbeszédétől, vagy mintha híján volna a megbékélés, a testvériség, a keresztény egyetemesség szellemének. Kedvező lenne továbbá a párbeszédre való készség hivatalos kinyilvánítása még a *II. vatikáni zsinat tartama alatt*, hogy ezzel az ortodoxia konkrét alapot nyújtson Rómának a vele való párbeszéd feltételeinek és körülményeinek zsinati megvitatására.

2. Hat küldöttség a dialógusra való hajlandóság hivatalos közlését — miként a párbeszéd megkezdését — a *II. vatikáni zsinat befejezéséig elhalasztandónak ítélte*. Indoklásuk nagyjából egyezett azal, amely magának a párbeszédnek az elhalasztásában is szerepelt: a dialógusra való *teológiai és lélektani felkészültség hiánya*, valamint a *Róma végleges ekkleziológiai állásfoglalás körüli bizonytalanság*. Eszerint az ortodox egyház nem teheti ki magát annak, hogy párbeszédét javasoljon Rómának akkor, amikor fennáll még az az alternatíva, hogy Rómába visszatér a XXIII. János pápa előtti mezevség szelleme, amely eleve lehetetlenné teszi a dialógus „egyenlő feltételek mellett” való megkezdését és folytatását. Ez esetben ugyanis az ortodoxiának két lehetőség között kellene választania: vagy feltétel nélkül be kellene hódolnia Rómának, amit saját jószántából sohasem tett és sohasem tehet meg, vagy pedig vissza kellene lépnie a dialógustól, és további évszázadokra el kellene temetnie annak gondolatát is. Nem teszi indokoltta a párbeszédre való készség hivatalos kinyilvánítása körüli sietséget az a körülmény sem, hogy *Róma az ortodoxiát ma is „terra missionis”-nak tekinti*, aktív prozelitista tevékenységet folytat annak területein, és változatlanul helyesnek és követendőnek tekinti az *unió* intézményét. Ez utóbbival kapcsolatosan a *román egyházi delegáció* rámutatott arra, hogy Róma nem hajlandó tudomásul venni a romániai unió felszámolását, sőt a *II. vatikáni zsinat tartama alatt is* sor került Rómában egy új román unitus („görög-katolikus”) püspök felszentelésére, mintegy „in partibus infidelium”. Ezzel szemben az *ortodox egyház a legmesszebbmően tartózkodik a prozelitizmustól*, amelyet nem tart a keresztény testvériség szelleméhez méltónak, másfelől pedig *györködésben elhibázott lépésnek tekinti az uniót*, amely egyik legfőbb kerékkötőjévé lett a keresztény Kelet és Nyugat igazi egységtörekvéseinek. Az ortodoxok véleménye szerint, az uniált keleti egyházak teológiája, egyessége, mentalitása, egész szelleme régesrég *teljes mértékben latinizálódott*, s így azok nem képezhetnek hidat a keresztény Kelet és Nyugat között. Rómával szemben nem képviselhetik a keresztény Keletet, mivel lélekben már nyugatiakká váltak, az ortodoxiával szemben pedig nem kép-

viselhetik a keresztény Nyugatot, mivel erre sokkal hivatottabb és alkalmasabb maga a latin Róma. (Zárójelben említjük meg, hogy *nagy visszatetszést váltott ki az ortodox egyházban ez év januárjában a keleti uniált patriarchák kardinálisá kreálása*, amely ortodox szemszögből tekintve egyenlő volt a degradálással.)

Az említett hat egyházi delegáció tehát, a dialógus hivatalos deklarálását későbbre, a *II. vatikáni zsinat befejezése utáni időre* kérte elhalasztani.

3. Három küldöttség különböző áthidaló megoldásokat hozott javaslatba. Figyelembe véve az előző két, egymással ellentétes álláspontot, azt ajánlották, hogy a konferencia csupán *elvi, formális javaslatot* tegyen Rómának a dialógust illetően, annak lényegét tekintve pedig egy újabb ösztörtodox konferencia döntsön. Olyan javaslat is hangzott el, hogy a konferencia ne magát a pápát értesítse az ortodox egyház tárgyalási szándékáról, hanem *Bea bíborost*, mégpedig csupán a konferenciái határozatok megküldése formájában.

Az értekezlet végül is *külön bizottságot* küldött ki, a különböző nézetek összeegyeztetésére. Ezt a munkát az *összes delegációk vezetőiből alakult testület* fejezte be.

Lényegesen kevesebb gondot jelentett az *anglikán* és az *ókatolikus* egyházzal folytatandó teológiai párbeszéd kérdése, amely egyházak úgyszólván *fennállásuk óta kapcsolatban vannak, párbeszédet folytatnak az ortodox egyházzal*. Minthogy a dialógusnak ez a része nem tartozik szorosan tanulmányunk tárgyához, elégedjünk meg annak megemlékezésével, hogy a szóbanlevő két egyházzal való eddigi tárgyalások eredményeinek összefoglalására és a további tárgyalások irányának meghatározására, a konferencia szintén *egy-egy külön bizottságot* állított fel.

A három bizottság a konferencia *utolsó zárt plenáris ülésén* számolt be munkájáról, amelynek végső eredményeként megszületett a konferencia *egyhangú határozata*. Ennek érdemi részét a konferencia az *összes autokefál ortodox egyházfőkhöz* küldendő *jelentésbe* dolgozta be. Ugyanakkor úgy határozott, hogy az *érdekelt nem ortodox egyházakat a konstantinápolyi patriarcha tájékoztassa majd a konferencia munkájáról és annak eredményeiről*, ami a közelmúltban meg is történt. (Meliton és Chrysostomos metropoliták vitték el a patriarcha üzenetét a pápának, a canterbury-i érseknek és az utrechti érseknek.)

A *III. rodoszi ösztörtodox konferencia záró jelentése* így hangzik: „Végéhez érve annak a magasztos munkának, amelyet szent egyházunk reánk bízott, áldjuk az Úr nevét, és hálát mondunk a Háromságban Egy Istennek, amiért arra méltatott bennünket, hogy most is az Ő akarata szolgáltatának útját járjuk, és a mindenek iránt való testvériség, szeretet, egység és békesség szellemét munkáljuk.

Számot adva most mindeneknek Isten színe előtt, lelki alázattal valljuk Pál apostollal: „A mi dicsekedésünk ez: lelkiismeretünk tanúskodik, hogy mi Istentől nyert szentséggel és tisztasággal, nem testi bölcsességgel, hanem Isten kegyelmével forgozódtunk”, (2 Kor 1, 12) kiengesztelődést és békességet keresve önmagunk, egymás és az egész világ iránt.

Athinagorasz egyetemes patriarcha őszentsége meghívására és a helyi szent ortodox egyházaink szentséges előjáróinak hozzájárulásával immár harmadszor gyűlve egybe Rodosz apostoli szigetén az ortodox egyház képviselőiben, gyűlésünk cél-

jául azt tűztük ki, amit a helyi szent egyházaink helyesnek ítéltek.

Szent ortodox egyházunk — szándékát és cselekedeteit tekintve, „bölcsek bizonyulván a jóban” (Róm 16, 19) bátorsággal hirdeti ki még egyszer a világnak, hogy *mindenkor és minden keresztyén egyházzal és vallásfelekezettel jó kapcsolatokra törekszik, építve a keresztyén egységet az Úr egy, szent, egyetemes és apostoli egyházában, az Ő igéje szerint: „hogymindnyájan egyek legyenek”* (Jn 17, 21).

Ez a szent kívánság — amelynek, mint Krisztus élő testének lényeges ismertetőjele és dinamikus eleme az, hogy mindenkor konkrét cselekedetekre ösztönöz, és amely a századok során mindig is kétségtelenül a békét szolgáló és építő események láncolataként jelentkezett az Úr szétszakított közösségének újraegyesítésére, újabban pedig összortodox határozatokká alakult át, az összes keresztyén egyházakkal és vallásfelekezettekkel való testvéri kapcsolatok általánosabb munkálásáról, valamint a főként három irányban folytatandó párbeszédéről és teológiai tárgyalásokról: a tiszteletreméltó római katolikus, anglikán és ókatolikus egyházzal — helyi szent egyházaink előtt és mielőttünk, ezek képviselői előtt, a legkonkrétabb formában jelentkezett.

Igy tehát a jelen III. összortodox konferenciánk, a *római katolikus egyházzal egyenlő feltételek mellett folytatandó párbeszéd* kérdésében a következő határozatra jutott:

A III. összortodox konferencia megismétli az ortodox egyháznak a párbeszéd kérdésében már korábban kifejezett óhaját; megvizsgálva pedig annak részletkérdéseit, megállapította, hogy egy tényleges teológiai párbeszéd gyümölcsöt ígérő megkezdéséhez szükség van *kellő előkészületre és a megfelelő feltételek megteremtésére*.

Ez nem jelenti azt, hogy minden egyes helyi ortodox egyház nem ápolhatja továbbra is — a maga és nem az egész ortodoxia nevében — *testvéri kapcsolatait* a római katolikus egyházzal, abban a meggyőződésben, hogy ilyen módon *fokozatosan semlegesíthetők a jelenleg még fennálló nehézségek*.

E célból és ezen szent ügy minél jobb szolgálatá érdekében a III. összortodox konferencia azt javasolja a helyi ortodox egyházaknak, hogy *behatóan tanulmányozzák ortodox szemszögből ennek a párbeszédnek a részletkérdéseit, cseréljék ki egymás között tanulmányaik eredményeit és minden egyéb idevonatkozó értesüléseiket*”.

Az ortodox egyház, valamint az *anglikán*, illetve az *ókatolikus* egyház között végbemenő teológiai tárgyalások tekintetében — folytatásul helyi ortodox egyházak és a másik két egyház között kialakult sokéves érintkezésnek és munkálkodásnak — a III. összortodox konferencia arra a határozatra jutott, hogy *azonnal létesít két ortodox-közi teológiai szakbizottságot* a két irányban folytatandó további teológiai tárgyalásokhoz.

Mindezekon felül a III. összortodox konferencia változatlan szeretettel és megbecsüléssel irányítja gondolatait a tiszteletreméltó *ősi keleti egyházak* felé, melyekhez forró testvéri üdvözlését küldi, kifejezve a szent ortodox egyház azon kívánságát és reményét, hogy az egy és ugyanazon Úr megáldja *testvéri kapcsolataink további kibontakozását*.

Ezeket jelentve ki, összortodox konferenciánk meg van győződve arról, hogy elvégzett munkája Isten áldását hordozza

Nem tagadható, hogy a III. rodoszi összortodox konferencia eredménye *sokakban csalódást keltett*, mind az ortodox egyházon belül, mind pedig azon kívül, főként azokban, akik a konferenciától határoss, „szenzációs” eredményeket vártak. Néhány hónap távlatából azonban egyre világosabbá válik, hogy az ortodoxia képviselői Rodoszon most is rendkívüli józanságról, megfontoltságról, körültekintésről és felelősségtudatról tettek tanúságot, amikor valamiféle romantikus nekihevülés helyett inkább a realitások kevésbé látványos, de eredményesebb útját választották. Azóta olyan ortodox teológusok tollából is olvashattunk a konferenciáról ilyen, pozitív értelmű értékeléseket, akik Rodoszon még a Rómával való teológiai dialógus azonnali meghirdetése és megkezdése mellett kardoskodtak.

Összefoglalva tehát a III. összortodox konferencia eredményeit az objektív realitások megvilágításában, azok jelentőségét a következőkben látjuk:

1. A konferencián — miként a történelem során annyiszor — újból megnyilatkozott az *ortodoxia teljes és tökéletes lelki egysége*. Ezt annál inkább is hangsúlyoznunk kell, mivel az autokefalis elvén álló ortodox egyházban nincs semmiféle szubordináció az egyes helyi egyházak között, s a konferencián is minden egyházi küldöttség teljesen szabadon, minden befolyástól mentesen fejthette ki véleményét. Az eltérő nézeteket az egyetemes ortodoxia szellemében sikerült közös nevezőre hozni, nem pedig az egyik vagy másik autokefál egyház magasabb tekintélyével.

2. A konferencia teljes mértékben átértékelte, mennyire szükséges az *előkészítés a Rómával való párbeszéd tekintetében*. Nem hagyta figyelmen kívül a római katolikus egyház újabban mindinkább kibontakozó *ökumenikus törekvéseit*, másfelől azonban kellő megvilágításba helyezte azok *belső tartalmát és végső kicsengését*. De nem tévesztette szem elől a konferencia azt a sajnálatos történelmi adottságot sem, hogy a keresztyén Kelet és Nyugat között az *egyházszakadás már kilenc évszázada áll fenn*, s ezalatt a két egyház között a szakadék egyre mélyült. Nagyon komoly és alapos felvilágosító munkára van szükség a hívő nép körében még a dialógus meghirdetése és megkezdése előtt, hogy mindenki előtt világossá váljék: a keleti és a nyugati keresztyének egymásnak testvérei, nem pedig ellenségei. Hogy ez mennyiben fog sikerülni, nagyrészt Róma további magatartásától is függ.

3. A konferencián megnyilatkozott az *ortodox egyház ökumenikus szelleme minden keresztyén egyház iránt*. Határozatának az a része pedig, amely a teológiai párbeszéd megkezdéséig is lehetővé teszi *minden helyi ortodox egyház számára*, hogy — a maga és nem az egész ortodoxia nevében — *testvéri kapcsolatokat építsen ki a római katolikus egyházzal*, nemcsak az autokefál ortodox egyházak valóságos önállóságáról tanúskodik, és nemcsak a római katolikus egyházzal való módosított keresésére irányul, hanem egyben a „szerepet dialógusának” tényleges megkezdését is jelenti. A jövőben sorrakerülő teológiai párbeszéd sikere is nagy mértékben ennek a „szerepet dialógusának” az *őszinteségétől és testvéri melegségtől függ*. Ennek bizonyosságául álljamak minden keresztyén egyház előtt a mi Urunk Jézus Krisztus igéi: „*Arról ismeri meg mindenki, hogy az Én tanítványaim vagytok, ha egymást szeretitek*” (Jn 13, 35).

Dr. Berki Feriz.

Társadalomtörténeti motívumok a pátriarcha-elbeszélésekben

Kittel Rudolf Izráel népe történetéről írt nagy műve bevezetésében hangoztatja, hogy a történetírás feladata nemcsak az, hogy tényeket közöljön és egymáshoz kapcsoljon, hanem hogy megmagyarázza a népek keletkezését, növekedését és elmúlását a bennük működő erők belső szükség-szerűségéből, továbbá e népek kapcsolatát a világtörténelem menetével s a történelem vezető eszméivel.¹ — Nem akarunk most megállni a „történelem vezető eszméi” kifejezés mögött levő történetfilozófiai gondolat elemzésénél,² inkább Kittel megállapításának az első felével kapcsolatban arra mutatnánk rá, hogy az Izráel történetét leíró művek legtöbbször csak esemény-történetet adnak, amelyeket esetleg kiegészítenek újabban a kultúr-történet adalékai. A világtörténelem menetével való kapcsolatot pedig inkább csak a háborús eseményeket dokumentáló egyiptomi, asszír és babilóni írásos anyag idézése jelenti. — Mindezekhez azonban hozzátartoznék még egy tényezőnek, a társadalmi fejlődésnek a számbavétele, ami a szükséges keretet jelenti a történeti kép helyes megértéséhez és megrajzolásához. Kittel a népekben működő erők belső szükségességéről beszélt; ma — nem ilyen személytelenül — inkább azt mondjuk, hogy a népek életében vannak olyan objektív törvényszerűségek, amelyek meghatározzák a történeti fejlődés menetét a különböző társadalmi, gazdasági formációk egymást követő változásaiban. Ennek az alapján lehet az egyes népek történetét helyesen periódusokra osztani.³ Olyan hibáktól óvhat ez meg bennünket, mint pl. ha Izráel egész történetét egyetlen szinten, nevezetesen a királyság korának a szintjén akarnánk ábrázolni. Ez történt egy időben Izráel népe előtörténetének, a pátriarchák korának az értékelésével.

Kétségtelen, hogy a pátriarchák története az ószöv.-i kornak egy meglehetősen homályos fejezete. Ennek okai a következők: A pátriarcha-elbeszélések alapanyaga mondai (azaz még az ószöv.-i történetírás előtt keletkezett és szájhagyomány útján megőrzött anyag). Végző feldolgozásuk pedig üdvtörténeti árbázolást ad (azaz Istennek egy üdvcél felé vezető ténykedését szemlélteti). Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy sem a mondai jelleg, sem az üdvtörténeti ábrázolás nem torzítja el annyira a pátriarcha-elbeszéléseket, hogy az eseményeknek a történeti magva kivehető ne volna. — Annak valószínűsége alig van, hogy a pátriarchák személyére vonatkozó egykorú történeti dokumentumra bukkanjon az archeológia. Történetük realitásának azonban nemcsak az elfogadása, hanem a tagadása is szubjektív döntés dolga. — Néhány kritikai megjegyzést nyugodtan elfogadhatunk itt, pl. azt, hogy túlegyszerű Izráel népé válásának olyan ábrázolása, miszerint tizenkét család szaporodott el néhány évszázad alatt milliós néppé⁴ Egyiptomban és a pusztai vándorlás során bizonyára növekedtek más csoportok beolvadásával is. (Ex 12 : 38, Num 10 : 29, stb.) Ez viszont nem zárja ki a pátriarchák egykori létezését, vándorlásaikat, viszontagságaikat. Merőben hibás pl. az a századforduló írói által felvetett,⁵ azóta is fel-felbukkanó állítás, hogy a pátriarchákról szóló elbeszélések nem izraelita, hanem kánaáni eredetűek, a letelepült Izráel csak átvette azokat a kánaáni kultúrával együtt. Ez eredetileg kánaáni héroszokat azután Izráel megtette saját

ősatyáinak, nem utolsó sorban azért, hogy ezzel Kánaánhoz való jogigényét igazolja.⁶ — Egy csomó kérdés azonban e feltételezésnél nyitva marad. Miért volt pl. szükség a tizenkét törzs rendszeréből álló Izráel népe előtörténetéhez a közvetlen ősatyán, Jákóbon túl még Izsáknak és Ábrahámnak az idekapcsolására? Nem kevésbé rejtélyes, hogy miért kellett a Kánaánhoz való jogigényt a kánaánitáktól eltulajdonított történetekkel igazolni akkor, amikor Izráel már — akármilyen jellegű honfoglalás után — ura volt Kánaánnak. Avagy milyen jogigényt jelentett a pátriarcháknak olyan szerepeltetése, mint akik mindvégig idegenek és jövevények voltak Kánaánban?

A pátriarchák kora — a bibliai kronológia kiértékelése szerint — a Kr. e.-i II. évezred második negyedére tehető. Mint elismertük, személyükre vonatkozó egykorú dokumentumok nincsenek, viszont a bibliai leírásból következtetni lehet arra a korra és arra a társadalmi-gazdasági életformára, amelyben éltek. Itt találkozzunk a témánk szempontjából legkifogásolhatóbb kritikai vélekedéssel, amely a wellhauseni iskola talaján született meg és úgy hangzik, hogy a pátriarcha-történetek a királyság korában irattak; személyükben maga az izraelita nép van szimbolizálva törekvéseivel, szeretetével és gyűlöletével, s történetükben mindenestre a királyság korának politikai, vallási és erkölcsi viszonyai vannak visszavetítve a homályos múltba.⁷ — A valóság azonban ennek épp az ellenkezője. A pátriarcha-történetek egészen más társadalomtörténeti viszonyokat tükröznek, mint amely a királyság korára jellemző. A királyság idején Izráel már államban él, földművelő, illetve város lakó kultúrával, ahol a régi törzsi-nemzetségi rendnek már alig vannak nyomai; az újonnan kialakult társadalom viszont egyre élesedő osztályellentétek között él. A pátriarchák ezzel szemben félnomád állattenyésztők, az e foglalkozáshoz hozzátartozó „patriarchális” nemzetségi rend életformájában.

A pátriarchák juh- és kecskenyájákat tartottak, lovagló és teherhordó állatuk a szamar volt. Nem tévesztendő tehát össze a rabló-nomád beduinokkal, akik teveháton nagy távolságokat gyors menetben bejárhattak s részben abból éltek, amit portyázásaik során a földművelő népektől elraboltak. (Pl. Bir 6 : 3—5.) A juhtartó nomádok lassan vándoroltak a kultúrterületek szélein; legelőhöz, vízhez voltak kötve s törekedniük kellett arra, hogy a szomszédságukban élő letelepedett népekkel barátságban éljenek. — Palesztina a II. évezred első felében nem volt sűrűn lakott ország. Városai jobbára a síkságon terültek el és köztük, főleg a hegyvidéken, bőven volt hely állattenyésztő vándor karavánok számára. Az utóbbiak rendszerint Mezopotámia felől, északról érkeztek, sokszor egy már többé-kevésbé letelepült nép kirajzásaiként: a pátriarcha-történetek is újra meg újra visszamatatnak az észak-mezopotámiai Hárán város környékére.

Az ilyen félnomád pátriarchális társadalomnak megvolt a maga családi-nemzetségi szerkezete. Alapegysége az ún. nagy-család (a héberben „atyai ház”, pl. Gen 12 : 1), amely három generációt foglal magában; a családfő a nagyapa. A nagy-család aztán nagyobb csoportoknál beletagolódik a nemzetségi-törzsi rendbe, ahol a nemzetségfőktől való

leszármazási vonalat gondosan számontartják. („Izrael fiai” = izraeliták.) Megvannak e társadalmi rendnek a saját törvényei, közülük talán legjellemzőbb a nagyon erős rokon szolidaritás, amely a vérbosszútól a sógorházasságig számunkra sok idegen (majd embertelennek, majd ember-ségesnek látszó) vonatkozásban nyilvánul meg. Jellegzetes a góél (= „megváltó”) alakja, akinek a kötelessége a családról való gondoskodás, a vérbosszú, az anyagi jólét, a rabsorsból kiváltás, gyermektelen özvegy nőül vétele vagy adása. (A rokon szolidaritás parancsolja Ábrahámnak, hogy gondolkodás nélkül útnak induljon a rabságba került Lótnak a kiszabadítására, Gen 14 : 13—16).

Hozzá tartozott már a pátriarchális társadalomhoz is a rabszolgotartás egyszerűbb formája, a házi rabszolgaság. Vétel, ajándékozás útján jutottak hozzá a pátriarchák, számuk gyarapodott a „háznál született” rabszolga-ivadékokkal. Helyzetük még nem olyan sötét, mint a későbbi időkben. Került köztük olyan, akit szinte családtagnak tekintettek, bizalmas feladatokat ruháztak rájuk (Gen 24 r.), a felszabadítás, sőt az örökbefogadás esetei is előfordulhattak (Gen 15 : 2—3). — Mindamellet a legrégebb ószöv.-i törvények is használják ezt a kifejezést, hogy a szolga urának a „pénze”, azaz jószágja, vagyontárgya (Ex 21 : 21, vö. 21 : 32).

Megállapított dolog azonban az is, hogy a fél-nomád törzsekre, így a pátriarchákra is, hatással volt mindig azoknak a népeknek a kultúrája, amelyeknek a szomszédságában tartózkodtak és vándoroltak legelőről-legelőre. Nemcsak saját törvényeik érvénye alatt éltek, hanem átvették köruket letelepült népeinek a jogszokásait is, már amennyiben azok a pátriarchális életformára alkalmazhatók voltak. Így különösen jellemzők a pátriarchák mindennapi életére az ókori Kelet család- és vagyoni jogi, örökösödési jogszabályai, ahogyan azokat a Kr. e.-i II. évezredből való babilóni, amorita vagy hetita törvényekből és okiratokból ismerjük. E törvények és jogszokások általános ókori meggyőződés szerint isteni eredetűek és isteni oltalom alatt állnak.⁸ Ennek a gondolatnak felel meg az Ószövetségben az az eset, amikor egy ízben Sára Ábrahám előtt kifakadva azt mondja, hogy „tegyen az Úr igazságot köztünk!” (Gen 16 : 5). Ezzel ugyanis az istenileg szentesített szokásjog alkalmazását követeli.

Ábrahám történetének egyik főproblémája az utódlás, az örökösödés kérdése. Mikor már úgy látszott, hogy Sárától nem lesz gyermeke, Sára maga kínálta fel egyiptomi rabnőjét, Hágárt, második asszonyul. Mikor aztán az utóbbi gyermeket várt, lenézte Sárát, a magtalan asszonyt, amivel viszont kihívta úrnőjének a bosszúját. Az egész szituáció megfelel a Hammurabi törvényei 146. §-ában foglaltaknak: Ha egy asszony a férjének rabnőt adott és az fiakat szült, utóbb azonban ez a rabnő úrnőjével egyenrangúként viselkedett, ... rabszolga-jegyét tegyenek rá és a rabnők közé számlálják.⁹ Ennek megfelelően kezeli és győtri rabszolgaként Hágárt a továbbiakban Sára, míg majd egy másik kiélezett helyzetben egy másik jogszabálynak megfelelően elküldi a háztól. Izsák születése után ugyanis felvetődött az örökösödés kérdése, azzal az Újsz.-be is átcsempülő kijelentéssel, hogy a szolgáló fia nem örökölhet a szabad nő fiával (Gen 21 : 10). A kérdésben döntött a Hammurabi törvények 170—171. §-ából ismert alapelv: Ha az apa azt mondja a rabnőtől született fiának, hogy „fiam!” (az adoptálás kifejezése) és a hitves

fiával együvé sorolta, ... akkor a vagynon a hitves és a rabnő fiai együtt osztoznak. De ha az apa nem mondta a rabnőtől születettnek: „fiam!”, akkor a rabnő fia a hitves fiával nem osztozhat; a rabnő és fiai azonban szabaduljanak fel.¹⁰ — Úgy látszik, hogy az adoptálás Izmáel esetében nem történt meg, örökösödési joga tehát nem volt, és hogy ez még szóba se kerülhessen, helyesebbnek látszott Hágárt és Izmáelt felszabadítva útjukra bocsátani.

Az örökösödéssel kapcsolatos még az, amit Gen 15 : 2—3-ban olvassunk, hogy ti. Ábrahám — még Izmáel és Izsák születése előtt — egyik kedvelt szolgáját akarta örökösévé tenni. Ez a gondolat azonban Izsák születése után nem kerül szóba többé. Párhuzamot szolgáltat ehhez az északkelet-mezopotámiai Nuzu nevű, egykor híres város archívumának szerződése között talált okirat, amely egy rabszolga örökbefogadásáról szól, azzal a kikötéssel, hogy ha az örökbefogadónak később fia születik, akkor az adoptált szolga örökösödési joga megszűnik és csak ajándékot kaphat.¹¹

Ábrahám történetében egy helyütt egy szabályszerű adás-vételi ügyletről olvassunk, amikor ő családi sírhelyet vásárol Herbón lakóitól (Gen 23). A város lakóit „Chét fiainak”, azaz hetitáknak mondja a Biblia; feltehető, hogy hetita telepek több helyütt is laktak Kánaánban.¹² — Fel-tűnő e történetben az a hosszadalmas tárgyalás, alkudozás, amely — nem is a vételár fölött — folyik. A „föld népe” (7 v.), tehát a bennszülött polgárok először ingyen kínálnak földterületet Ábrahámnak, majd amikor ő pénzen akarja megvásárolni magát a Makpélá barlangot, akkor a tulajdonos ráerőlteti, hogy az egész földbirtokot vegye meg, amelyen a barlang van. — Az alkudozás hátterében itt komoly vagyoni jogi vonatkozások voltak. A hetita törvények szerint ugyanis a földtulajdonosok bizonyos adó jellegű szolgáltatásokra voltak kötelezve. A hetita törvénykönyv 47 b. §-a szerint ha valaki egy kisparaszt egész földjét megveszi, akkor szolgáltatást kell teljesítenie; de ha a földbirtoknak csak egy részét veszi meg, akkor nem kell szolgáltatást teljesítenie. Ugyancsak szolgáltatást kell teljesíteni akkor, ha valakinek a város lakói adnak földet.¹³ Ábrahám tehát mentesülni akart e kötelezettségtől, ezért utasította vissza először a város ajándékát, majd csak egy birtok-részt akart megvenni. Végül kénytelen volt meghajolni a földtulajdonos kívánsága előtt.

Izsák és Jákob történetében megint előtérben állnak a házassági vonatkozások. Egyesek szerint felismerhetők itt a matriarchátus egyes kései maradványai.¹⁴ A matriarchátushoz hozzátartozott pl. az ún. matrilocális település, tehát a nőslő férfi költözött a felesége családjához (Gen 2:24!), mint Jákob. Sőt Izsáknál is fölvetődött legalábbis a kérdés, hogy mi történjék, ha a feleségnek kiszemelt leány nem akar eljönni a szülői háztól (Gen 24 : 5). Ugyancsak a matriarchátus jellemző vonásának tartják azt, hogy a leánynak a legközelebbi férfirokona, gondviselője a testvérbátyja; így Rebeka nőül kérése történetében nem a leány apja, hanem az anyja és a bátyja tárgyalnak és döntenek. (Gen 24 : 29 skv., különösen az 53 és 55 v.) — Természetesen itt már csak esetlegesen fennmaradt jellegzetes vonásokról lehet szó, mint később is egyes történeteknél (pl. Bir 8 : 31. 14 : 1 és 15 : 1).

Ézsau és Jákob történetében az örökösödési jognak egy külön vonatkozása, az elsőszülöttség kerül előtérbe. A Deut 21 : 15—17 valószínűleg egy

régebbi jogszo­kást őrizett meg, mely szerint az első fiúgyermek kétszeres örök­részt kapott a ha­gyatékból. Ismeri ezt az örökösödési törvényt az asszír törvénykönyv is, megerősítik az említett Nu­zu város levéltárának egyes szerződés-szövegei is. Az utóbbiak közt előfordul olyan eset is, amikor valaki lemond elsőszülötti örökösödési jogáról, néha egészen csekély ellenszolgáltatásért, alig töb­bért, mint Ézsau egy tál lencséje.

Jákóbnak és apósának, Lábánnak a kapcsolatá­ban megint a házassági és örökösödési jog kérdé­sei vetődnek eléln. Jákób a két felesége mellé még azoknak a szolgálóit is megkapta, mégpedig a Gen 30 : 3, 9 szerint világosan a gyermekáldás biztosítására. Emlékeztet ez a Sára—Hágár törté­netre, itt azonban a szolgálók gyermekeit is adop­ta­ta az apjuk, mind a tizenkét fiú egyforma test­vér. — E történetnek aztán egy különös fejezete a Gen 31. Miután Jákób leszolgált tizennégy évet a feleségeiért, majd további hat éven át magának gyűjtött (olyan-amilyen módon) vagyont, végül szökve hagyta el apósa házá­át. A két asszony egé­szén szolidáris volt vele (14—16 v.), sőt Ráchel még a teráfimnak nevezett házibálványt is ellopta. Lábán azonban utánuk eredt s mikor utolérte őket, erre a kijelentésre fakadt: A lányok az én lányaim, a gyermekek az én gyermekeim, a nyáj az én nyájam: itt minden az enyém! (43 v.) Végül mégis kibékült Jákóbbal és szerződést kötve vált el tőle. — Mindezeknek a magyarázatát ismét a mezopotámiai jogszo­kások adják. Volt a házasság­nak olyan formája, amelynél az asszony családjá­hoz települő férjét az apósa örökbe fogadta, en­nélfogva az teljes jogú örökös lett, kivéve ha az apósának később saját fia született. Az utóbbi eset­ben osztozásra került a sor, amikor is a házibál­ványt — az elsőrendű örökség zálogául — a ter­mészetes fiú kapta meg. Az adoptált vő csak az apósa halála után juthatott a neki járó örökség birtokába, azzal a kikötéssel, hogy más feleséget nem vehet, különben elveszti az örökségét (V. ö. 31 : 50). Ezért ment hát el szökve a haza vagyó Jákób az apósa házá­tól, amikor még családja és jószága jog szerint Lábán tulajdonát képezte. A házibálvány ellopása itt nem vallási színezetű és nem valami bálványimádásba süllyedést han­g­szúlyoz ki, hanem a birtokon belüli­iséget az örök­ség biztosításához, Lábán fiaival szemben.¹⁶

A sógorházassággal és a góél-gondviselő szociá­lis vonatkozású intézménnyel kapcsolatos a Gen 38 r.-ben leírt Juda—Támár történet. Juda egyik korán elhalt fia után annak a testvére vette nőül az özvegyt maradt Támárt. Hamarosan azonban a második férfi is meghalt és ekkor Juda vonako­dott a harmadik fiával is összeházásítani az öz­ve­gyet. Idő múltával aztán — tudatlanul — maga Juda került kapcsolatba a háztól elküldött Támár­ral és Judától születtek Támárnak gyermekei. A bibliai leírás tulajdonképpen igazságot szolgáltat Támárnak, akivel méltatlanul bántak. Juda pedig akaratan kívül ugyan, de abba a helyzetbe ke­rült, hogy beteljesedett rajta a hettita és asszír törvényekből ismert kötelezés, mely szerint a gyermek nélkül maradt fiatal özvegyet első ízben a sógora, másodszorra az apósa tartozott nőül venni.¹⁷

Végül a pátriarcha-elbeszélések színtere József történetével Egyiptomba tevődik át. Megállapított dolog, hogy az itt leírtaknak a háttere valósággal az egyiptomi viszonyokat tükrözi,¹⁸ szemben az ed­digiek elő-ázsiai miliójével. Valódi egyiptomi ne­vek, földrajzi helyek, szokások olvashatók itt. —

Az egész József-történet központi jelentőségű részlete a hét szűk esztendő. A Nilus völgye jó kenyértermő vidék volt, de termékenységét a Ni­lus évenkénti áradásának köszönhette. Ha aztán ez az áradás elmaradt akkor inséges esztendő kö­vetkezett, aminek a súlyát természetesen mindig a tartalék nélküli szegény nép­réteg érezte meg. Ezzel kapcsolatban a Gen 47 — a hét szűk esztendő leírása keretében — egy időileg ugyan hosszabban tartó, de egyébként teljesen hiteles társadalomtörténeti folyamatot ír le. József úgy szerepel itt, mint aki bölcs előrelátással megszervezi a gabonakészletek tárolását, majd elosztását, ami­nek a révén az éhhaláltól menti meg a lakosságot. Ugyanakkor azonban az élelemért mindent meg­adó egyiptomiaktól összevásárolta az állataikat, a birtokaikat, végül még magukat az embereket is a fáraó szolgálatára kötelezte. A földek királyi tulajdonba mentek át, a földművelők pedig a ki­rály jobbággyai lettek, akik a termés ötödét tartoz­tak beszolgáltatni a művelés céljára nekik átadott földről. — Ez a folyamat valósággal végbement Egyiptomban. Megkezdődött még a Közép-biroda­lom korának a vége felé, a hiksosz-korban és te­dőzött a XVIII—XIX. dinasztia idejében. Sok írá­sos emlék tanúskodik ez időből az elszegényedett parasztság sorsáról, de egyszerűen arról is, hogy a bibliai emlékezés a templomi birtokok kivált­ságos helyzetét illetően is helyes (Gen 47 : 22, 26).¹⁹ A Biblia-író mindössze „besúríttette” ezt a folyamatot a József történetébe.

Az elmondottak arról tanúskodnak, hogy a pá­triarcha-történeteket semmi esetre sem az izraelita királyság korában találták ki, a királyság korá­nak történeti és társadalmi jellemzőivel díszítve fel. A pátriarcha-elbeszélések társadalomtörténeti háttere a Kr. e.-i II. évezred közepének a viszonyait tükrözi az elő-ázsiai jogszo­kások, illetve a maga helyén az egyiptomi társadalom-alakulás keretében.

Olvastam már hasonló tartalmú tanulmányal kapcsolatban ilyen fanyar megjegyzést: hogy min­ezt szép tudni, de vajon ezek után tudunk-e job­ban prédikálni a pátriarcha-történetekről? A vá­lasz egyszerű. Tudunk azért, mert egy elmúlt kor­szak tudós teológusainak negatív és tagadó kriti­kája, hibás következtetései sok zavart és kételyt támaszthatnak bennünk, amekyeket tisztáznunk kell, ha jó lelkiismerettel akarunk prédikálni a bibliai történetekről. Az itt leírtak megéreztethet­tek velünk a pátriarcha-történetek valóság-ízét és annak a kornak a realitását, amelyben éltek. A felsorolt példák nem elpredikálni való­k, de segí­hetnek a pátriarcha-történetek pozitív megérté­séhez.

Dr. Tóth Kálmán

1. Kittel R.: Geschichte des Volkes Israel. 1932. 7. kiad. 4.
2. L. Kraus H. J.: Geschichte der historisch-kriti­schen Erforschung des Alten Testaments. 1956. 338.
3. V. ö. Világtörténet (Szerk.: Francev J. P. stb.) I. köt. 1962. Bevezetés, VIII.
4. Guthe H.: Geschichte des Volkes Israel. 1904. 2. kiad. 175. — 5. I. m. 175—180.
5. Példákat sorol fel ehhez De Vaux R.: Die he­bräischen Patriarchen und die modernen Entdeckun­gen. 1960. 5.
6. Marti K.: Geschichte der Israelitischen Religion 1907. 5. kiad. 24. — V. ö. Wellhausen J.: Prolegomena zur Geschichte Israels. 1886. 3. kiad. 331.
7. Pl. a Hammurabi törvények bevezetése és záradéka.

Magyarul olvasható a *Harmatta J.* szerkesztésében nemrég megjelent „Ókori keleti történeti chrestomathia” c. kiadványban, 1965. — 124. skv.

9. Id. Chrestomathia 139. — 10. U. ott 141.

11. *Beek M. A.*: Aan Babylons stromen. 1951. 78.

12. *De Vaux* szerint (i. m. 32. o.) a Bibliában „hettiták” alatt mindig hurritákat kell értenünk, hettita lakosság Kánaánban nem volt. Kérdés, hogy ez a merev állítás helyes-e. Ábrahám kora mindenestre egybeesik az első hettita birodalom felvirágzásával, amely népesség tekintetében sokrétű volt, terjeszkedési törekvései azonban Szíria felé mindig megvoltak.

13. Id. Chrestomathia 259.

14. E kérdést tárgyalja *Plautz W.*: Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament. ZAW 1962. évf. 9. skv.

15. *De Vaux*: I. m. 80. — 16. I. m. 85.

17. Hettita törvénykönyv 79. §. Id. Chrestomathia 264. o. — Az asszír törvénykönyvből hasonlóra utal *De Vaux*. I. m. 82.

18. Olv. pl. *Montet P.*: Das Alte Aegypten und die Bibel. 1960. (A *Parrot*-féle ismert „Archeológiai kötetek” sorozatban.)

19. Olv. pl. az id. Világtörténet I. köt. 328 skv. oldalán „A földművelők helyzete” c. fejezetet.

Ismerte-e Plutarchos az újszövetségi irodalmi hagyományt?

Konrat *Ziegler*, német ókortudós és klasszika filológus Plutarchos életéről és műveiről a *Pauly-Wissowa* néven ismert nagy ókortudományi lexikonban (az 1951-i kiadás 41. félkötetében) írt kiváló és részletes tanulmányában kétséget nem ismerő határozottsággal kijelenti, hogy Plutarchos műveiben, sem a Párhuzamos Életrajzokban, sem az egyébként sok vallásos vonatkozású művet tartalmazó *Moralia* kötetekben egyetlen olyan hely sem található, amely azt bizonyítaná, hogy a késő hellenisztikus kor nagy és népszerű történetírója, akinek művei olyan nagy hatást gyakoroltak a modernkori európai irodalomra, ismerte volna a keresztyénséget. Ehhez a megállapításához még hozzá teszi, hogy gyermekek — *kindlich* — feltételezés volna azt hinni, hogy a Romulusról írt életrajz 28. fejezetében, amikor Plutarchos az egyéni halhatatlanság bizonyos szempontjait vitatja meg, vitatkozni akart volna azokkal, akik a keresztyén hitnek a test feltámadásáról szóló tantételét vallották.

Természetesen „gyermekek feltételezés” volna azt gondolni, hogy Plutarchos a legcsekélyebb mértékben ismerhette volna a tételes keresztyén hit tanítását, közöttük a test feltámadásáról szóló dogmát. Márcsak azért sem, mert aligha beszélhetünk szervezett keresztyén közösségről vagy gyülekezetéről Rómában a Krisztus születése utáni első évszázad utolsó negyedében, amikor Plutarchosnak alkalma nyílhatott rá, hogy megismerkedjék keresztyénekkal, illetve keresztyén hitre tért rómaiakkal két, hosszabb látogatása idején a római birodalom fővárosában, az első század hetvenes, majd a kilencvenes éveiben. Plutarchos e két római tartózkodása alatt filozófiai előadásokat tartott, egy ideig a későbbi császár, Hadrianus nevelője volt, és ami a mi szempontunkból legfontosabb, ekkor gyűjtötte össze az anyagot a császárkori Róma könyvtáraiban őrzött kútforrásokból élete fő művéhez, a Párhuzamos Életrajzokhoz.

Több, mint valószínű, hogy Plutarchosnak nem volt tudomása a keresztyénségről, mint önálló vallásról, vagy ha volt is, a keresztyénség nem jelentett számára mást és többet, mint a korabeli zsidóság egyik szektáját, amely iránt filozófus és történetíró kortársai, görögök és rómaiak egyaránt kevés megbecsüléssel viseltettek. De már csak azért is természetes, hogy soha név szerint nem említi a keresztyénséget vagy keresztyéneket sem a Párhuzamos Életrajzokban, sem a *Moralia* könyveinek sokféle tárgyat felölelő értekezéseiben, mert, hogy csak az előbbire hivatkozzunk, a Párhuzamos Életrajzok ötven életrajza egyik hőséneke sem volt soha a legkisebb köze sem a keresztyénséghez. Teljesen más

lenne, helyesebben mondva lehetne a helyzet, ha nem vesztett volna el Néró császárról írt életrajza, amelynek létezéséről tőle magától van tudomásunk. A Galba császárról írt életrajzban ugyanis, amely az utolsóelőtti az ötven életrajz között, a második fejezet elején megemlíti, hogy korábban megírta már Néró életrajzát is, sajnos azonban ez, mint a Scipio római hadvezérről készült életrajz is, elveszett. Megtörténhetik, hogy ennek az életrajznak a kézírata valamikor még előkerül, esetleg a Nápoly melletti Herculaneum eddig még fel nem tárt romjai, vagy újabb napfényre kerülő egyiptomi papyrus-leletek között; addig haszontalan próbálkozás lenne bármit is építeni erre a Plutarchos műveiben található, egyetlen és tisztán negatív adatra. Ez azonban nem zárja ki sem a feltételezhetőségét, sem a lehetőségét annak, hogy Plutarchos, amikor a megszokott módon összegyűjtötte a forrásanyagot készülő Néró életrajzához, valamilyen módon ne ismerkedhetett volna meg az Újszövetség *praecanonicius*-nak nevezhető irodalmi hagyományával az előbb említett időpontban, az első század utolsó három évtizedében.

Az utóbbi években a Párhuzamos Életrajzok új magyar fordítása közben, amikor Marcellus római hadvezér életrajzának fordításán dolgoztam, Szirakuzza ostromának leírásakor az életrajz 19. fejezetében a következő mondatot találtam: „(Marcellus) lenézett a magasból a nagy és szép városra, és mint mondják, sírt, megszánya a ráváró sors miatt, mert arra gondolt, hogy hamarosan mennyire más képe lesz, mihelyt katonái feldőlják.” Teológus gondolkodásmóddal, s abból a tudásból merítve, amelyet *Martin Dibelius* kritikai módszeréből, a *Formgeschichtliche Methode*-ből merítettem, nyomban úgy éreztem, hogy ezek a szavak feltűnően visszahangozzák Lukács evangéliuma 19. fejezetének következő részletét: „... mikor közeledett, látta a várost és sírt azon, mondván: ... jönnek reád napok, mikor ellenségeid... a földre tipornak téged és fiaidat.”

Milyen különös megegyezés ez, de ennél aligha több, ezt gondoltam magamban. Bár kétségtelen, hogy mindkét történet szavai egészen egyéni ízők és eredetiek, és nem utalnak semmiféle személytelen népi hagyományra, mint mindkét történet közös forrására, ezenfelül a két egyéni hangú leírás közül — figyeljük meg azt is, hogy mindkét történetben nem a már elpusztult, hanem az elpusztulás előtt álló városról van szó, egyik esetben Szirakuzáról, a másik esetben Jeruzsálemről — az időrendbeli elsőbbség kétségtelenül Lukácsé és nem Plutarchosé. Plutarchos *hallhatta* Lukács szájából az evangéliumi történetet, de a harmadik evangélium

írója semmiképpen sem ismerhette Plutarchos életrajzait! Sőt ehhez hozzávehetjük még azt is, hogy az ókori epikai hagyományoknak Homérosznál is megtalálható, könnyen sirva fakadó hőseitől eltekintve, a másik hasonló és híres történetnek („Marius sir Karthagó romjain”) a szerzője hasonlóképpen Plutarchos, s ezt a Marius életrajz 40. fejezetében találjuk

A további életrajzok fordítása közben újabb meglepetések vártak rám, mire elkezdtem gondolkodni: vajon ezek mind merőben véletlen egybeesések-e vagy pedig jogunk van feltételezni, hogy Plutarchos Rómában valamilyen alakjában találkozhatott a *praecanonicus* irodalmi hagyománnyal, legnagyobb valószínűség szerint orálisan, élőszóban előadva, de talán — mint látni fogjuk, ebben az esetben Pál két levele jöhet számításba — írott formájában is. Ezek a történetek belerögződtek az ókori embernek a modern emberénél sokkal többet és pontosabb megőrző, hogy úgy mondjuk, retentívabb emlékezetébe; így történhetett meg, hogy egyes életrajzaiban megtalálható néhány evangéliumi történet elbeszélésének a hatása és visszhangja, úgy ahogyan ezeket őskeresztény ismerőseitől hallhatta Rómában vagy jelen lehetett a római kereszténynek egy-egy liturgikus megkööttségektől mentes összejövetelen, amikor a gyülekezet *presbyteros*-a vagy *episkopos*-a felolvasta a vértanuhalála után különösen nagy tiszteletben tartott tarsusi Pál egyik vagy másik levelét.

A Plutarchos hat életrajzában talált hat helyet jobb kifejezés hiányában egybehangzásoknak *consonantiá*-knak nevezném, egyrészt a harmadik evangéliummal, másrészt két páli levéllel, nevezetesen az 1. Korinthusi és Rómaiakhoz írt levéllel. Kétségtelenül Pál apostolnak elsősorban ez a két levele jöhet ilyen szempontból számításba. Marcellus már említett életrajzán kívül ilyen *consonantiá*-kat találunk Aemilius Paulus római hadvezér, Marcus Antonius, Caesar Octavianus triumvir társa, majd politikai ellenfele, Agis és Kleomenes spártai királyok és Aratos, a Krisztus születése előtti 3. században élt görög hadvezér életrajzában. Plutarchosnak ez a hat helye külön-külön és együttesen félreértetlenül emlékeztet hat könnyen meghatározható és felismerhető helyre az Újszövetségben, és pedig háromra a Lukács evangéliumában, egyre a Cselekedetek könyvében és kettőre a már említett két páli levélben.

Az említett Marcellus életrajz után Aemilius Paulus római hadvezér (élt az időszámításunk előtti 227-től 158-ig) életrajzában fordítása közben találok olyan egybehangzással, amely feltűnő rokonságot mutat a Lukács 14-ben leírt példázattal. Plutarchos az Aemilius Paulus életrajz 23. fejezetében leírja, mint menekült Perseus, Makedónia utolsó királya a pydnei ütközet után (168-ban), amikor egy alkonyatra hajló délután néhány órájának leforgása alatt elveszítette trónját és egész országát. Menekülés közben a király egyik társa — ma testörtisztnek mondanák —, írja Plutarchos, „azt szinlelte, hogy meg kell szorítania saruja megöldött szíját, majd egy másik, hogy szomjas lovát meg kell itatnia, egy harmadik, hogy ő szomjas és innia kell, s így egymásután elmaradoztak tőle és cserbenhagyták.” Most pedig halljuk, mit mond Lukács 14:18—20: „... mindnyájuk kezdték magukat mentetetni. Az első ezt mondta: Szántóföldet vettem...” stb. Ezekben a versekben a két kulcsszónak vagy kifejezésnek, amely Plutarchosnál (*parapoiumenos*) szinlelést, az evangéliumban (*parapeiszthai*) mentegetőzést jelent, megvan a maga

külön egybehangzása, de egyébként a plutarchosi történet és az evangéliumi parabola stilisztikai felépítésében félreismerhetetlenül észre lehet venni, hogy az előbbi visszhangja az utóbbinak. Ezt aligha lehet pusztán véletlennek tekinteni.

De ezen a nyomban feltűnő *formai hasonlóságon* kívül az a mód, ahogyan Plutarchos olvasói elé állítja életrajza hőseit, Aemilius Paulust, a győztes római imperatort, főként a szájába adott beszédekben, feltűnően visszhangozza azokat a stiláris sajátosságokat és magas erkölcsi légkört, amely igen jellemző vonása a harmadik evangélium írója beszédmodcrának; ehhez persze jól illik Plutarchosnál a korabeli népszerű stoicizmus szóhasználata is. Az életrajz 27. fejezetében Aemilius beszédét intéz fiatal tisztjeihez és arra biztatja őket, hogy „legyenek *alázatosak*, mikor az istenség mindenki szerencséjén kitölti bosszúját”, és itt Plutarchos a korai újszövetségi irodalmi hagyomány egyik legjellegzetesebb kifejezését, a *tapeinoi* szót használja, ami bizony igen különösen hangzik a makedónok királyát legyőző római imperátor szájában. A megelőző, 26. fejezetben pedig, amikor Plutarchos elbeszéli, hogyan kísérelte meg Perseus a menekülést a rómaiak kezéből, s a király szánalomra méltóan szenvedett, mikor a vár egyik szűk ablakán kimászva kötélén ereszkedett le gyermekeivel és feleségével együtt”; ez a leírás is feltűnően emlékeztet a Cselekedetek 9 hasonló menekülési történetére, amikor „a tanítványok fogták Saulust és a kőfalon bocsátották le egy kosárban” (25. v.).

De a legfeltűnőbb stilusbeli hasonlóságot a Cselekedetek könyvének egyik részletével az Antonius életrajz 27. fejezetében találjuk. Itt Plutarchos leírja, hogy az egyiptomi királynő, Kleopatra, „beszédét, mint többhúrú hangszert, könnyedén fordította arra a nyelvre, amelyre akarta, annyira hogy igen ritkán érintkezett barbárokkal tolmács segítségével, közülük a legtöbbször saját maga adta meg a feleletet, így az aithiopsoknak, a troglodytáknak, a hébereknak, az araboknak, a médeknek és a parthusoknak.” A Plutarchos által felsorolt *hét nemzet közül négy*: a héberek (a Cselekedetek szövegében *Iudaioi*), arabok, médek és parthusok azonos a Csel 2:8.10.-ben említettekkel, úgyhogy szinte azt mondhatnók, Plutarchos racionális magyarázatot ad a pünkösdi csodának, amikor azt írja, hogy Kleopatra „tolmácsok segítségével nélkül” saját maga társalgott az alexandriai udvarban őt meglátogató keleti uralkodókkal és követekkel.

Annak a valószínűnek látszó ténynek a bizonyítékát, hogy Plutarchos valamilyen módon megismerkedett a legkorábbi, legnagyobb valószínűség szerint Rómában ekkor még csak orális alakjában közzájön forgó evangéliumi hagyománnyal, abban a kettős párhuzamos életrajzban találjuk meg, amelynek négy közül kettő két fiatal spártai király, Agis és Kleomenes, a másik kettő pedig a Gracchus fivérek tragikus életét beszéli el. Ez az életrajz-csoport, mint magában álló irodalmi forma, sok tekintetben más és elütő a többi kettős életrajzpártól, bár ezt a csoportosítást Plutarchos megegyezően alkalmazta, amikor hozzákezdett az első évszázad második harmadában élt és erőszakos halállal meghalt négy római császár, Néro, Galba, Otho és Vitellius életrajzában megírásához. A négy császár-életrajz közül ránk csak Galba és Otho életrajza maradt; Néroé, mint erről már volt szó, elveszett, Vitelliusé pedig megiratlanul maradt.

Az első, teljes egészében ránkmaradt négyes életrajzban Plutarchos hőseinek személyes tragédiáját írta meg. A két, fiatalon meghalt spártai ki-

rály, meg a népbárát politikájuk miatt a patríciusok által megölt Gracchus fivérek, semmiben sem hasonlítanak a görög klasszikus irodalmi hagyományok, *Aischylos*, *Sophokles* és *Euripides* végzettragédiáinak mithikus hőseihez. A két spártai király és a két római népvezér legjellegzetesebb tulajdonsága Plutarchosnál, hogy mindnyájan népük javáért küzdve önkéntesen áldozták fel életüket. Időszámításunk első századának második, és második századának első felében, a messiási gondolat természetesen áthatotta az egész ókori világot, különösképpen pedig a Földközi-tenger keleti medencéjét. De azért nincs semmi képtelenség abban, ha feltételezzük, hogy mielőtt Plutarchos hozzákezdett nagy irodalmi műgonddal megszerkesztett, négyes életrajzcsoportjának megírásához, megismerkedett a Szenvedés-történet részleteivel, ahogyan azt elmondták neki, ismétlem, minden liturgikus megkööttség nélküli találkozásainak az első évszázad utolsó harmadában élt római keresztyének. Velük Plutarchos igen könnyen találkozhatott és elbeszélésüket meg is érthette, mert a római ösgyülekezet tagjai mind vagy igen kevés kivétellel mind görögül beszéltek. És még csak hadd említsem meg ezzel kapcsolatban egyetlen szó vagy kifejezés feltűnő *consonantiá*-ját: amikor a Kleomenes életrajz befejező részében a fiatal király öngyilkos haláláról olvassunk, Plutarchos elmondja, hogy az egyiptomi uralkodó, egyik a sok Ptolemaios közül, a holttestet különös kegyetlenséggel bőrszakba varratta és — keresztre feszítette. A plutarchosi szövegben itt az *anesztaurómenos* szót találjuk, és a jellegzetes rabzsolgala halálnak ezt a használatos kifejezést *király személyével kapcsolatban* az egykorú hellenisztikus irodalomban másutt sehol és soha, egyes-egyedül az újszövetségi görög nyelvben találjuk meg, az üdvözítő halálát leíró Szenvedés-történetben.

De ezenfelül is csak természetesnek kell tartanunk, hogy Plutarchosnak, akiben szinte modernnek nevezhető érdeklődést találunk a világtörténelem nagy „történetei”, *story*-ai iránt, amelyek bőven megtalálhatók minden életrajzában, komoly érdeklődéssel kellett fordulnia kora legnagyobb *story*-ja, Róma égése felé, amikor megírta Néro császár életrajzát. Róma égésének történetéhez pedig elválaszthatatlanul hozzátartozott a római keresztyének bünbakként való beállítás és a város pusztulását követő kegyetlen megbüntetésük. Ez történelmi tény marad akkor is, ha a „Néro fákljai”-nak népszerű legendája, amelynek fő forrása *Tacitus* történelmi művének, az „*Annales*”-nek egyik fejezete, csupán egy késői és ismeretlen keresztyén interpolátor műve is a 3. vagy méginkább a 4. századból, a *Konstantin* császár utáni időből.

Ha Plutarchos éppen emiatt kereste a találkozást római keresztyénekkel, miért lett volna lehetetlen, hogy megismerkedett legyen a harmadik evangélium és a Cselekedetek könyve írójával, aki korai és történelmileg megbízhatónak tekinthető öskeresztyén hagyomány szerint nem vészett el az első század keresztyén üldözéseiben. Személyes beszélgetésekben tőle értesülhetett részletesen mindarról, ami később bekerült a szinoptikus evangéliumok történetei közé, tehát a Szenvedés-történetről, a parabolákról, a nagy lakoma, a Jeruzsálemet sirató üdvözítő, továbbá Péter apostol pünkösdi prédikálása történetéről.

A Szenvedés-történet, a *Passio Christi* ismeretének befolyása legvilágosabban az Agis életrajz záró, 19—21. fejezeteiben található meg. Itt három motívum árulja el a közeli rokonságot a *Passio Christi*-vel. Először Agisnak kivégzését megelőző elárulta-

tása, barátai, Amphiareos és társai részéről, másodsor a fiatal király minden vonakodás nélküli készsége, hogy feláldozza életét népe javára és harmadszor a nők szerepe a király tragikus halála körül, amelyet megtalálunk a Kleomenes életrajz elbeszélésében is.

*

A Plutarchos életrajzai két páli levél, a Római és az Első Korinthusi ismeretét is valószínűvé teszik.

A Kleomenes-életrajz 31. fejezetében azt olvassuk, hogy midőn a király nem volt hajlandó együttes öngyilkosságot elkövetni barátjával Therkyonnal, vonakodását ezekkel a szavakkal indokolta meg: „... szégyenletes dolog volna, ha valaki egyedül önmagának élne vagy halna meg”. Plutarchos itt a mondat elejére odatette a „szégyenletes” — *aischron* — szót, de egyébként a Róma 14:7 „közülünk senki nem él és senki nem hal meg önmagának” szavai teljesen azonosak a Plutarchos által használtakkal, etikai tartalmuk is pontosan megegyezik a páli felfogással és a megfogalmazás erős hasonlósága ennek a Plutarchos által használt, az emlékezetre támaszkodó szabad idézet hitelességét még inkább látszik igazolni; így a páli szövegben található „közülünk senki”-ből (*udeisz* — *hémón*) Plutarchosnál „egyedül önmagának” lett.

Az 1. Kor. ismeretére az Aratos görög hadvezérről írt életrajz 24. feje-ben elmondottakból lehet következtetni. Plutarchos itt az ún. achaii-szövetségről, a görög államoknak a makedón terjeszkedés elhárítására alakult védelmi szövetségéről írva — ennek vezére volt Aratos —, a következőket mondja: „A görög városok egymást kölcsönösen segítve megmenekedhetnek, ha a közös érdek egybekapcsolja őket. Miként ugyanis a test részei az egymással való egybenövés által élnek és fejlődnek, de ha elválnak és elkülönülnek egymástól, elsorvadnak és megsemmisülnek, ugyanúgy a városok is tönkre mennek, mihelyt a közös érdektől elszakadnak, míg egymás erejét felhasználva nagyra nőnek, Miután egy nagy egész részévé váltak és közösen viselik egymás gondját.” Az 1 Kor 12-ben Pál apostol ugyanezt a metaforát használja a test tagjairól. A hasonlatnak plutarchosi és páli változatában egymással felcserélve találjuk a két szinoním értelmű „tag” (*melé*) és „rész” (*meré*) szavakat. Az utóbbit Pál, az előbbiét Plutarchos használja, de a „rész” szó felbukkan Pálnál is a következő, 13. feje. (ek *merusz ginószkómen*) „rész szerint van bennünk az ismeret” kifejezésben. Feltűnő, hogy Plutarchos egyik jóval korábbi életrajzában, a Coriolanusban már felhasználta ugyanezt a hasonlatot; Menenius Agrippa szájába adva beszéli el, hogyan akarja a római patricius államférfi a Szent-hegyre kivonult plebeiusokat rábírnai a Rómába való visszatérésre. Egyébként a test tagjai kifejezésnél a Coriolanus életrajzban ő is a *melé* szót használja. A hasonlat másodízben való alkalmazása lényegesen eltér a Coriolanus életrajzban előadott alakjától, ami a jelek szerint azt mutatja, hogy miután Plutarchos vagy maga is olvashatta az 1 Kor akkor még meglévő, a római gyülekezet körében feltűnő gonddal őrzött eredeti kéziratát vagy hallotta annak felolvasását, a metafora páli változatát filozófiai szempontból megfelelőbbnek találta Aratos esetére alkalmazva, mikor annak életrajzát írta.

*

Az ókori klasszikus irodalomnak és gondolkodásnak a korai keresztyén irodalomra és gondolkodásra gyakorolt hatása és ennek vizsgálata régóta fontos részét alkotta és alkotja ma is az újszövetségi

ségi teológiai tudományak. A vallástörténeti iskola hívei *Baurtól Reitzensteinig* egy évszázadon át tartóan hirdették, hogy az ókori keresztény tanítás tantételei és egész irodalma a keleti szinkretikus és hellenisztikus befolyás nyomait viselik. Vitathatatlan tény, hogy a görög–római művelődés úgy, amint ez a ránk maradt írott és irodalmi igényű emlékekben visszatükröződik, túlnyomó többségében vagy tudomást sem vesz a kereszténység létezéséről, vagy ha igen, abban a néhány szórványos esetben, amikor ókori írók, így az ifjabb *Plinius* és *Cornelius Tacitus*, név szerint említik a keresztényeket és a kereszténységet, szavaikban a legnagyobb megvetés hangszövege érzik. Mint láttuk, Plutarchosra ilyen vonatkozásban soha senki nem gondolt, de a fentiekben hiteltérdemlő módon demonstrálhatjuk is, hogy a szinoptikus hagyományok drámai ereje, nemes erkölcsi légköre és Pál apostol egy-két levele mély hatást gyakorolt a Párhuzamos Életrajzok és a *Moralia* írójára, aki nemcsak nagy történetíró, de a késői hellenisztikus kor egyik legkiemelkedőbb szelleme is volt.

Ez a hatás olyan szerény és közvetett volt, hogy rejtve maradt műveinek mind egykorú, mind későbbi olvasói és magyarázói előtt. Ennek két természetes és szembetűnő oka lehetett. Az első, hogy Plutarchosnak keresztényekkel való találkozásai tisztán alkalmoszerűek lehettek, s ezeknek alig volt más céljuk, mint közelebbi értesülések szerzése az a váddal kapcsolatban, amelyet Nero uralkodása idején Róma égése után emeltek a keresztények ellen. Azt sem lehet vad vagy fantasztikus elképzelésnek tartani, hogy az első század vége felé a negyvenes éveik végén vagy ötvenes éveik elején járó Plutarchos személyesen megismerkedhetett Lukáccsal, a nyolcvanas éveiben járó, magát kereszténynek valló öreg görög orvossal. Tőle és talán a római gyülekezet más görögül beszélő tagjaitól hallhatott részleteket az evangéliumi történetekből,

sőt ezeknek legősibb írott változatai, a Logiák közül is eljuthatott egy-kettő hozzá. Ezeknek a benyomásoknak a visszhangja később megtalálta útját azokba az életrajzokba, amelyeket második római látogatása után írt, amikor hazatért szülővárosába, a boiótiai Khaironeiába, s befejezte élete legnagyobb művét és legmaradandóbb értékű alkotását, a Párhuzamos Életrajzokat.

A másik okot, amiért Plutarchos úgy vélte jobbnak, hogy a „kereszténységről, mint olyanról” soha egyetlen szót se írjon le, pedig erre a *Moralia* sokféle tárgyat felölelő könyveinek megírása közben bőven lehetett volna alkalma, bizonyos tekintetben társadalmi helyzetében találhatjuk meg. Mint már említettük, Rómában egy ideig a fiatal Hadrianus, a későbbi császár nevelője volt, és így könnyen illojális cselekedetnek érezhette volna, hogy a legkisebb fontosságot is tulajdonítson olyan homályos eredetű és mindig a lenézett zsidókkal együtt emlegetett szektának, amilyennek előkelő, a császári udvarhoz közel álló barátai a keresztényeket ismerték és tartották. Ebből a szempontból ítélve meg a dolgot, elég azoknak a leveleknek a hangjára gondolnunk, amelyeket a fiatalabb *Plinius* írt Kjszásziából császári urának és barátjának, Trajanusnak. Plutarchos ugyan sohasem fejezett ki megvetést a szabad embereknek is alig nevezhető, társadalmilag szinte számkivetett keresztények iránt, de azért bölcsőbbnek tartotta, hogy erről a kapcsolatáról hallgasson és közvetlen formában semmit ne írjon róla. Történeteik *remiscentiá*-i és *consonantiá*-i bekerültek legkésőbbi életrajzaiba, mikor visszagondolt arra, amit hallott a *Passio Christi*-ről (Agis), a parabolákról (Marcellus és Aemilius Paulus), a pünkösdi csodáról (Antonius) és tarsusi Pálról (Kleomenes és Aratos), térítő útjairól és talán Rómában az Ostiába vezető út mentén elszenvedett vértanú haláláról is.

Dr. Máthé Elek

Egyházkritika a legújabb teológiában

A kritika az újkor egyik legjellegzetesebb vonása. A mérlegelő, éles és tiszta „kritikai gondolkodás” azonban nemcsak jellemző, hanem nélkülözhetetlen ismertető jegye is korunknak: a társadalmi fejlődés, a tudományos és technikai haladás, a művészetek virágzása mind elgondolhatatlanok nélküle. *Kritikán* itt természetesen *nem természetlen, öncélú „kritizálást”, hanem ismételt, gondos hozzámérést kell értenünk igaz mértékekhez, a meglévőnek szüntelenül jobba, igazabbá formálása céljával.* Ebből azonnal kiténik: minden kritika centrális kérdése a *mérték*, a törvény kérdése, amelyen a tényleges valóságot lemérjük.

A kritika nem áll meg az egyház határainál. És jó is, hogy nem áll meg! Igaznak fogadjuk el, hogy „semmi sincs, ami annyira kritikára méltó lenne, mint az egyház. Ezt megerősíti egyetlen pillantás is a történetébe, a bibliai kezdetektől fogva. ... A kritikások alkotóelemei az egyházak: elindul ez a folyamat minden egyes prédikáció-hallgatónál, és addig a teológusig nyúlik, akinek kritikai tevékenysége nélkülözhetetlen az egyház számára. A kritizálás nem éri meg a figyelmet. De a szakszerű kritika eddig még mindig az esedékes megújulásuk kezdete volt az egyházban.

Ecclesia semper reformanda.”¹ A döntő kérdés — mint minden kritikánál — itt is a „mérték”. Hol, miben találjuk meg azt a mértéket, amelyhez az egyház, a kereszténység tényleges, történelmi valóságát hozzámérhetjük, rajta kritikát gyakorolunk?

A legújabb teológiában olyan módon vetődött fel ez a „kritikai kérdés”, hogy egyes teológusok századunk húszas éveitől kezdve *éles különbséget kezdtek tenni a „vallás” mint emberi eredetű és meghatározottságú valóság, meg az Isten kinyilatkoztatásából támadt „hit” között.* A következőkben azt vizsgáljuk, *hogyan látja korunk három neves teológiai „egyházkritikusa” az isteni és az emberi tényező viszonyát általában a vallások világában, de döntő módon mégis a kereszténységben, az egyház földi létformájában.* A következőkből az is világossá válik, hogy a három, sokszor látszólag cserefogalomként használt kifejezés — *valláskritika, egyházkritika és a kereszténység kritikája* — néhol fedi, máshol átszeli egymást. Teljes egységre itt már a három teológus eltérő szóhasználata miatt sem törekedhetünk. Közelebbi vizsgálódás előtt azonban nyilvánvaló, hogy a három kifejezés koncentrikus köröket jelöl, me-

lyek közül fenomenológiai értelemben a valláskritika, teológiai értelemben viszont — mint a kinyilatkoztatással való emberi visszaélésén gyakorolt kritika — az egyház- és keresztyénség kritikája a szélesebb körű fogalom. A két utóbbi kifejezés majdnem érintkező koncentrikus köröket jelöl, mert itt mindkettő — az „egyházkritika” is — csak Krisztus anyaszentegyházának történeti, földi, látható valóságára vonatkozik.

I. A MAI EGYHÁZ ÉS KERESZTYÉNSÉG KRITIKÁJA BARTH, BONHOEFFER ÉS TILlich TEOLÓGIÁJÁBAN

Az a nagy fordulat, amely a reformáció egyházainak teológiája területén századunk húszas-harmincas éveiben végbement, többek között a keresztyénség és a többi vallások egymáshoz való viszonyának, majd a keresztyénség-szemléletnek a radikális felülvizsgálását is magával hozta. Ennek a folyamatnak elindítója, egyben a legjelentősebb megjelenési formája *Barth Károly* teológiája.

1. Barth „valláskritikája”

a) A XVIII—XIX. század teológiája a keresztyénséget besorolta a többi vallás közé, még ha a legmagasabbra fejlődött, „abszolút vallást” (*Troeltsch*) látta is benne. Hogy a keresztyénség is egy vallás a sok közül, ez magától értetődő vitathatatlan ténymegállapításnak tűnt.

Ezt a harmonizáló szemléletet — melynek híres költői kifejezése *Lessing* Bölcs Náthán-ja — radikálisan szétválasztja a dialektikus teológia „valláskritikája”. Barth szerint a keresztyénség és a többi vallások egymás mellé állítása — az újprotestantizmus „religionizmusa” — nemcsak hogy súlyos tévedés, hanem egyenesen az egyházat szétromboló tévtanítás.² Az újkor „modern protestantizmusának” nagy rejtélye és egyben katasztrófája is az, hogy nem a vallást rendelte Isten kinyilatkoztatása alá, hanem a kinyilatkoztatást próbálta a vallás emberi kategóriájából megérteni.³ Sohasem jutott volna ide — mondja Barth — ha nem bizonytalanodott volna el a reformáció döntő felismerésében. Abban, hogy Jézus Krisztus személyében történt meg Isten döntése az ember felől.⁴

b) Barth a vallásokban az ember bálványalkotó és erkölcsi önigazságra törő, bűnös lényegét látja mindenütt munkában.

A kinyilatkoztatásban Isten maga jön hozzánk, leplezi le magát előttünk. A vallásokban azonban bűnös módon az ember maga készít magának alkalmas „isteneket”. Utal *Kálvin* híres mondására: „*hominis ingenium ... perpetuam esse idolorum fabricam*”.⁵

A kinyilatkoztatásban maga Isten cselekszik velünk és rajtunk, kegyelmes módon. A vallásokban viszont az ember maga akarja megmenteni magát: áldozatokkal és életfolytatásával sajátmaga akarja kiharcolni Isten megigazító ítéletét.

A vallások ezerféle isten-képe és vallásos-morális cselekményeik mérhetetlen sokfélesége ezért végeredményben a kinyilatkoztatás Istenének és kegyelmes szabadításának *visszautasítását* jelenti. Így jut el Barth ezekig a rendkívül éles és súlyos mondatokig: „A vallás hitetlenség; a vallás az istennélküli ember egyik, sőt azt kell mondanunk, fő jellemzője ... (*die Anfechtung des gottlosen Menschen*)”.⁶ A vallások istenismerete pedig „teljes egészében fikció, ellenisten; Istenhez

magához nemcsak hogy kevés köze van, de egyáltalán nincs is köze!”⁷

c) Ebben a kiméletlenül éles kritikában Barth nem áll meg a többi, nemkeresztyén vallás határainál. Lesújtó ítéletével saját „vallásunkat”, a keresztyénséget, is el akarja találni. „Minket is, sőt elsősorban minket — a keresztyén vallás követőit — kell, hogy elérjen”.⁸ Mert a bálványimádás (*Götzendienst*) és a cselekedeti önigazság (*Werkgerichtigkeit*) magában a keresztyénségben is otthonos. Sőt, az egyház története végig a kinyilatkoztatásnak, a kegyelemnek ellenállás története, „felemelt kézzel vétkezés”.⁹ „A naiv és okoskodó ellentmondásnak az a tengere, amely e tétel ellen támad, hogy a keresztyén vallás is a „vallás: hitetlenség” szabálya alá esik — az egész egyház-történet ennek az ellentmondásnak a története! — nagyon jól mutatja, milyen igaz és helyes ez a tétel! A keresztyénség történetének negyedik, ötödik vagy hatodik fokozatában sem várható, hogy valami más lesz, mint annak az inségnek a története, melyet a keresztyénség maga készít magának”.¹⁰ Barth bibliai példákkal erősíti állítását: Áron bálványozása a Sínainál, Ámos próféta ítélete Izrael népe vallásos kultuszáról, Péter és a többi apostol hitének, életének gyarlóságai mind igazolják e tétel igazságát.¹¹

A keresztyénség tehát semmiképp sem állíthatja oda magát „igaz vallás” gyanánt a világ és a többi vallások elé. *Önmagára* nézve csak az alázatos, mélységes bűnbánat egyetlen lehetősége marad: megvallani állandó vétkezését bálványozásaiban és önigazságában, Jézus Krisztus és a felülről jövő kegyelem megtagadásában.

d) Barth következő, érdekes megállapítása az, hogy az emberi vallás — a keresztyénségen kívül és a keresztyénségben egyformán — szinte kikerülhetetlenül csap át előbb-utóbb a saját *belső krízisébe*. Ennek a belső válságnak két oka van. Az egyik az, hogy az emberi eredetű „vallás” nem szükségszerű valami az életben, mert nem hoz igazi megoldást az embernek. A másik ok az, hogy ez a „vallás” igazában a mindenkori ember lelki vetülete, tükörképe (*Feuerbach*); az emberkép megváltozásával tehát bizonyos idő múlva meghaladottá, múlttá válik.¹²

A vallás krízisének első, alapvető formája a *misztika*. Ez lényegében véve lemondás a vallás külső formáiról, történetiségéről, és visszahúzódas a „belső szférába”, tehát a vallás elspiritualizálása. A misztika a „vallásnak” mindenestre még az enyhébb, „konzervatív kritikája”. Ez vezet azonban tovább a vallás krízisének második, radikálisabb formájához. Mert a misztikától csupán egy lépés a *pantheizmus*, a világ és Isten azonosítása. Ettől viszont ismét csak egy lépés — mint az újkori filozófia — történet példái bőségesen mutatják — a világ elfogadása egyedüli létezőnek, tehát *Isten önálló létének tagadása*.¹³

Barth szerint azonban — bármennyire erős válságot jelentenek is az említett krízisek — az emberi „vallás” igazán radikális krízise mégsem közülük ered. Ezek még nem érik el kritikájukkal a „vallás” igazi gyökerét: az „isten-alkotást” lelkünk legmélyén. Az emberi szellemnek ez a tevékenysége továbbra is megmarad, csupán más formákat ölt. Az igazán radikális, halálos krízis az emberi „vallást” Isten kinyilatkoztatása, Isten igéje részéről éri! Ahova a krízis előbb említett két formája nem ér el — az emberi vallás legbelső gyökeréig, a „bálvány-gyárig” bennünk, a

hitelenség és önigazság megközelíthetetlen belső góciáig —, azt a központot csak az ige zúzhatja szét bennünk! „Csak a vallás varázskörén kívül álló helyről ... csak az emberen kívülről törhetne be ide a vallás igazi krízise. Csak a vallás és a vallásalkotó képesség viszonylatától teljesen eltérő viszonylatban, tehát csak a hit felől érheti el ezt az egész szférát és ezzel együtt az egész embert a hitelenség, a bálványimádás és az önigazság sújtó ítélete olyan erővel, hogy nem menekülhet többé egyik házból a másikba. Ez pedig Isten kinyilatkoztatásában történik meg.”¹⁴

e) A keresztyénség csak egyféleképpen lehet „igaz vallássá” — a kifejezés itt már elveszíti tipikus barthi jelentését — akkor tudnillik, ha Isten megítélő és kegyelmező igéje áttöri a „vallásos, keresztyén ember” belső ellenállását, és ez az ige maga teremti az emberi vallásosság helyén bűnbánó, Jézus Krisztusban egészen Isten kegyelmére hagyatkozó hitet. „A keresztyén vallás igaz voltáról valóban nem szólhatunk másképpen — írja Barth — csak az „istentelen megigazításának” tanítása keretében.”¹⁵

Nem a tan, nem a kultusz, nem a kitűnő egyházszervezet, hanem egyes-egyedül ez a győzelmes ige töri át az ember vallástalan és vallásos kegyelem-ellenességét, és teremt igazi egyházat a világban! Csak ott munkálkodik a keresztyénségben Istennek épp a gyarlóságokban és gyengeségekben hatalmas ereje, ahol a vallásos keresztyénség felismeri és bűnbánattal megvallja a maga rejtett istentelenségét és kegyelem-ellenességét. Mert „erős emberi pozíciók mindig csak azok, amelyekről Isten javára lemondottunk; vagyis azok, melyeknek teljes tarthatatlanságát az Ő akaratához és ítéletéhez mérve elismertük. Létünk és cselekvésünk szempontjából sohasem okosan, hanem mindig oktalanul cselekszünk, ha létünknek és cselekvésünknek akármilyen legszűkebb bűvőhelyen is elsáncoljuk és biztonságba akarjuk helyezni magunkat Isten előtt. Egész egyszerűen nemcsak Isten előtti biztonságunk, hanem létünk és cselekvésünk, sőt az emberekhez való viszonyunk biztonsága maga is azon fordul meg, hogy az ilyen magunk-biztosítást hitben és hit által tiltottak fogadjuk el.”¹⁶

2. Bonhoeffer „valláskritikája”

a) Korunk keresztyénségének másik nagy kritikusa Dietrich Bonhoeffer. Bizonyos vonatkozásokban még Barthenál is élesebb, messzebbre megy kritikájában. Alaptétele az, hogy a keresztyénség döntő tévedés az egyház és a világ szembeállítására. Nemcsak a középkor élt ebben a téves meggyőződésben, hanem széles területen még a XX. század keresztyénsége is benne él. „Az egész középkori történelem a „lelki térnek” a „világi tér” fölé helyezése, a regnum gratiae-nak a regnum naturae fölötti uralma, nagy kérdése körül forog. Az újkort viszont a világinak a lelki szférától való, egyre fokozódó önállósulása jellemzi. Amíg Krisztust és a világot két egymásba ütköző, egymást tisztító térnek gondoljuk, addig az ember számára csak egy lehetőség marad: lemondva a teljes valóságról, a két „tér” közül az egyikbe áll bele. Vagy Krisztust akarja a világ nélkül, vagy a világot Krisztus nélkül. Mindkét esetben megcsalja magát. Vagy pedig egyszerre akar benneállni mindkét „térben”, de ezzel az örök konfliktusok emberévé lesz.”¹⁷ Az egyedül helyes és biblikus látás azonban Krisztus jelen-

létének és uralmának hívő felismerése mindenütt a világban! Elni a földön Isten négy „mandátuma” alatt: a családban, a hivatásban, az államban és az egyházban.¹⁸ „Bármilyen nehéz is kivonni magukat ennek a „tér-gondolkodásnak” a bűvköréből, éppen annyira bizonyos, hogy mind a bibliai, mind a reformátori gondolkodásnak mélységesen ellentmond, és ezért elmegy a valóság mellett. Nincs két valóság, csak egyetlen valóság, és ez a Krisztusban kinyilatkoztatott isteni valóság, a világ valóságában. Krisztusban részesedve egyszerre állunk benne Isten valóságában. Krisztusban részesedve egyszerre állunk benne Isten valóságában és a világ valóságában. Krisztus valósága magában foglalja a világ valóságát. A világnak nincs saját valósága, Istennek a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatásától függetlenül. A Jézus Krisztusban történt isteni kinyilatkoztatást tagadjuk meg, ha „keresztyének” akarunk lenni anélkül, hogy a világot Krisztusban lássuk és ismerjük meg.”¹⁹

b) Bonhoeffer azt tartja, hogy a világ függetlenségét az egyház irányításától és saját lábára állását, tehát „nagykorúságát” (*Mündigkeit für modernen Welt*) nem lehet és nem is szabad visszafordítani akarnunk. Mert nem az egyház uralmára és vezetésére, hanem Isten igéjére és kegyelmére van szüksége a mai embernek. Az igehirdetőnek számolnia kell azzal, hogy a „vallás” köre egyre inkább összeszűkül. Ezért kénytelen lesz lemondani előbb-utóbb a „vallásos igehirdetésről”. Ezen a „vallásos igehirdetésen” közelebről a metafizikai és individualista beszédmódot érti. Ezek jórészt már érthetetlenek a mai embernek. „Nem a túlvilágról van szó, hanem erről a világról, mint megteremtett, fenntartott, törvényekbe foglalt, kiegészített és megújított világról. Ami túl van ezen a világon, az az evangéliumban ennek a világnak a javára akar lenni (*will im Evangelium für diese Welt dasein*); ezt én nem a liberális, a misztikus, a pietista, az etikai teológiai emberközpontú értelmezésben veszem, hanem a teremtés és az inkarnáció, Jézus Krisztus megfeszítése és feltámadása bibliai értelmében.”²⁰ „Krisztus ekkor aztán már nem a »vallás« tárgyva, hanem valami egészen más: valóban a világ Ura.”²¹

Mert a „végső dolgokról” — Istenről, feltámadásról, örök életről — csak az „utolsóelőtti dolgokat”, ezt a földi életet és világot szeretve, értük élve szólhatunk igazán! „Csak annak szabad Jézus Krisztus nevét egyszer is kimondania, aki ismeri Isten neve kimondásának (ótestamentumi) tilalmát; csak annak szabad a halottak feltámadásában és egy új világában hinnie, aki annyira szereti a földi életet, hogy vele együtt minden elveszettnek, végére értnek tűnik a számára... Az utolsó szót nem lehet és nem is szabad utolsó előtti nélkül kimondani. Mi az »utolsóelőttinek« a terében élünk és a »végsőben« hiszünk, — nem így van?”²²

c) A legsürgetőbb egyházi feladatnak Bonhoeffer ezért az evangélium lefordítását tartja, mégpedig a mai kor „nagykorú”, „vallástalan”, többé már nem az egyház gyámsága, vezetése alatt élő embernek nyelvére. Gyötrődik azon, hogy a „megtérés, hit, megigazulás, újjászületés, megszentelés fogalmait hogyan kell — ószövetségi értelemben és Jn 1:14 értelmében »világi módon« átinterpretálni.”²³ Nem mintha ezen az úton bármit is szabad lenne lefaragnunk az ige teljességéből, vagy egyes megoldások olcsó aprópénzére válthatnánk fel az evangéliumot. Hanem olyan értelemben kell megtenni ezt, hogy Jézus Krisztus uralomra jusson egész

életünkön! „Az egyház igehirdetése a világnak mindig csak Jézus Krisztus lehet, a törvényben és az evangéliumban.”²⁴

Csak ebből a szemszögből értjük meg Bonhoeffer kritikáját Barth teológiáján, — jóllehet nem nehéz felismerni, mennyire Barth hatása alatt áll sok mindenben, többek közt a keresztyénség kritikája kérdésében is. Szerinte Barth fő hibája, fő mulasztása abban van, hogy nem számol komolyan az igehirdetés és a teológia nyelvének, kifejezéseinek értetlenségével a mai ember gondolkodásmódja számára. Barth szerinte egyesegyedül csak a kinyilatkoztatást látja („*Offenbarungspositivismus*”), de nem veszi elég komolyan a másik oldalt, azt az embert, akihez a XX. században, nem pedig az I. vagy a XVI. században szól ez az igehirdetés, illetve a kinyilatkoztatás. (Ma — részben Barth önkritikájára²⁵ is gondolva — így mondhatnánk: nem vette eléggé komolyan az „ember emberségét”, illetve „Isten emberségét”).

„Barth — s ez marad egészen nagy érdeme — elsőnek kezdte meg a vallás kritikáját: de aztán ennek a helyére olyan pozitivistikus kinyilatkoztatás-tant állított, ahol ez a jelszó: „Eszi, nem eszi, nem kap mást!” (*Friss, Vogel, oder stirb!*) Akár a szüztől születés, akár a Szentháromság, vagy ami csak sorra kerül, mind egyformán jelentős és szükséges része az egésznek, melyet vagy teljes egészében be kell vennünk, vagy sehogy. Ez nem biblikus! Vannak fokozatai a megismerésnek és fokozatai a jelentőségnek is; ez azt jelenti, hogy helyre kell állítani a „titok fegyelmét” (*disciplina arcani*), melynek segítségével megőrizzük a keresztyén hit titkait a profanizálástól. A kinyilatkoztatás-pozitívizmussal túlságosan könnyűvé teszi a maga számára a dolgot: a hitet végeredményben törvénnnyé teszi, s éppen ezzel rombolja szét azt, ami ajándék a számunkra — Krisztus testbeöltözése által! A vallás helyébe így most az egyház lép — ez magábanvéve biblikus —, de a világot úgyiszólván önmagára utalják, magára marad, s ez a hiba.”²⁶

d) *Bonhoeffer két fő követelése* — egyben kritikájának lényeges tartalma is a „keresztyén vallással” kapcsolatban — *így foglalható össze: Krisztus uralmának felismerése a valóság és élet minden területén; ugyanakkor teljes nyíltság a „magykorú világ” embere felé, találkozási készség vele a saját életében és a saját nyelvén.*²⁷ Tehát az öncélú, bezárkózó vallásosságból eljutás a világban élő és szolgáló Krisztus-hítre.

3. Tillich „valláskritikája”

A keresztyénség teológiai kritikájának egy harmadik, jellegzetes változatát Paul Tillich tanításában kívánjuk még röviden bemutatni.²⁸

a) Ez a sok tekintetben *Bultmannal* rokon gondolkodású teológus Barth és Bonhoeffer kritikájához hasonlóan ugyancsak világosan megkülönbözteti egymástól a vallást és a kinyilatkoztatás-hitét, bár ezt a kettőt nem választja szét olyan élesen, mint Barth.

A „vallás” szónak nála sajátos kettős jelentése van. „Egyfelől emberi vállalkozás az egzisztenciális ellentmondás legyőzésére. A másik oldalról — mint a lényeges megnyilvánulása az egzisztenciában — a hit válasza a kinyilatkoztatásra” — jellemzi Tillich vallásfogalmát egyik kritikusa.²⁹ De halljuk magát Tillichet: „A vallás nem csupán egyik életmegnyilvánulás mások mellett, hanem az a megnyilvánulás, amelyben az isteni Lélek legyőzi az élet kétértel-

múségeit.”³⁰ Már a vallásos kérdés felvetése maga is feltételezi a kinyilatkoztatás létét. „Mind a Krisztus-kérdés, mind az önmegváltás kísérletei a vallásos életterület jelenségei. Éppoly hamis dolog a vallást azonosítani a kinyilatkoztatással, mint amilyen hamis dolog a vallást egynek venni az önmegváltás kísérleteivel. A vallás — mint minden élet — kettős értelmű. *Kinyilatkoztatáson alapul, de aztán átváltozik önmegváltási kísérletekké.* A vallás eltorzítja azt, amit kapott. Ez a tragikum.”³¹

Nem követi tehát Barth éles álláspontját, mely szerint — a keresztyénséget is beleértve — minden vallás hitetlenség, semmi köze sincs a kinyilatkoztatás-hithez. Tillich szerint a keresztyénségen kívüli *vallásokban* is van kinyilatkoztatás: de ezek még csupán az előkészületi fokozatokat jelentik. A végleges kinyilatkoztatás megjelenési helye ebben a világban a *keresztyénség*. De „sok csoport és sok ember a keresztyén egyházakon belül is csak előkészületi fokon van. Sohasem fogták fel a végérvényes kinyilatkoztatást valódi értelmében és teljes hatalmában. Maguk a keresztyén egyházak is állandóan abban a veszélyben vannak, berendezkedésükkel és cselekményeikkel egyetemben, hogy az előkészület fokára süllyednek vissza.”³²

b) Nézzük most a vallás „eltorzulásait”! Ezek akkor következnek be, amikor a részleges vagy a végérvényes kinyilatkoztatásra adott emberi válasz már nem a hit válasza, hanem az *önmegváltási kísérlet különféle formáit* ölti fel. Itt veszi éles kritika alá Tillich a hamissá torzult emberi vallásosságot!

A vallás legerősebb és leggyakoribb kísértése a „törvény-vallás” önmegváltási kísérlete. Kinyilatkoztatásától idegen „*falsa religio*” mindaz, ami a keresztyénségben és másutt törvény, előírás, kultikus és morális szabály. Jézus nem új törvény-vallást hozott, hanem minden ilyen törvény-vallás ítéletét. A gyötrelmes törvény-iga külsőleg talán tiszteletreméltó, komoly erkölcsiséget is eredményezhet. De benne még a szeretet is parancssá változik át. Ezért ez a vallásforma „gyakran vezet vagy a megalkuvó félkomolyság magatartásába, vagy a törvény elvetéséhez, vagy pedig a kétségbeesésbe.”³³

A hamis vallásosság második formája az *aszkezis*. „Abban a törekvésben, hogy a törvénytelenység áldozatává ne legyünk az aszkéta megkísérli kioltani a vágyódást magát, amennyire ez a véges egzisztencia határai között lehetséges.”³⁴ A vallásos aszkézis „világon belüli formája” a világi javak egy részéről való lemondást más világi javak elnyerésével helvettesíti. A puritánok például aszkézisük isteni jutalmát látták anyagi jólétükben. Az „ontológikus aszkézis” viszont magát a testi, anyagi létezését értékeli le, és tekinti bűnösnek.³⁵

A vallás harmadik eltorzulása a *misztika*. Benne az ember szellemi és testi gyakorlatokkal kívánja elérni az Istennel való egyesülést. Visszahúzódik az élet külső köreiből a legbelső területre, hogy ott Istennel magával találkozzva részese lehessen az üdvösség boldogságának.³⁶

Végül ide sorolja Tillich „*az önmegváltás szakra-mentális, doktrinális és emocionális útjait*” is. Az első az emberi egzisztenciának elidegenedését Istentől a szentségi cselekmények végrehajtása által (római katolikus kísértés), a második a tiszta tanítás elsajátításával és értelmi elfogadásával (protestáns kísértés), a harmadik pedig a radikális „belső odaadás”, a megtérési élmény és vallásos érzelmek ká-

zéspontba állításával (pietizmus kísértése) próbálja megszüntetni.³⁷ „Az Istennel való találkozás és újraegyesülés minden vallás igazi szíve... De eltorzított formájában a »kegyesség« olyan eszközzé lesz, amely által az ember maga akar önmagában változást elérni. Mindaz azonban, amit az ember vagy maga erőszakol rá a saját lelki életére, vagy mások kényszerítik rá, mindig erőszakolt marad, félelmet és fanatizmust hoz létre, és csupán a kegyes aktivitást fokozza bennünk.”³⁸

A „falsa religio” különböző formái nem egyik vagy másik történeti vallást jelentik, hanem minden vallásnak — a keresztyénségnek is — állandó kísértései.

c) Hogyan szabadul ki Tillich szerint a keresztyénség a hamis emberi vallásosság különböző változatainak bűvköréből? Ha eljut arra az *életigazságra*, hogy Jézus követése nem tan, nem új erkölcsiség, nem új kegyességi forma, hanem új valóság, új élet. Jézus maga „igának” nevezi ezt az új életformát: „Az én igám gyönyörűsége, és az én terhem könnyű”. Mt 11,30. Ezzel azt akarja jelezni, hogy felülről jön, és megmentő erővel ragad meg bennünket. Hogy „könnyűnek” nevezi, ezzel viszont azt jelöli meg, hogy „az nem a mi aktivitásunk és igyekezetünk dolga, hanem előbb történik mindannál, amire mi képesek vagyunk. Élet, hatalom, valóság, mely *legyőzi az aggodalmat, a kétséget, a félelmet*, egzisztenciális nyugtalanságunkat... Az élet jósága van bennünk, s ez egyesít minket azzal, ami minden dologban jó és megajándékoz az egyetemes szeretet boldog élményével. Hogyha ez megtörténik, mégpedig ilyen mértékben, akkor elérjük az örökkévalóságot, az új élet valóságát.”³⁹

Jézus tehát az új törvény-vallás, az aszkézis vagy misztika, minden önmegváltási módszer, minden ilyen eltorzult vallás ítélete. Ilyen értelemben „ő a vallás vége, mivel felette van a vallásnak és a vallástalanságnak, felette van a keresztyénségnek és a nem-keresztyénségnek.”⁴⁰ „Jézus nem a vallás megteremtője, hanem a vallás legyőzője azáltal, hogy életre vezet, az igazságosság és a szeretet életformájában, s ezzel nyugalmat ad lelkünknek.”⁴¹

Sok mindenben könnyű itt felismerni a liberális teológia modern, egzisztenciálfilozófiai változatát. Az érdekes és a jellemző mindenestre az, ahogyan Tillich kiterjeszti Jézusnak a farizeusi törvény-vallásosságra mondott ítéletét minden vallásra, a keresztyénségre is, beleértve ennek tanait, szertartásait és erkölcsi követeléseit. Tehát kritikája alá vonja mindazt, ami nem „új élet” a hitnek belső, személyes kapcsolata értelmében Jézus Krisztussal.

II. BARTH, BONHOEFFER ÉS TILlich EGYHÁZ-KRITIKÁJÁNAK TEOLÓGIAI ÉRTÉKELESE

Végigtekintve a XX. század teológiai egyházkritikájának ezen a három jellegzetes típusán, vessük fel a kérdést: mi az, amivel egyetérthetünk, amiből az egyház mai életére és szolgálatára tekintve tanulnunk kell, mi az viszont, amit belőle kritikával (a „kritika kritikájával”) kell fogadnunk?

1. Pozitívumok

a) Először is, el kell ismernünk az egyház életére és keresztyénségünkre nézve a *kritika szükségességét*. Hálásnak kell lennünk azért, ha keresz-

tyénségünket — akár belülről, akár kívülről — olyan kritika éri, amely annak gyarlóságaira, az ígéhez való hűtlenségeire, az egyházak tévedéseire figyelmeztet.

Különösen sokra kell értékelnünk *Barth éles analízisét* arra vonatkozóan, hogyan lehet maga a vallás — keresztyénségünk is — hitetlenséggé, akár a bálványimádásnak, tehát a hamis istenismeretnek a terén, akár pedig az öngazságnak, tehát a hamis magatartásnak és cselekvésnek az útján. Találó Barth megállapítása, hogy az *egyház és keresztyénség igazán veszedelmes krízise* sohasem kívülről, hanem mindig belülről támad: *abban a pillanatban kezdődik, amikor a keresztyén gyülekezet Isten kegyelme helyett bármi másban, akár a saját tanításában, akár szervezettségében, akár számbeli súlyában vagy világi befolyásában, összeköttetéseiben, vagy pedig kultuszának lenyűgöző erejében kezd bizakodni, s ezzel „a kegyelem ellenségévé” válik.*⁴² Ez már „vallás”, Barth terminológiája szerint, tehát a kinyilatkoztatás-hit emberi eltorzítása és megrontása!

Jó arra is figyelni, hogy Barth közelebbről három formáját jelöli meg ennek a *kegyelemellenes, hamis egyháziasságnak*. Mindhárom, sajnos, az egyháztörténetből is jól ismerős! Az egyház a II–III. században a kegyelemre hagyatkozás helyett szellemi fölénytel, *apologetikus és filozófiai fegyverekkel* próbált győzelmet aratni az antik szellemiségen, s ezzel gyengítette magát, készítette elő megromlását. A középkori egyház a „*corpus christianum*” idolumára támaszkodva a világi hatalom fegyverével akart fölébe kerekedni a világnak. Hogy ideiglenes ragyogását külső sikerekben a belső romlás és megerőtlenedés milyen súlyos árán kellett megvásárolnia, arról itt nem szólnok részletesen. A felvilágosodás után viszont — ez a harmadik „idegen út” — az egyház *mint kultúrteremtő, evilági nevelő és rendtartó erő*, próbálta sokáig hasznossá tenni magát a világ előtt, igyekezett létét külsőleg biztosítani („kultúrprotestantizmus”) „A keresztyénség és az egyház — mondja Barth — történelmének ezen a fokán sok győzelmet ért meg... ezek azonban — ne legyünk efelől tévedésben — pyrrhusi győzelmek voltak. S az a legalábbis ugyanannyi vereség, amelyet ezen az úton járva elszenvedett, legalább annyira jellemző volt a dolgok igazi állására, mint a győzelmek.”⁴³ A modern szekularizmusnak és a világvallásoknak szinte kimeríthetetlen erejével, lehetőségeivel szemben ezért a mai keresztyénségnek csak egyetlen igazán járható útja van: „ha szembeszáll a saját belső szekularizmusával és pogányságával, és egészen a kegyelembe veti reményét! Minden más út szekularizmus és pogányság!”⁴⁴

Barth éles, igeszerű egyházkritikája sok mindenben rokon a reformátorok nagy harcával, ugyan csak a keresztyénség hamis vallásossága, bálványimádása és öngazsága ellen. Joggal nevezték őt ezért korunk „modern Amosának”, aki prófétai hévvel és bátorsággal szállt szembe a XX. század keresztyénségének vétkeivel.

b) Azt sem kell hosszabban bizonygatnunk, mennyire *időszerű* ma *Bonhoeffer egyházkritikája*. A hitleri időknek ez a nagy, modern keresztyén mártírja prófétai erővel figyelmeztetett rá: a keresztyénség emberi „vallássá” válik, mihelyt szembefordít a világgal, vagy elkülönít attól. Ennek a „vallássá” deformálódásnak az útja pedig — mint hallottuk — a hamis metafizika és a keresztyén hit leszűkítése a belső, individuális kegyességre. Isten, Krisztus

nem „túl” van ezen a világon, „nem csupán „határhelyzetekben”, tehát az emberi élet nagy kríziseiben található meg. „En Istenről nem a határszéleken, hanem a középpontban, nem a gyengeségek között, hanem erőben, tehát nem a vétek és halál összefüggéseiben, hanem az ember életével és az emberi jóval kapcsolatban szeretnék szólni” — írja egy évvel halála előtt írt levelében. Mert hiszen az egész világ és a teljes élet Krisztusé!⁴⁵

„A megválaszolendő kérdések — írja másutt — ezek volnának: mit jelent az egyház, gyülekezet, igehirdetés, liturgia és keresztyén élet egy vallás nélküli világban? Hogyan beszéljünk »világi módon« Istenről (vagy talán nem is »beszélhetünk« róla többé úgy, mint eddig), hogyan vagyunk »vallás nélküli-világi módon« keresztyének, hogyan vagyunk ekklésia, elhívottak, egészen a világhoz tartozók anélkül, hogy vallásos módon kiváltságosoknak értenénk magunkat?”⁴⁶ „Milyen is ez a „vallás nélküli keresztyénség”, milyen alakot ölt majd, — ezen most sokat gondolkodom, s majd írok neked róla. Talán éppen ránk hárul itt — Kelet és Nyugat között — igen fontos feladat” — írja prófétai látással egyik levelében.⁴⁷

Bonhoeffernek ezek a kérdései, sajnos, nála már csak felvetett, de válasz nélkül maradt kérdések maradhattak. A választ nekünk, az utódoknak, kell megkeresnünk kérdéseire!

c) *Tillich* sok mindenben megkérdőjelezhető teológiai-filozófiai rendszerében fontos és igaz az, amit a „*törvény-vallás igájáról*” mond. Meg kell tanulnunk végre — és ezt a reformatori teológia talaján állva mégsem lett volna szabad annyiszor elfelejtenünk! —, hogy Krisztus tanítványi követése nem intellektuális dogma-hit, nem vallásos szentartások végzése és vallásos életrend érvényesítése, nem is morálkeresztyénség, hanem *új élet Krisztussal, a hitnek személyes, belső szabadságában*. A „vallási köteleességek” terhe, a hitnek és az igazi, önmegtagadó szeretetnek belülről jövő öröme spontaneitása — ebben a vonatkozásban valóban nem figyelhetünk eléggé ennek a teológiai irányzatnak éles támadására a szabályokká, előírásokká, követelményekké, abszolút dogmákká, merev páncéllá lett emberi vallásosság különféle megnyilatkozásai ellen! A hitnek és a belőle fakadó, spontán szeretetnek a szabadságára, valóban új életre hívjuk-e vasárnaponként gyülekezeteinket, vagy csak arra, hogy legyenek vallásosak, keresztyének, egyházasok? Krisztushoz hívjuk-e őket, vagy bármi máshoz, ami még „innen” van Krisztuson? Talán éles ez az alternatíva, de nagyon tanulságos és kijózanító a kérdés ilyen éles felvetése, egyházi szolgálatunk minden ágában.

2. Negatívumok

Ugyanakkor azonban a legutóbbi évtizedek teológiai egyházkritikájának néhány kérdéses, teológiai szempontból kevésbé elfogadható vonásáról is említést kell tennünk.

a) *Barth „valláskritikája”* háttérben az egyetemes kinyilatkoztatás teljes tagadása áll. *Barth*hoz hasonlóan mi is elvetjük a római katolikus teológia és a lutheri-kálvini ortodoxia *teológia naturalis*-át. Viszont nem tudjuk őt követni abban, sem a Szentírás alapján, sem a vallások világának elfogulatlan szemléletében, hogy a keresztyén kinyilatkoztatáshiten kívül a vallások világában mindenütt csak sötét bálványozás és öngigazság volna talál-

ható, a kinyilatkoztatott igazság egyetlen felcsillanó fénysugara nélkül.

A Szentírásból itt csupán Pál apostol athéni beszédére és a Római levél első két fejezetére utalunk. Pál apostol az Areopáguson semmiesetre sem gúnyból, iróniával mondotta elismerő szavait az athéniék istenfélleméről (Csel 17,22–23). És nem is csupán tévedésből utal *Kleanthes* sztoikus filozófus tanúságtételére: „Az Ő nemzetségéből vagyunk mi is” (Csel 17,28). A Római levél első fejezetében azt halljuk, hogy „az Ő örökkévaló hatalma és istensége a világ teremtésétől fogva alkotásaiból megérthető és látható, hogy ne menthessék magukat”, Rm 1,20. A 2. fejezetben pedig arról szól az apostol, hogy Isten törvényének cselekedetei be vannak vésvé a pogányok szívébe is, Rm 2,15.

Kétségtelen, hogy a *vallásokban* nagyon sok a sötétség, a tévelygés és emberi képzelődés. De szabad-e *Barth*tal együtt a keresztyénséget kivéve minden más vallás áhítatát, büntudatát, imádságait, istenkeresését és megváltás-várását egyoldalúan csak emberi bűnnek, tévelygésnek és képzelődésnek tekinteni? Nem a múlt század „religionizmusával” ellenkező előjelű egyoldalúság-e az ilyen — egyébként az eddigi teológiatörténettel is ellenkező — felfogás? Ilyen vonatkozásban nem tudjuk már követni *Barth* valláskritikáját. A vallásokban egyszerre kell látnunk a teremtésbeli kinyilatkoztatás elhalványult, tört sugarait és az emberi szív bűnösségének, kegyelemellenességének jeleit. Másképp szembekerülünk nemcsak a szembezőkő tényekkel, hanem magával Isten igéjével is.

Mindez természetesen nem takarhatja el szemünk elől a bibliai kinyilatkoztatás egyedülálló nagyságát és teljességét, Isten kegyelmes igazságának és a bűnbocsánat evangéliumának semmilyen más vallással össze nem hasonlítható, egyedülálló újságát Jézus Krisztusban!

b) A második dolog, amit kritikus szemmel kell néznünk, a *modern teológiai valláskritika egyes irányzatainak szembezőkő spiritualizmusa*. A valószínűleg bizonyosfokú hiánya a hitnek szükség-szerűen emberi, „vallásos” kifejezésformái iránt.

Jellegzetes példája ennek, ahogyan *Tillich* szembeállítja egymással az egyik oldalon a hitet, a másik oldalon pedig — a „törvény igájának” minősítve — az egyház tanítását, a kultuszt és az erkölcsi törvényt. „Feledjétek el tehát az összes keresztyén tanokat... feledjétek minden keresztyén erkölcsöt... Ő semmit sem kíván tőletek. Sem azt, hogy fogalmatok legyen Istenről. Sem azt, hogy jók legyetek önmagatokban. Sem azt, hogy vallásosak legyetek. Sem azt, hogy keresztyének legyetek. És azt sem, hogy erkölcsösek legyetek. Hanem amit tőletek kíván, csupán annyi, hogy nyitott lélekkel hajlandók legyetek elfogadni azt, ami adatik néktek: az új életet, a szeretetet, az igazságot és az igazságosság életformáját... Nincs szándékunkban titeket vallásosakká és keresztyénekké tenni, amikor Jézus hívását korunk számára tolmácsoljuk”.⁴⁸

De vajon lehet-e Krisztust követni olyan módon, hogy gyülekezete össze ne jöjjön, hogy közösen meg ne vallja hitét a hitvallásban, hogy imádságban és kultuszban együtt oda ne járuljon Isten színe elé és hogy jellegzetes erkölcsisége ne legyen? A hitnek és a vallásosság külső formáinak, a hitnek és a keresztyén egyháziasságnak ilyen éles, merev szembeállítás nem egyéb, mint az *Ige testbeöltöztetésének*, Isten hozzánk lehajlásának,

„Isten testi útjainak” nem elég komolyan vétele, spiritualista egyoldalúság és rajongás.

Ezzel ellentétben Barth maga is elismeri, hogy mivel a kinyilatkoztatás ebben a világban van, „emberi, történetileg és pszichológiailag megragadható jelenség arculatát hordozza”.⁴⁹ „Isten kinyilatkoztatása valóban Isten jelenléte, tehát Isten belelejtőzése az emberi vallás világába”.⁵⁰ Ezért „kell »keresztyénségnek« is: tehát vallásnak, így emberi valóságnak és lehetőségnek is értenünk”.⁵¹ Isten kinyilatkoztatása nyilván más valami, mint a keresztyénség, vegyük akár az őskeresztyénséget! De ez a kinyilatkoztatás az igehirdetésben, az egyház tanításában és életében az őskeresztyénség idejétől fogva csak egy-egy jellegzetes értelmezésben, hitvallásos meghatározottságban, tehát a „keresztyénség” egymást felváltó történelmi alakjaiban van jelen itt a világban. Az Ige testbeöltözésének és a hit evilági életének kikerülhetetlen velejárói a kultikus és kegyességi élet, a hitvallásos-teológiai tanrendszere és az az erkölcsiség, melyben keresztyén hitünk és szeretetünk testet ölt; továbbá az egyház, a gyülekezet szervezete, mely keretet ad a keresztyén hit és szeretet számára.

Megfigyelhettük, Barth nem azt támadja kritikájával, hogy a kinyilatkoztatás ilyen emberi-történeti „vallás” formáját és kereteit ölti fel. Hiszen ez elkerülhetetlen az emberi, történeti világban! Barth kritikája — teljes joggal — két dologra irányul. Arra, hogy a kinyilatkoztatást, az ígét, meg ennek történeti-egyházi megjelenési formáit (igehirdetés, teológia, kultusz stb.) sokszor összekeverjük, azonosnak vesszük egymással; holott az Ige mindig ezek fölött áll, megítéli és élteti őket. Másfelől — ugyancsak teljes joggal — arra mutat rá, hogy az emberi egyúttal mindig „ó-emberi” is, ezért sokszor és sokféle módon — keresztyénségében és egyháziasságában is — ellensége a kinyilatkoztatásnak és a kegyelemnek.

Ugyancsak milyen világos különbséget tesz itt Tillich-hel szemben Bonhoeffer, aki a keresztyén élet mindennapi rendjének, az imádságnak és az istentiszteletnek rendkívül nagy jelentőségét éppen fogsága éveiben, élete utolsó időszakában látta meg igazán! Bonhoeffer egyszerre követeli a „vallástalan igehirdetést” a modern ember számára, s ugyanakkor az istentiszteleti kultusz és a szentségek megbecsülését, az imádság rendszeres gyakorlását, a lelki élet és kegyesség konkrét mai formáinak kialakítását a gyülekezetben.⁵²

c) A modern teológiai vallás- és keresztyénségkritika három ismertett irányzatával kapcsolatban szükséges végül megállapítanunk: a vallások és a keresztyénség emberi-történeti formái relatív értékének semmiesetre sem szabad gyengítenie hűségünket Isten ígéje lényeges tartalmához, a törvény és evangélium teljességéhez az egyházban.

Isten kinyilatkoztatása mindig csak bizonyos emberi keretekben, igehirdetési módszerekben, teológiai irányzatokban, kegyességi formákban, egyházszervezetekben és egyházak, gyülekezetek, egyes keresztyének konkrét valóságán keresztül van jelen a világban. A kinyilatkoztatást magát lehet és meg is kell különböztetnünk a keresztyénségtől, ennek konkrét idői, történeti formáitól. *Rajongás lenne azt gondolnunk, hogy az evangélium az emberi közvetítő közege, a kor és a helyzet fénytörése nélkül, „tökéletesen és tisztán” is hirdethető és felfogható ebben a világban. Ha tehát megváltozik a kor, megváltozik az ember a korban, változnak a történeti-evilági adottságok a hangzó-cselekvő ige*

körül, akkor ezzel együtt elkerülhetetlenül változtatniok kell az evangélium kifejezési formáinak és a keresztyén élet konkrét formáinak is, melyekben hitünk él. Az igehirdetés, a teológia, az egyházi élet minden formáján ezért rajta van az időiség, az átmenetiség bélyege. *Egy bizonyos kor jellegzetes teológiáját, meghatározott igehirdetési szokásait és stílusát, egyháziasságát minden körülmények közt, konzervatív sztatikus módon mindvégig megőrizni akarni akkor is, amikor a világ és az ember körülötte egészen mássá lett — ez már nem az ígéhez való hűség, hanem konzervatív ragaszkodás a megszokotthoz, a kinyilatkoztatás egy bizonyos történeti keretéhez.* „Anakronizmus”, mely nem számol a múlt idővel. Tehát súlyos akadály az egyház igaz, helyes szolgálata útjában! *Ennek felismerésével látjuk meg azt a kétségtelenül helyes és igaz érdeket, amely a modern teológiai egyházkritika legbelső hajtórugója.*

Az ige, az evangélium minden kor számára új feladatként jelentkező igehirdetési, teológiai, életformabeli megfogalmazásánál ott kísért azonban mindig a hamis kompromisszum veszedelme, tehát az ige lényeges tartalmának redukálása a „modernség”, a „korszerűség” kedvéért. Tillich például — hasonlóan Bultmannhoz — beleesik ebbe a végzetes hibába. Ezen az úton semmiesetre sem követhetjük őket!

Bonhoeffer találón mutat rá, hogy Bultmann az evangélium mai „lefordításában” egyfelől nem ment elég messzire; mert a modern szekuláris embernek nemcsak a csoda, a feltámadás, a mennybemenetel „mitológikus fogalmak” elérhetetlenek, Isten, a hit stb. fogalmak is, melyeket Bultmann minden meg gondolás nélkül alkalmaz. „Nem lehet Istent és a csodát egymástól elválasztanunk; mindkettőt »nemvallásos módon« kell tudnunk magyarázni és hirdetni!”⁵³ Másfelől viszont azt kifogásolja Bultmannál, hogy kiindulópontja alapján liberális, megrövidíti az evangélium tartalmát. Beleesik „a tipikusan liberális-redukációs eljárás hibájába: a keresztyénség „mitológikus” elemeit eltávolítja, és a keresztyénséget a »lényegre« redukálja. Én viszont azon az állásponton vagyok, hogy meg kell maradnia a teljes tartalomnak — a »mitológiai fogalmakat« is beleértve. Az Újszövetség nem valamilyen általános igazságok mitológiai öltözéke, hanem ez a »mitológia« (feltámadás stb.) a dolog maga!”⁵⁴

A teljes bibliai ígének ugyanilyen, egzisztenciál-filozófiai redukálásával van dolgunk Tillich teológiájában is. Valláskritikája nemcsak az ige korszerűtlen és idejét múlt kifejezési formáit támadja — ebben sok tekintetben igaza van, tanulhatunk is tőle —, hanem hozzányúl az ige centrális üzenetéhez is, megcsonkítja annak lényeges tartalmát. Jézus Krisztusnak nála lényegében az a feladata, hogy megismertesse velünk „az élet jóságát” és „az egyetemes szeretet boldog élményét”, tehát azt a rejtett tartalmat emberi egzisztenciánkban, mely leveszi rólunk az élet fáradságát, terhét, és nyugalmat ad lelkünknek.⁵⁵

Műndez azonban már nem jogos valláskritika és egyházkritika, hanem Isten kinyilatkoztatása tartalmának szubjektív-individualista leszűkítése. Ebben pedig semmiesetre sem követhetjük.

3. Összefoglalás

Összegezzük röviden az eddig elmondottakat:

(1) A teológiai vallás- és egyházkritika nagyon

fontos szolgálatot végez azzal, hogy rámutat a nyilvánlatkoztatás és a történeti keresztyénség különbözőségeire, s az utóbbinak különféle elhajlásaira az evangéliumtól. Ezt az egyházkritikát igényelnünk kell. Állandóan szükségünk van arra, hogy Isten igéjének kritikája végbemenjen hitünkön, teológiánkon és életünkön!

(2) Meg kell hallanunk a teológiai vallás- és egyházkritikának azt a másik lényeges követelését is, hogy Isten igéjét minden hamis konzervatívizmus és sztatikus merevség elkerülésével, de minden hamis kompromisszum és redukálás nélkül a mai ember nyelvén, a mai világ és élet kérdéseire tekintettel szolgáltassuk meg!

(3) Az egyház élete Isten igéjének dinamikus, teremtő mozgása az időben, a történelemben. S hogy ez a mozgás meg ne merevedjék, el ne haljon, hanem szüntelenül az evangélium dinamikus hatalma alá vonja hitünk és életünk minden területét, hogy Isten szeretetének eszközei lehessünk a világ számára — ez korunk igehirdetésének és teológiájának legfőbb szolgálata.

Dr. Nagy Gyula

JEGYZETEK

1. Schultz H. J. (Hrsg.), *Kritik an der Kirche*. Stuttgart, 1961. (334 lap), 15. lp.
2. Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik I/2*, 317. Barth teológiai vallás- és egyházkritikája ennek a kötetnek 304—399. lapjain, a „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion” című fejezetben található meg részletes formában. Ennek a nagy fejezetnek egyes szakaszai: „Das Problem der Religion in der Theologie” (305—324.), „Religion als Unglaube” (324—356.) és „Die wahre Religion” (356—397.).
3. Barth i. m. I/2, 370. — 4. u. o. 318.
5. „Az emberi szellem állandó bálvány-gyártó műhely”. *Kálvin, Institutio* (1559) I 11, 8. Idézi Barth i. m. I/2, 329. lp.
6. Barth i. m. I/2, 327. — 7. u. o. 331. — 8. u. o. 327. — 9. u. o. 370. — 10. u. o. 370. — 11. u. o. 359 kk. — 12. u. o. 344—345. — 13. u. o. 348—352. — 14. u. o. 355. — 15. u. o. 370. — 16. u. o. 363.
17. Bonhoeffer, Dietrich: *Ethik* (1949), 62. — 18. i. m. 222 kk. — 19. i. m. 62.
20. Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Berlin, 1957. 149. — 21. i. m. 146. — 22. i. m. 92. lp. — 23. i. m. 150.

24. Bonhoeffer, Ethik. Anhang IV. Über die Möglichkeit des Wortes der Kirche an die Welt (276—282.), 280.

25. Barth, Karl: *Die Menschlichkeit Gottes. Theol.-Studien*, Heft 48.

26. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. 149—150.

27. Vö. Dedo Müller, A.: *Dietrich Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums. Theologische Literaturzeitung*, 1961 (721—744. hasáb), 743. h.

28. Tillich Paul főműve a *Systematic Theology*. Ennek I. kötete 1951-ben, II. kötete 1957-ben, III. kötete legújabbban jelent meg (az első két kötet német fordításban is: *Systematische Theologie*, Bd. I. 1955, Bd. II. 1958.). Prédikációs kötetei közül a legismertebbek németnyelvű kiadásban: *In der Tiefe ist Wahrheit (Religiöse Reden, 1. Folge)* és *Das Neue Sein (Religiöse Reden, 2. Folge)*. Prédikációi közül a *Lelekpásztor* 1961-ben közölte „A vallás igája” című igehirdetését (LP 1961, 464—468.), melyből teológiai felfogásának és egyházkritikájának fő irányvonalai elég jól megismerhetők.

Tillich teológiájáról jó kritikai ismertetést ad *Christoph Rhein* könyve: *Paul Tillich, Philosoph und Theologe*. Stuttgart, 1957. 200 lap. Neves teológusoknál Tillichről szóló tanulmányait közli egy gyűjtéményes kötet, *Der Spannungsbogen. Festschrift für Paul Tillich zum 75. Geburtstag*. 1961. 186 lap.

29. Rhein i. m. 131. lp.

30. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II. 89. — 31. i. m. Bd. II. 90. — 32. Tillich i. m. Bd. I. Bd. I. 171. — 33. Tillich i. m. Bd. II. 91. — 34. Tillich i. m. Bd. II. 91. — 35. i. m. Bd. II. 91—92. — 36. i. m. Bd. II. 92—93. — 37. i. m. Bd. II. 93—95. lmk — 38. i. m. Bd. II. 95.

39. Tillich, *A vallás igája*. LP 1961, 467. — 40. i. m. 468. — 41. i. m. 468.

42. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 369—370. — 43. i. m. I/2, 369. — 44. Barth i. m. I/2, 369.

45. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. 147. — 46. i. m. 146. — 47. i. m. 148.

48. Tillich, *A vallás igája*. LP 1961, 468.

49. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 305. — 50. i. m. I/2, 307. — 51. i. m. I/2, 308.

52. Vö. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*. Berlin, 1954. 84. Vö. továbbá az „Arkandisziplin” kérdéséről leveleiben!

53. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. 148—149. — 54. i. m. 178.

55. Tillich, *A vallás igája*. LP 1961, 467—468

A magyarországi reformáció történetéről megjelent fontosabb könyvek és cikkek az utolsó negyedszázadban

A magyarországi reformáció történetének kutatása sajátosan magyar, azon belül pedig sajátosan teológusi feladat. Ha külföldiek foglalkoznak ezzel a kérdéssel, vagy a teológiában nem járatos magyar kutatók, nincs mindig köszönet benne. Egyben sajátosan ökumenikus feladat is, mert ha, mint a múltban tették, ezután is kiveszik részüket belőle a különböző hazai keresztyén felekezetek kutatói, akkor remélhető a legjobb eredmény.

Időnként fel kell mérni egyházi sajtónkban, hogy mi történt meg ezen a területen, mert így az is kirajzolódik, hogy mik a legfontosabb további teendőik. Csakhamar megindul két teológiai akadémiánkon a munka a teológiai doktori fokozat megszerzéséért. Bizonyára nem kevesen fogják az egyháztörténeti szakot választani. Ezen belül fontos helyet tölt be a magyarországi reformáció kérdésvilága. Reformált keresztyénségünk abból a forrásból ismerhető meg és abból is újulhat meg, amelyből támadt és amelyből megtisztult.

Az alábbi könyvészeti jelentésből összefüggő kép rajzolódik ki a mögöttünk álló negyedszázad magyar reformációtörténeti kutatásáról. Jóleső érzéssel látjuk, hogy mennyi beszámolni valónk van. Láthatóvá válnak a jól, a csak kielégítően, vagy alighogy megmunkált és a teljesen elhanyagolt területek. Fiatalabb kutatóknak áttekintésül segítséget adhat a témaválasztáshoz és az elinduláshoz, az idősebbeknek pedig önmaguk ellenőrzéséhez.

Miért éppen 1940-től kezdjük beszámolóinkat, miért nem korábban és nem később? Ismeretes, hogy *Révész Imre* Magyar ref. egyháztörténetének I. részében, korszakunknak ebben a színvonalas kézikönyvszerű feldolgozásában széles bibliográfiai áttekintést nyújtott. A kötet 1938-ban jelent meg. Ezt megbízhatóan egészítik ki *Zoványi Jenő* Cikkei a tervezett teológiai lexikon számára. Ez az 1940-ben „kézirat gyanánt”,

de kis példányszámban *nyomtatásban* is megjelent mű nagyobb egyházi és állami könyvtárainkban megtalálható. 1940 után már nem jelent meg hasonló feldolgozás, ezért kell ezzel az évvel kezdeni munkánkat.

A teljesség igényéről most nemcsak azért kell lemondanunk, mert a bibliográfiában egy kicsit majdnem mindig meg kell alkudni. A magyarországi reformáció története ezt más okból is szükségessé teszi. Ismeretes, hogy ez a szellemi mozgalom nemcsak az állami és társadalmi életre hatott, hanem olyan tudományterületekre is, mint a nyelv- vagy az orvostudomány. Ha egész teljességében szándékoznánk feldolgozni témánkat, bele kellene abba vonnunk pl. a XVI. századi magyar nyelvtörténetet vagy orvostörténet csaknem teljes irodalmát, majdnem azt mondhatnánk, hogy a XVI. századra vonatkozó teljes magyar vonatkozású tudományos irodalmat. Itt is meg kell tehát állni valahol. Jelen esetben megszabja a határt, hogy ez a jelentés a Theológiai Szemle számára készült. Meg kellett elégednünk annyi hellyel, amennyi időszaki lapban egy hosszabb lélegzetű tanulmánynak kijár. Ez nem kevés, mert belefért több mint három és félszáz cím. Viszont azt az olvasót, aki az egyes kérdések irodalmának kisebb jelentőségű, vagy pedig bár jelentős, de az egyháztörténeti tematikához nem szorosan csatlakozó termékeit is át szeretné tekinteni, egy olyan kiadványhoz utasítjuk, amely valószínűleg még a f. 1965. évben megjelenik. Ez az UNESCO keretében E. J. Brillnél Leidenben megjelenő *Bibliographie de la Réforme* c. sorozat magyar része lesz, amelyet *J. N. Bakhuizen van den Brink* leideni egyháztörténész szerkeszt, és e sorok írója állított össze. Ebben a jegyzékben azonban, amely mintegy öt és félszáz címet foglal magában, csak az 1959-ig megjelent irodalom szerepel. Mostani áttekintésünkben a fenti anyagnak a nézetünk szerint fontosabbik fele szerepel. Nem térünk ki a külföldi reformáció személyiségeire és eseményeire vonatkozó magyar irodalomra, csak ha annak egészen szorosan vett és tudományos szempontból jelentékeny magyar reformációtörténeti vonatkozása is van. Nem megyünk el 1648-ig, mint az UNESCO bibliográfia, hanem csak 1608-ig, az irodalmunkban bevált korszakhatárig. Viszont kiegészítjük az UNESCO jegyzéket az 1964-ig megjelent fontosabb hazai szakirodalommal.

Megtehettük volna, hogy rábízuk ezt a tájékoztatást az UNESCO bibliográfia előkészületben levő magyar részlegére, vagy hogy megvárjuk, amíg elkészül a Zoványi-féle cikkeknek a szükséges kiegészítéssel ellátott kiadása. Ki tudna azonban pontos választ adni arra a kérdésre, hogy mikor tűnnek fel a könyvkereskedések kirakataiban Zoványi jeles Cikkei, vagy hogy hány magyar protestáns teológus asztalára jut el a nem éppen olcsó leideni kiadvány? Nem halogathattuk tehát, hogy lelkeszeinknek és teológusainknak szolgáljunk a joggal elvárt segítséggel.

1. Forráskiadások

Egész kulturális életünk díszé és büszkesége, amellett a reformációtörténeti kutatás jelentős eseménye is az a *Bibliotheca Hungarica Antiqua* című sorozat, amely XVI. századi irodalmunk jelesebb darabjait faksimile kiadásban szélesebb körök számára teszi hozzáférhetővé. A következő 6 mű jelent meg: *Sylvester János*, Új testamentum magyar nyelven. Kiad. és bev. Varjas Béla, 1960. — *Tinódi Sebestyén*, Cronica. Kiad. Varjas Béla, bev. Bóta László, 1959. — *Székely István*, Krónika ez világnak jeles dolgairól. Kiad. és bev. Gerézdí Rabán, 1960. — *Ozorai Imre* vitairata. Kiad. Varjas Béla, bev. Nemeskürty István, 1961. — *Heltai Gáspár*, Cancionale. Kiad. és bev. Varjas Béla, 1962.

— *Bornemisza Péter*, Énekek három rendbe. Kiad. Varjas Béla, bev. Kovács Sándor Iván, 1964.

További forráskiadások: *Incze Gábor* (kiad.), A reformáció és ellenreformáció korának evangélikus keresztényén (ref. és evang.) egyházi írói, 13—19. kötet, Bp. 1940—1948. — *Dávid Ferenc* értekezése a kettős Istenség-ről (De Dualitate...), ford. Márkos A., p. 48. Kolozsvár, 1943. — *Heltai Gáspár*, Magyar krónika. Bev. Varjas Béla, XXXVIII. + 488 p. + egy térkép, Bp. 1943. (*Tolnai Gábor*, Magyar Századok c. sorozat 2. kötete.) — *Heltai Gáspár*, A Részegségnek és Tobzódásnak veszedelmes voltáról való Dialógus. Kiad. és bev. Stoll Béla. Facs. kiad. Bp. 1951. — *Bornemisza Péter*, Ördögi kísértetek. Kiad. Eckhardt Sándor, p. 293, tab. 12, Bp. 1955. — *Bornemisza Péter*, Válogatott írások 1553—1584. Összeáll. Nemeskürty István, p. 327. Bp. 1955. *Heltai Gáspár*, Válogatott írások 1552—1575. Összeáll. Nemeskürty István, p. 275, Bp. Magvető 1957. — *Károlyi Gáspár*, Válogatott munkái. Bp. Magvető 1958. — *Régi Magyar Drámai Emlékek*, I. Bev. Kardos Tibor 1960. — *Szerémi György*, Magyarország romlásáról. Bev. Székely György 1961. — *Horhi Melius Péter*, Herbarium. Kiad. Incze Gábor. bev. Bán Imre (a Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica c. sorozat 23. kötet) 1962

2. Összefoglaló jellegű ábrázolások

a) *Egyháztörténetiek*: *Révész Imre*, Reformáció és ellenreformáció (a Magyar Művelődés Története 3. kötete 407—448. lapján), 1940. — *Bucsay Mihály*, Der Einfluss der völkischen Eigenart und des völkischen Kulturstandes auf die Konfessionsbildung in der Reformationsgeschichte Ungarns, Leipziger Vierteljahrschrift für Südosteuropa, t. 4., p. 63—77. 1940. — *Tóth William*, Highlights of the Hungarian Reformation, Church History, t. 9., p. 141—156. 1940. — *Bíró Sándor* — *Bucsay Mihály* — *Tóth Endre* — *Varga Zoltán*, A magyar ref. egyház története. Kiad. Szilágyi István, Bp. 1949. — *Bucsay Mihály*, Geschichte des ungarischen Protestantismus. Stuttgart, 1959. — *Esze Tamás*, A Magyar Református Egyház útja a reformációtól napjainkig, Theológiai Szemle (ezenül: THSZ) t. 2., p. 317—324. 1959. — *Roth, Erich*, Die Reformation in Siebenbürgen. Köln—Graz 1962.

b) *Köztörténeti összefoglalások*: *Török Pál*, Magyarország története, 232 p. Bp. 1942. — *Kosáry Domonkos*, Magyarország története, 408 p. Bp. 1943. — *I. Tóth Zoltán*, Biographie d'une frontière (a Partium keletkezése) RHC t. 4., p. 79—102. 1946. A folyóirat-címeket rövidítve jelöljük meg. A rövidítések jegyzéke a 24. fejezetben, cikkünk végén található.) — *Kardos Tibor*, A huszita mozgalmak és Hunyady Mátyás szerepe a magyar nemzeti egyház kialakításában. SZ t. 84, p. 121—177. 1950. — *H. Balázs Éva* — *Makkai László* (szerk.), Magyarország története 1526—1790. 1962. (a Magyarország története c. mű II. része). — *Molnár Erik* (főszerk.), Magyarország története I.—II. 1964. (az 1526—1711-ig terjedő időszakot írta *R. Várkonyi Ágnes*, p. 159—316).

c) *Népességtörténeti összefoglalások*: *Szabó István*, A magyarság életrajza, 276 p. Bp. 1942. — *Szabó István*, La population de la Hongrie aux 16^e et 17^e siècles, in NRH t. 69., p. 353—362. 1943. — *Karácsony S. Zs.*, Személyneveink 1500-tól 1600-ig. A humanizmus és reformáció korának névadása, in MNY p. 379 seq. 1954.

d) *Gazdasági és társadalomtörténeti összefoglalások*: *Szabó István*, A parasztság története. Bp. 1940. — *Lederer Emma*, A magyar társadalom kialakulása a honfoglalástól 1918-ig. Bp. 1947. — *Betts, R. R.*, La société dans l'Europe centrale et dans l'Europe orientale. Son développement vers la fin du moyen âge, in RHC t. 7. p. 167—183. 1948. — *Molnár Erik*, A magyar társadalom története az Árpádoktól Mohácsig. Bp. 1949. — *Pamlényi E.* — *Unger M.*, A magyar nép története. Bp. 1954. — *Goldenberg, Samuil*, Kronstadt um die Mitte des 16. Jh-s und der Auflehnungsversuch im Jahre 1557, in Mitteilungen der Klausenburger Babes- und Bolyai-Universität, 1956. — *Varga E.*, (kiad.), Úriszék. 16—18. századi perszövegek, p. 1104.

Bp. 1958. — *Makkai László*, Die Hauptzüge der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung Ungarns im 15—17. Jh, in „La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie” p. 27—46. 1963. — *Sinkovits István*, Le „servage héréditaire” en Hongrie aux 16—17^e siècles, in „La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie” p. 47—90. 1963. — *Szűcs Jenő*, Das Städte-wesen in Ungarn im 15—17. Jh., in „La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie” p. 97—164. 1963. — *Székely György*, Le développement des bourgs hongrois à l'époque du féodalisme florissant et tardif, in *Annal. Univ. Scient. Bp. Sectio Hist. t. 5. p. 53—87. 1963.*

e) *Irodalom- és művelődéstörténeti összefoglalások: Lukinich Imre* (kiad.), A kereszténység védőbástyája. Magyar Művelődéstörténet, 3. kötet, p. 664. 1940. — *Pintér Jenő*, A magyar irodalom története. 1. kötet: A magyar irodalom a XVIII. század végéig. 571 p. Bp. 1942. — *Horváth János*, A magyar irodalmi műveltség megoszlása, II. kiad. Bp. 1944. — *Horváth János*, A reformáció jegyében. A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete, II. kiad. Bp. 1957. — *Klaniczay Tibor*, A magyar reformáció irodalma, in *IK. t. 61., p. 12—47. 1957.* — *Klaniczay Tibor*, Reneszánsz és barokk (benne az előbbi tanulmány, p. 64—150.) Bp. 1961. — *Klaniczay Tibor* (szerk.), A magyar irodalom története 1600-ig. Irták *Gerézy Rabán*, *Klaniczay Tibor*, *V. Kovács Sándor*, *Pirnát Antal*, *Stoll Béla*, *Varjas Béla*. Bp. 1964. (A magyar irodalom története c. mű I. kötete.)

f) *Bölcselettörténeti összefoglalások: Alszegehy Zsolt*, A magyar középkor bölcseleti és hittudományi irodalmának kérdéseire. 24 p. Bp. 1948. — *Mátrai László* (kiad. és bev.), Régi magyar filozófusok. XV—XVII. század. Bp. 1961.

3. Humanizmus és devotio moderna Magyarországon

Kardos Tibor, Mátyás király és a humanizmus, in *Mátyás király Emlékkönyv*. Bp. 1940. — *Kerecsényi Dezső*, A magyar irodalom Mátyás korában, in *Mátyás király Emlékkönyv*. Bp. 1940. — *Schleicher P.*, Oláh Miklós és Erasmus. Bp. 1941. — *Kardos Tibor*, L'Ungheria negli scritti degli umanisti italiani, in *C. 1941.* — *Molnár Z.*, A renaissance-kutatás útja és eredményei. Kolozsvár, 1941. — *Trencsényi-Waldapfel Imre*, Erasmus és magyar barátai. Bp. 1941. — *Angyal Endre*, Cseh humanizmus, német misztika, budai kancellária, in *NPHK p. 83 seq. 1942.* — *Gerézy Rabán*, Egy magyar humanista: Váradi Péter, in *MT 1942.* — *Pálinkás L.*, A renaissance Magyarországon, p. 29 + 32. Bp. Officina, 1942. — *Trencsényi-Waldapfel Imre*, Erasme en Hongrie, in *NRH t. 67, p. 148—158. 1942.* — *Zolnai Klára*, Mátyás király könyvtárának irodalma, 160 p. Bp. 1942. — *Eckhardt Sándor*, Un prélat humaniste et érasmien: Jean de Gosztonyi à Paris (1915), a „De Sicambria à Sans-Couci” című kötetben, p. 139—158, Bp. és Párizs, 1943. — *Kardos Tibor*, La Hongrie latine, 136 p. Párizs, 1944. — *Mályusz Elemér*, A pálosrend és a devotio moderna, in *BPSZ 1944.* — *Mályusz Elemér*, A pálosrend a középkor végén, in *E t. 3, p. 1—53. 1945 (1947).* — *Gerézy Rabán*, Janus Pannonius, in *IT 1950.* — *Kardos Tibor*, A magyar humanizmus kérdései, in *NYOK p. 149—231. 1953.* — *Kardos Tibor*, A magyar vígjáték kezdetei. Kodály-Emlékkönyv, p. 133—157. Bp. 1953. — *Angyal Endre*, Recent Hungarian Renaissance Scholarship, in *Mediavalis et Humanistica, t. 8, p. 71—94. 1954.* — *Kardos Tibor*, A magyarországi humanizmus kora, 463 p., ill. Bp. 1955. — *Husztli J.*, Pier Paolo Vergerio s a magyar humanizmus kezdetei, in *FK p. 521—533. 1955.* — *Elekes L.*, Mátyás és kora. 188 p. Bp. 1956. — *Kardos Tibor* (kiad.), Renaissance tanulmányok. 542 p. ill. Bp. 1957. — *Kardos Tibor*, Jagello-kori humanizmusunk néhány elvi kérdése tárgyában, in *FK t. 5. p. 143—144. 1959.* — *Kardos Tibor*, A renaissance Magyarországon (Brodarics emlékirata, Oláh emlékirataiból részlet). Bp. 1961.

4. Magyar élet a török hódoltságban

Földváry Antal, A magyar református egyház és a török uralom. 210 p. Bp. 1940. — *Fekete Lajos*, Ofener Kauflaute zur Zeit der Türkenherrschaft, in *Festschrift Fr. Giese*, 1941. — *Fekete Lajos*, A törökkori Vác egy XVI. századi összeírás alapján. 84 p. Bp. 1942. — *Bán Imre*, A gyöngyösi ref. egyházközség török iratai, in *E t. 1, p. 406—426. 1943.* — *Sinkovits I.*, Európai műveltség a végvátrak mögött, in *SZ t. 77, p. 154—172. 1943.* — *Sinkovits I.*, Végvári harcok, a Magyar Történeti Kongresszus című kiadványban, p. 48—59. Bp. 1954. — *Benda Kálmán*, A végvári harcok ideológiája, in *Tört. Szle. p. 15—18. 1963.*

5. Külföldi egyházi, tudományos és iskolai összeköttetések

a) *Angol kapcsolatok: Máthé Elek*, Les rapports du Calvinisme hongrois avec l'Occident, in *NRH t. 35, p. 31—37. 1942.* — *Trócsányi Berta*, Magyar ref. teológusok Angliában a XVI. és XVII. században. Debrecen, 1944.

b) *Cseh kapcsolatok: Barta I.*, L'Université Charles de Prague et La Hongrie, in *RHC t. 26, p. 213—231. 1948.* — *Kovács Endre*, Magyar-cseh történelmi kapcsolatok. Bp. 1952. — *Székely György*, A huszitizmus visszhangja Magyarország népeiben, in *TOK t. 5, p. 135—172. 1954.* — *Székely György*, A huszitizmus és a magyar nép, in *SZ t. 90, p. 331—367, 556—590. 1956.*

c) *Délszláv kapcsolatok: Kathona Géza*, A délszláv nyelv szerepe a 16. sz. törökmisszió váradalmaiban, in *THSZ t. 2, p. 423—426. 1959.*

d) *Francia kapcsolatok: Gábel A.*, La vie des étudiants hongrois dans le Paris de moyen âge, in *NRH t. 62, p. 29—34. 1940.* — *Gábel A.*, Blaise de Varda, humaniste hongrois à Paris, in *AECO t. 7, p. 527—540. 1941.* — *Gábel A.*, Maître Jacques de Hongrie, in *NRH 1942.* — *Eckhardt Sándor*, Magyarok a középkori francia egyetemeken, in *SZ t. 77, p. 415—418. 1943.* — *Sötér István*, Francia—magyar művelődési kapcsolatok. 80 p. Bp. 1943. (Magyar Szemle Kincsesára, 133. sz.) — *Sötér István*, Magyar—francia kapcsolatok. Bp. 1946.

e) *Lengyel kapcsolatok: Waldapfel J.*, Magyarország sorsának XVI. századi lengyel visszhangja, in *EPHK t. 64, p. 197—211. 1940.* — *Nyáry P.*, A krakkói egyetem és magyar diákjai a XIV—XVI. században. 32 p. Bp. 1942. — *Dabrowski, J.*, A krakkói és a magyar reneszánsz kapcsolatai, in *MTÉ t. 5, p. 31—36. 1956.* — *Kovács Endre*, A krakkói egyetem és a magyar művelődés. Bp. 1964.

f) *Német kapcsolatok: Harsányi András*, A magyarországi tanulók és a wittenbergi disputációk, in *E t. 1, p. 289—295. 1943.* — *Monori E.*, Heidelberg és a magyar szellemi élet kapcsolata. *Phil. dis. in ms. Bp. 1944—45., cf. IT p. 36. 1946.*

g) *Olasz kapcsolatok: Gerézy Rabán*, Bologna és a magyar humanizmus, in *IT, 1940.* — *Veress Endre*, Olasz egyetemeken járt magyar tanulók anyakönyve és iratai, 1221—1864. Bp. 1941. — *Gerézy Rabán*, Aldus Manutius magyar barátai, in *MK, 1945.*

h) *Román kapcsolatok: Gáldi L.*, L'influsso dell'umanesimo ungherese sul pensiero rumeno, in *AECO t. 6, p. 242—311. 1940.* — *Juhász István*, A reformáció az erdélyi románok között. 276 p. Kolozsvár, 1940.

i) *Svájci kapcsolatok: Choisy, J. E.*, Les relations spirituelles entre Genève et la Hongrie protestante, in *NRH t. 63, p. 94—98. 1940.* — *Nagy A. B.*, Étudiants hongrois à l'université de Genève. *Genf, 1940.* — *Dezsényi B.*, Magyarország és Svájc. 274 p., ill. Bp. 1946. — *Choisy, J. E.*, Genève et la Hongrie protestante, in *RHC t. 5, p. 219—224. 1947.* — *Staehelein, E.*, Bâle et la Hongrie à travers l'histoire, in *RHC t. 6. p. 226—242. 1947.*

6. Az egyháztörténetírás módszertana

Vanyó Tihamér, A plébániatörténetírás módszertana. Pannonhalma, 1940. — *Vanyó Tihamér*, Az egyháztörténeti szemhatára, in *R p. 675—710.* — *Benczédi P.*,

Egyháztörténetírásunk feladatai, in KM p. 31—36. 1944. — *Wiczian Dezső*, Luther-kutatás Magyarországon, in L t. 31, p. 564—567. 1956. — *Kormos László*, Egyháztörténetírásunk újabb feladatairól, in THSZ t. 6, p. 155 seq. 1963.

7. Életrajzi lexikonok, bibliográfiák

Zoványi Jenő, Cikkei a „Theol. Lexikon” részére a magyar protestantizmus történetéből. Kézirat gyanánt. Bp. 1940. — *Seregély E.*, Magyar történeti bibliográfia az 1936—1941. évről, in SZ 1937—1942. — *Gulyás Pál*, Magyar írók élete és munkái, t. 1—6, A—D, Bp. 1939—1944. — *Bucsay M.*, Régi magyar könyvek a hallei magyar könyvtárban. Bp. 1941. — *Félegyházi J.*, Querschnitt der ung. kath. Kirchengeschichtsschreibung. 1936—1942., in Litteraria Hungarica t. 1, p. 110—126, 1943. — *Bibliographie de l'Europe Carpatique*. Publications historiques de l'année 1942, 1943., in RHC p. 1—96. 1943., p. 245—406. 1944. — *Szimonidesz Lajos*, A magyarországi anabaptisták irodalma és könyvei, in MK 1944. — *Geréb L.*, Bibliográfia a hazai parasztlázadások verses és elbeszélő irodalmához. Bp. 1949. — *A Magyarországon megjelent történeti munkák jegyzéke*, in SZ, 1954 óta félévenként. — *Geréb L.* (kiad.) *A hazai osztályharcok irodalma 1526—1660*. 391 p. Bp. 1955. — *Kosáry Domokos*, Bevezetés a magyar történelem forrásaiba és irodalmába, t. 1, MM 1711-ig, 480 p. Bp. 1951., t. 3, pótlások és index, 400 p. Bp. 1956. — *Réti Endre*, Nagy magyar orvosok, 139 p. Bp. 1954., II. kiad. 279 p. Bp. 1959., bibliográfia: p. 277—279. — *Veszprémi István*, Succincta medicorum Hungariae et Transsilvaniae biographia — Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza. Ford. Kővári Aladár, Bp. 1960. — *Magyar Irodalmi Lexikon*. I. kötet: A—K. 728 p. Bp. 1963.

8. Levéltárak, könyvtárak

Bán Imre, A gyöngyösi ref. egyházközség levéltára, in E t. 1 p. 389—405. 1943. — *Nagy Sándor*, A debreceni kollégiumi levéltár, in E t. 2, p. 163—186, 1944. — *Ember Gy.* Les archives et l'historiographie en Hongrie, in Acta Hist. t. 4, fasc. 1—3. p. 319—343. Bp. — *Szimonidesz Lajos*, Egyházunk központi könyvtáráról és levéltáráról, in L t. 30, p. 223—226, 285—288. 1955. — *Schulek Tibor*, Az első magyar bibliográfiáról, in ITK p. 372—375. 1957. — *Kovács Sándor Iván*, Bornemisza Péter maecenasának könyvtárjegyzéke 1560-ból, in ITK p. 83—89, 1962.

9. Személyek (l. a különböző tárgyi címszavak alatt is!)

Bucsay M., *Belényesi Gergely*, Kálvin magyar tanítványa, in E t. 2, p. 1—104. 1944. — *Benda Kálmán*, *Bocskai István*. 242 p. Bp. 1942. — *Benda Kálmán*, *A Bocskai-szabadságharc*. 159 p. Bp. 1955. — *Kiss Sándor*, *Bocskai-féle apologia*, in E t. 2 (5), p. 100. 1959. — *Végh F.*, *Bornemisza Péter* ifjúsága, in IT p. 514—522. 1952. — *Koltay-Kastner J.*, *Bornemisza Péter* humanizmusa, in IT p. 91—124. 1953. — *Nemeskürty I.*, *Bornemisza Péter* stílusa, in ITK p. 24—35. 1955. — *Nemeskürty I.*, *Bornemisza Péter* származása, in IK t. 62, p. 503—506. 1958. — *Nemeskürty I.*, *Bornemisza Péter*, az ember és az író. 558 p. Bp. 1959. — *Váry A.*, *Dávid Ferenc* nyomain, in KM t. 72, p. 232—241. 1940. — *Jenei F.*, *Dávid Ferenc* és *Heltai Gáspár* ismeretlen munkái, in ITK p. 205 seq. 1953., p. 73 seq. 1954. — *Pirnát Antal*, *Dávid Ferenc*: „Könyvecské az igaz keresztyéni keresztségről” és annak német eredetije, in ITK p. 299—308. 1954. — *Botár I.*, Újabb adatok *Dávid Ferenc* életéhez, in ITK t. 59 p. 337—339. 1955. — *Makkai L.*, *Dávid Ferenc*, és a népi reformáció Magyarországon, in TT t. 114, p. 484—488. 1955. — *Révész Imre*, *Dévai Bíró Mátyás*tól erednek-e az 1544-i tételek? *Szentpéteri Kun Béla* Emlékkönyv, p. 437—451. Debrecen, 1946. — *Miklós Ödön*, *Dévai Bíró Mátyás* utolsó éve, in RE t. 5, n. 8, p. 13 seq. 1953. — *Miklós Ödön*, *Dévai Bíró Mátyás*

mint Debrecen papja, in RE t. 6, n. 14, p. 21 seq., n. 15, p. 22 seq. 1954. — *Sólyom Jenő*, *A törvény haszna*. Luther tanítása Dévai tanításának tükrében, in L t. 31, p. 442—449. 1956. — *Sólyom Jenő*, *Dévai Mátyás* tízszántúli működése, in E t. 2 (5), p. 193—217. 1959. — *Kirner A. B.*, *Fischer András* baptista vértanú felsőmagyarországi pályája, 1523—1540. Bp. 1940. — *Stoll Béla*, *Heltai Gáspár* könyve a pazarlás ellen, in IT 1951. — *Pirnát A.—Végh F.*, Új adatok *Heltai Gáspár*ról, in ITK t. 60, p. 66—74. 1956. — *Csinády G.*, *Honterus János*, a nagy erdélyi geográfus és földrajztanító, in TT t. 115, p. 487—490. 1956. — *Csinády G.*, *Honterus* jelentősége a földrajzoktatásban, in PedSZ t. 7, p. 45—51. 1957. — *Kathona Géza*, *Huszár Gál* úrvacsorataná, in RE t. 7, p. 61—65. 1955. — *Fekete I.*, Így prédikált *Huszár Gál*, in L t. 33, p. 507—515. 1958. — *Kathona G.*, *Huszár Gál* és *Dávid* pápai esperessége, in RE t. 16, p. 88 seq. 1964. — *Botár I.*, *John Sigmund* in H. Q. t. 6, p. 505—514. 1940. — *Harsányi András*, *János Zsigmond*, in PSZ t. 49, p. 304—309. 1940. — *P. Szentmártoni K.*, *János Zsigmond*, az unitárius fejedelem. *Kolozsvár*, 1940. — *Károlyi Emlékkönyv*, Debrecen, 1940. — *S. Szabó J.*, *Károlyi Gáspár* élete és munkássága. *Károlyi Emlékkönyv*, p. 7—25. — *Erdős Károly*, *Károlyi Gáspár* bibliafordításának törzskönyve. *Károlyi Emlékkönyv*, p. 40—58. 1940. — *Harsányi A.*, *Károlyi Gáspár* életmunkája. 16 p. Bp. 1940. — *Erdős Károly*, *Károlyi Gáspár*, in RE t. 17, p. 12—13. 1965. — *Gerézdi Rabán*, *Az erasmista Komjáti Benedek*, in Re 1944—46. — *Szűcs István*, *Némethy Ferenc*, in RE t. 16, p. 166 seq. 1964. — *Bucsay M.*, *Rákóczi Márton* latin himnuszai a strassburgi Szt. Tamás levéltárban, in E t. 1, p. 110—113. 1943. — *Harsányi A.*, *Sylvester János*, in PSZ 1941. — *Sólyom Jenő*, *Negyven éves Sylvester Újtestamentuma*, in KI p. 176. 1941. — *Horváth János*, „Próféták által szólt rígen...” in MK t. 67, p. 231—244. 1943. — *Horváth János*, *Sylvester János* vezetéknevéről, in MNY 1949. — *Balázs J.*, *Sylvester János* és a magyar irodalmi nyelv, in MNY p. 126—129. 1954. — *Balázs J.*, *Sylvester János*, az első magyar nyomtatott szójegyzék szerzője, in MNY p. 274—276. 1955. — *Balázs J.*, *Sylvester János* és kora. 473 p., ill. Bp. 1958. — *Kathona G.*, *Sylvester János* és *Wittenberg*, in THSZ t. 4, p. 168 seq. 1961. — *Kocsis Elemér*, Milyen héber kéziratot használt *Sylvester János* a *Máté* evangéliuma fordításához? in THSZ t. 4, p. 171 seq. 1961. — *Bucsay M.*, *Szegedi Gergely* debreceni reformátor, a kálvini irány úttörője hazánkban. Bp. 1945. *Tóth William*, *Stephen Kis* of *Szeged*, in Archiv für Reformationsgeschichte, t. 44, p. 86—113, 1953. — *Kiss Sándor*, *Szilvásújfalvi Anderkó Imre*, in E t. 2 (5), p. 218—241. 1959. — *Varga J.*, *Szkhárosi Horvát András*, in IT p. 268—304. 1955. — *Turóczi-Trostler J.*, *Cibere bán* és *Konc vajda*, in NYOK t. 13, p. 171—183. 1958. — *Miklós Ödön*, *Sztárai* drámáinak egyháztörténeti háttere, in PSZ t. 51, p. 21—26. 1942. — *Stoll Béla*, *Sztárai Mihály* ismeretlen bibliai históriája, in IK t. 63, p. 520—523. 1959.

10. Tanok, tanviták, antitrinitarizmus (l. más címszavak alatt is!)

Scheler, H. J., *Sommer*, *Leben und Wirken eines süddeutschen Humanisten*, in *Siebenbürg. Vierteljahrsschrift* 1941. — *Bucsay M.*, *A reformátorok* úrvacsorávitái. 25 p. *Sárospatak—Budapest*, 1942. — *Iványi B.*, *Felekezeti vita Nagykanizsán 1595-ben*, in RE t. 8, p. 451—453. 1956. — *Tóth William*, *Trinitarianism versus Antitrinitarianism in the Hungarian Reformation*, in *Church History* t. 13, p. 255—268. 1944. — *Wilbur*, E. M., *A History of Unitarism I—II*. *Cambridge* (Mass.) 1946—52. — *Gerézdi Rabán*, *Erasmus* és az erdélyi unitáriusok. 14 p. Bp. 1947. — *Pirnát Antal*, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570-er Jahren*. Bp. 1961. — *Kathona Géza*, *Megjegyzések Neuser Ádám* életrajzához és ideológiájához, in ITK p. 328—334. 1963.

11. Egyházszervezet, egyházfegyelem, anyagi ügyek

Miklós Ödön, A magyar prot. egyházalkotmány kialakulása a reformáció századában. 195 p. Pápa, 1942. — Gál Lajos, Protestáns lelkipásztor a XVI. századi Magyarországon. Tiszaföldvár, 1942. — Nagy Konstantin, A magyar kath. egyház nemzeti zsinatai. 200 p. Gyöngyös, 1943. — Miklós Ödön, Az első hazai püspökök egyházalkotmányi helyzete, in E t. 1. p. 321—329. 1943. — Révész Imre, Egyházalkotmányunk kezdetei. Miklós Ödön könyvéről. — in E t. 2, p. 187—195. 1944. — Bucsay M., XVI—XVIII. századi egyházfegyelmi értékeléséhez, in E t. 2, p. 358—361. 1944. — Zoványi Jenő, Mit értettek presbyter alatt a XVI. században? in KM p. 28—30. 1944. — Zoványi Jenő, Magyarországi prot. egyházi szervezetek a XVI. században, in KM 1944. — Miklós Ödön, Arany Tamás bírói fóruma, in E t. 2, p. 225—233. 1944. — Miklós Ödön, A tiszáninneni unió negyedik tagja a XVI. században, in RE t. 5, n 8, p. 17 seq. 1953. — Kathona Géza, Protestáns egyházaink az egykori földközösségben, in E t. 1 (4), p. 9—17. 1958. — Bucsay M., Az egyházalkotmány kialakulása és mai helyzete a reformáció egyházaiban, in RE t. 16, p. 196 seq. 1964.

12. Bibliafordítások

Vasady B. (kiad.), Károlyi-Emlékkönyv. 375 p. 1940. Súlyom Jenő, A vizsolyi biblia jubileumi irodalmához, in PSZ t. 50, p. 257—262. 1941. — Erdős Károly, Az első teljes magyar nyelvű Újtestamentum, in THSZ t. 18, p. 7—15. 1942. — Karner Károly, A Károlyi-biblia revíziója és az ún. textus receptus, in THSZ t. 18, p. 16—24. 1942. — Mezey L., A „Báthory-biblia” körül. — A mű és szerzője, in NYOK t. 8, p. 191—221. 1956.

13. Hitvallások (l. a Katekizmusoknál is)

Agostai Hitvallás, ford. Pröhle K. I. kiad. 72 p. Győr, 1940. II. kiad. 72 p. Győr, 1943. — Tóth Endre, A Debrecen-Egervölgyi Hitvallás kora kérdéseiről, in RE t. 5, n 11, p. 17 seq. 1953. — A M. Ref. Egyház hitvallási iratai, I. A Heidelbergi Káté, II. A II. Helvét Hitvallás. 212 p. Bp. 1954. — Victor János, Néhány szó a Heidelbergi Káté méltatásához, az előbbi műben, p. 21—42. — Tóth Endre, A Heidelbergi Káté története, az előbbi műben, p. 7—20.

Nagy Barna, Bevezetés a II. Helvét Hitvalláshoz, az előbbi műben, p. 83—111. — Tóth Endre, Adatok a II. Helvét Hitvallás történetéhez, in RE t. 5, p. 270—278. 1955. — Konkordia Könyv. Az evang. egyház hitvallási iratai, t. 1: 331 p., t. 2: 236 p. Bp. 1957. — Bucsay M., Bullinger Henrik teológiája és igehirdetése a Decades tükrében. W. Hollweg művének ismertetése, néhány kitekintéssel a Debrecen-Egervölgyi Hitvallás teológiájára, in THSZ t. 4, p. 283 seq. 1961. — Esze Tamás, A Debrecen-Egervölgyi Hitvallás, in THSZ t. 5, p. 197 seq. 1962. — Bucsay M., A Debrecen-Egervölgyi Hitvallás, in RE t. 14, p. 127 seq. et 155 seq. 1962. — Szabó Lajos, A Tarcal-Tordai Hitvallás egyik elfelejtett szaváról, in THSZ t. 6, p. 184. 1963. — Bucsay M., A tarcali zsinatok és a Tarcal-Tordai Hitvallás jelentősége, in RE t. 16, p. 149—152. 1964.

14. Katekizmusok (l. a Hitvallásoknál is)

Musnai L., Háromszáz éves ismeretlen unitárius káté, in MK t. 64, p. 391—393. 1940. — Heidelbergi Káté, ford. Erdős József, XI. kiad. 76 p. Debrecen, 1941. — Majba J. V., Luther Márton Kiskátéja magyarázatokkal, XX. kiad. 64 p. Bp. 1941., XXI. kiad. 64 p. Bp. s. a. XXII. kiad. 72 p. Bp. 1948. — Majba J. V., Der kleine Katechismus dr. Martin Luthers mit Erklärungen, XXI. ed. 64 p. Bp. 1941. — Mózes A., Az erdélyi román reformáció kátéirodalma. 112 p. Kolozsvár, 1942. — Tamás L., Fogarasi István kátéja. 138 p. Kolozsvár, 1942. — Heidelbergi Káté, ford. Galambos Zoltán, III. kiad. 64 p. Bp. 1943., IV. kiad. 63 p. Bp. 1948.,

V. kiad. 63 p. Bp. 1948. — Luther Márton, Kis Káté, 29 p. Bp. 1946., 32 p. Bp. 1947., 32 p. Bp. 1948., 32 p. Bp. 1949. — Heidelbergi Káté, ford. Tavaszy S. III. kiad. 60 p. Kolozsvár, 1957. — Tóth Endre, A Heidelbergi Káté Magyarországon, in THSZ t. 6, p. 175—178. 1963. — Tóth Endre, A Heidelbergi Káté és Debrecen, in RE t. 15, p. 97 seq. 1963. — Heidelbergi Káté. Jubileumi kiadás. 63. p. Hozzá: Tárgymutató. 40 p. Bp. 1963.

15. Prédikációk, imák, liturgia

Kállai A. beszéde Homonnai István felett, Bártfa 1599. Kiadta Incze Gábor, 16 p. Bp. 1940. — Kathona Géza, A dunántúli és felsődunamelléki prot. szuperintendenciák liturgiai berendezkedésének forrásaimelei a XVI. században, in THSZ t. 17, p. 216—225. 1941. — Kathona Géza, A róm. kath. confessio generalistól a Melotai-agenda gyónó imájáig, in: Csikesz Sándor Emlékkönyvek, t. 2, p. 95—122, 1941. — Bucsay M., Meliusz, Bornemisza és a Méliusz-agenda bűnvalló imádsága, az előbbi műben, t. 4, p. 217—224. 1942. — Kathona Géza, A tiszántúli reformáció közgyónata. Válasz, az előbbi műben, t. 4, p. 224—237. 1942. — Huszár Gál, Prédikációk, 1558. Kiad. Incze Gábor. Bp. 1945. — Meliusz Juhász Péter, A Krisztus közbenjárásáról való prédikációk, 1561. Kiad. Incze Gábor. 47. p. Bp. 1948. — Csomasz Tóth K., Huszár Gál énekeskönyvének úrvacsorai liturgiája, in RE t. 7, p. 342—348. 1955. — Nemeskürty I., A XVI. század utolsó három évtizedének postilla irodalmából, in IT t. 45, p. 453—466. 1957.

16. Egyházi énekek és énekeskönyvek

Horkay László, Szegedi Gergely 1569. évi debreceni énekeskönyve, in THSZ t. 19, p. 108—123. 1943. — Csomasz Tóth K., A református gyülekezeti éneklés, Bp. 1950. — Csomasz Tóth K., A XVI. század magyar dallamai. 781 p., ill. Bp. 1958. — Klaniczay Tibor, Újfalvi Imre és az 1602. évi énekeskönyv, in IK t. 52, p. 152—169. 1958. — Czeglédy Sándor, A Batthyány-kódex és az Óvári gradual közös leírója, in MK p. 247—263. 1961.

17. Népi kegyesség, vallási néprajz

Pásztor L., A magyarság vallásos élete a Jagellók korában, in SZ t. 75, p. 39—57. et 140—183. 1941. — Gerendás E., A céhek és a vallásos élet, in RE p. 371—398. 1943. — Schramm F., Agendáink néprajzi vonatkozásai, in Et t. 68, p. 133—142. 1957.

18. Chiliazmus, babonák

Harsányi András, A „Két könyv”, a Károlyi Emlékkönyvben, p. 26—39. 1940. — Kathona Géza, Károlyi Gáspár történelmi vilásképe. Debrecen, 1943. — Bán Imre, Szepsi Csombor Márton babonafeljegyzése, in ITK p. 439 seq. 1954. — Péter L., Párhuzamok az „Ördögi kísértetek” néhány motívumához, in ITK t. 60, p. 152—154. 1956. — Schulek Tibor, Bornemisza Péter Ördögi kísértetei, in L t. 31, p. 97—101. 1956. — Kathona G., Karácsony György „szent hada” 1569—1570., in E t. 1 (4) p. 265—280. 1958.

19. Irodalomtörténeti részletkérdések és egyházművészet

Makkai S., A vizsolyi biblia a magyar művelődésben, in PSZ t. 49, p. 334—339. 1940. — Gerézy Rabán, Irodalmi nyelvünk kialakulásáról, in MSZ 1948. — Eckhardt S., Szegedy Lőrinc levelei, in MNY 1951. — Klaniczay T., Eredmények és feladatok a régi magyar irodalom kutatásában, in NYOK t. 2, p. 43—98. 1951. — Bóta L., Balassi istenes verseinek kronológiájához, in ITK p. 420—429. 1954. — Eckhardt S., A Fűves keretske, in ITK p. 373—385. 1954. — Kardos Tibor, Ada-

tok és szempontok a magyar dráma kezdeteihez, in FK t. 3, p. 210—232. 1957. — Nemeskürty I., A magyar széppróza születése. 1963.

Egyházművészet: Kovács J. I. (kiad.), Református templomok, t. 1, p. 1—338, t. 2., p. 339—734, ill., Bp. 1942. — Juhász M., „A képekről való tudomány”. Fejezet a XVI. századi magyarországi képből való harc történetéből, in Theologia, p. 65—73. 1944. — Sólyom Jenő, Az evangélikus templom története Magyarországon. Bp. 1944. — Pataky D., A magyar rézmetszés története a XVI. századtól 1850-ig. Bp. 1951. — Sallay M., A vízszolyi ref. templom, in MűÉ t. 6, p. 16—21. 1957. — Bende J., Reformáció és képzőművészet, in PSZ t. 51, p. 295—304. 1942.

20. Iskola- és oktatástörténet

Gál Lajos, Protestáns iskolák és tanítók Magyarországon a XVI. században. Tiszaföldvár, 1940. — Révész Imre (kiad.), A Debreceni Kollégium története, t. 1, pars 1: Nagy Sándor, A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az egyetem kiválásáig. Kerettörténet. Negyedrészt, 334 p., ill., Debrecen, 1940.; t. 3, pars 4: Zsigmond Ferenc, A Debreceni Kollégium és a magyar irodalom. 201 p., ill., Debrecen, 1940. — Szabó Géza, Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg, 1555—1613. Halle, 1941. — Révész Imre, Tegnap és ma és örökké... Debrecen, 1944. p. 136—144: A bibliafordító; p. 384—389: A debreceni kollégium és a magyar lélek; p. 390—396: A reformáció szelleme a debreceni kollégiumban. — Hubay Ilona, Molnár Gergely Grammatikája, Károli Péter Poétikája és Szilvás-Ujfalvi Admonitiones-e, in MK p. 430—433. 1943. — Papp L., A XVI. századi Literatus: Diák — Deák nevek kérdéséhez, in MNY t. 52, p. 480—481. 1956

21. Könyvnyomatók és nyomdák

Herepei J., Az erdélyi nyomdászat történetéhez, in EM t. 13, p. 363—387. 1942. — Fitz József, A vándor nyomdák, in MT t. 2, p. 13—35. 1943. — Trócsányi Z., Magyar és szláv nyomdák a XV. és XVI. században, in MK, 1943. — Gulyás Pál, Könyvkiadás Magyarországon a XV—XVIII. században, 1527—1773., in MK 1944—45. — Fitz József, A XVI. sz. magyar vándor nyomdászai, in K t. 6, p. 761—764. 1956. — Herepei J., A Heltai-nyomda sorsa, in MK t. 73, p. 55—58. 1957. — Ötvös János, Huszár Gál nyomdászjele, in E t. 1 (4), p. 186—188. 1958. — Ötvös J., Huszár Gál mint nyomdász, in E t. 2 (5), p. 80—89. 1959. — Fitz József, A magyar nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története. I.: A mohácsi vész előtt. 258 p., ill., Bp. 1959. — Fitz József, A magyar könyv története 1711-ig. 210 p., ill., Bp. 1959. — Jakó Zsigmond, Heltai Gáspár papírma, in MK p. 290—295. 1961. — Jakó Zs., Új adatok a kolozsvári Heltai-nyomda kezdeteihez, in MK p. 60—65, 1961. — Kathona G., Karádi Gál abrudbányai könyvnyomdája és annak végsorsa, in RE t. 14, p. 180 seq. 1962. — Molnár József, A könyvnyomtatás hatása a magyar irodalmi nyelv kialakulására 1527—1576 között. 1963. — Dörnyei Sándor, A XVI. századi simándi nyomda, in MK p. 170—174. 1964.

22. Egyházközségek, egyházmegyék, egyházkerületek története, helytörténeti tanulmányok

Zoványi Jenő, A beregi és szatmári ref. egyházmegyék espereseinek névsorához, in E t. 3, p. 96—100. 1945. — Komoróczy Gy., Debrecen története a felszabadulásig. Debrecen, 1955. — Révész Imre, L'âme de Debrecen, in NRH t. 62, p. 455—460. 1940. — Esze Tamás, A drégelypalánki egyházmegye történetének vitás kérdései, in E t. 2, p. 234—259. 1944. — Bachó L., Gyöngyös város a török hódoltság idejében. Gyöngyös, 1941. — Bán Imre, A svongyösi templomper Bocskay István korában. Csikesz Sándor Emlékkönyvek, t. 2, p. 142—159. 1941. — Tóth Dezső, A hevesnagykunsági ref. egyházmegye múltja. 303 + 294 p. Debrecen, 1942. —

Szimonidesz Lajos, Kassa és környéke vallásos helyzete az 1550-es években, in E t. 1, p. 161—188. 1943. — Fügedi E., Kaschau, eine osteuropäische Handelsstadt am Ende des XV. Jh-s, in SSl t. 2, p. 185—213. 1956. — Szabadi Sándor, A reformáció kezdetei Kecskeméten, in RE t. 8, p. 63—64. 1956. — Illyés G., A külküli ref. egyházmegye papjai a reformáció korától az erdélyi ref. generális zsinat fennállásáig, 1871-ig, in E t. 2, p. 281—333. 1944. — Maller Sándor, Élő múlt Patokon, in PSZ t. 52, p. 271—275. 1943. — Tinódi-Emlékkönyv 207 p. Sárvár, 1956. (1957.) Benne: Klaniczay T., Tinódi Sebestyén emlékezete; Horváth I. K., Sárvár szerepe a XVI. század magyar kultúrájában; Naszádos I., Tinódi rövid életrajza és énekeinek történeti háttere. — Mollay K., Sopron a középkor végén, in SSSZ t. 10, p. 31—42. 1956. — Miklós Ödön, A szatmárvidéki szuperintendencia történetének körvonalai, in E t. 1, p. 2—16. 1943. — Herepei J., XVI—XVII. századbeli papok, mesterek és diákok a szatmári ref. egyházmegyéből, in E t. 1, p. 17—33. 1943. — Kovács I., A szentmártonkátai ref. egyház története. 116 p. Szentmártonkátá, 1943. — Szarka Gy., A váci egyházmegye történeti földrajza. Vác, 1940.

23. Szerzetesrendek és rendházak története

Balanyi György, A ferences mozgalom begyökerezése magyar földön, in AET 56 p. 1940. — Szabó L., A sajlódi pálos kolostor története 1386—1786. Debrecen, 1940. — Gyenis A. (kiad.) Száz jezsuita arcél. Bp. 1941. — Peisch A., Monoszloi András. Bp. 1941. — Oszvald A., Fejezetek a magyar premontreiek nyolcszáz éves múltjából. 28 p. Gödöllő, 1941. — Fallenbüchl F., Az ágostonrendiek Magyarországon. 241 p. Bp. 1943. — Mályusz E., Az ágostonrend a középkori Magyarországon, in E t. 1, p. 427—440. 1943. — Galla F., Fulgenzio de Jesi ferences misszionárius vitája a bójtról a gyöngyösi jezsuitákkal, in Re 1944—46. — Monay F., Adatok a magyarországi és erdélyi minoriták irodalmi munkásságáról. Róma, 1953.

24. Folyóiratok a rövidítésekkel

AECO Archivum Europae Centro-orientalis. — AET Akadémiai értekezések a történettudomány köréből. — BPSZ Budapesti Szemle. — C Corvina. — DSZ Debreceni Szemle. — E Egyháztörténet. — EM Erdélyi Múzeum. — EPHK Egyetemes Philológiai Közöny. — Et Ethnographia. — FK Filológiai Közöny. — H Hitel. — HQ The Hungarian Quarterly. — IF Irodalomtörténeti Füzetek. — IT Irodalomtörténet. — ITK Irodalomtörténeti Közlemények. — K A Könyvtáros. — KI Keresztény Igazság. — KM Keresztény Magvető. — KSZ Katolikus Szemle. — L Lelkipásztor. — LK Levéltári Közlemények. — M Minerva. — MK Magyar Könyvszemle. — MMT Magyar Művelődéstörténet, t. 1—4. — MNY Magyar Nyelv. — MNYór Magyar Nyelvőr. — MSZ Magyar Századok. Horváth János Emlékkönyv, Bp. 1948. — MT Magyarságtudomány. — MűÉ Művészettörténeti Értesítő. — MTÉ Művelődéstörténeti Értesítő. — NRH Nouvelle Revue de Hongrie. — NYOK A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok (I.) Osztályának Közleményei. — PedSZ Pedagógiai Szemle. PSZ Protestáns Szemle. — Re Regnum. — RE Református Egyház. — RHC Revue d'histoire comparée. — SSI Studia Slavica. — SSZ Soproni Szemle. — SZ Századok. — THSZ Theológiai Szemle. — TOK A Magyar Tudományos Akadémia Társadalom- és Történettudományok (II.) Osztályának Közleményei. — TT Természet és Társadalom — V Vigília.

Záró megjegyzések

Milyen tapasztalatokat szűrhetünk le abból a körképből, amely adataink alapján kialakult? Először is azt, hogy protestáns egyházi emberek alaposan

kivették részüket a kutatásból, ha annak zömét ma talán már a nem egyházi kutatók végzik is. És az egyházi kutatók, ha nem is annyira könyvek, mint cikkek közlése útján szerepet vittek a magyar reformáció történetének művelésében. További benyomásunk az, hogy a forráskiadások minőségben is, számban is méltán vivják ki az elismerést. De szorosabban egyháztörténeti szempontból összeválogatott, vagy egyenesen egyházi forráskiadásaink nemigen vannak. Nem panaszkodhatunk viszont összefoglaló jellegű reformációtörténeti művek hiányára. A meglevők jó kiindulást nyújtanak a részletkutatókhoz. Egyelőre ez utóbbiak vannak soron, és csak majd sok újabb eredmény elérése után válik megint szükségessé összefoglaló mű. Hiányzik azonban egy nem túl nagy terjedelmű olyan egyházi kiadvány, amely a magyar református egyház négyszázéves történetét adná egy szélesebb olvasóközönség kezébe, tömör és mégis olvasmányos előadásban, a kutatás mai színvonalán.

Módszertani vonatkozásban hiányzik egy protestáns útmutatás a gyülekezettörténeti kutatáshoz. Ezt a hiányt a római katolikus szakirodalom nem tudja teljes mértékben pótolni. Remélhető, hogy egy ilyen módszertani segítségnyújtás anyaga a legközelebbi országos egyháztörténeti szaktanfolyam eredményeként ki fog alakulni, és nyomtatásban is megjelenhet. Egyik legkirívóbb hiánya újabb reformációtörténeti irodalmunknak a teológiatörténeti kutatások elmaradása. Az egyetlen kivétel az antitrinitarizmus története. Reméljük, hogy a soron levő Méliusz és Szegedi évfordulók segíteni fognak a XVI. századi magyar protestáns teológiatörténet sok fehér foltja közül egynéhánynak a térképről való eltávolításában. Viszont meglepéssel állapíthatjuk meg, hogy az elmúlt negyedszázad a XVI. századi magyar protestáns egyházalkotmányi fejlődés megismerése terén több eredményt ért el, mint bármelyik megelőző.

Teendő persze maradt itt is még bőven. Mint a tantörténetben, itt is elsőrangú tennivalónk a források gondos összehasonlító elemzése.

Ugyancsak örvendezve tekinthetünk hitvallásaink és kátéink új kiadásaira. Ezekre nemcsak a gyakorlati szükség terelte a figyelmet, hanem a mögöttünk levő évfordulók is. Elég élénk érdeklődéssel fordultak kutatóink a kultusz- és kegyességtörténet felé is, de még mindig nem annyira, mint ahogyan ez a hálás terület megérdemelné. Itt a népi kegyesség emlékei, a történeti egyházi néprajz, valamint a társadalmi feszültségek vallásos formában való tükröződései iránt a világi kutatás különös mértékben érdeklődik.

Az egyházi iskola- és oktatástörténet első látásra kevésbé időszerű területnek tűnhet, mégis éppen itt tudnak teológiailag képzett kutatók jó szolgálatot tenni nemzeti oktatásügyünk történetének alaposabb megismeréséhez. Egyházi kutatóink nyomdászattörténettel is foglalkoztak, de ez a hálás terület is az eddiginél jóval több érdeklődést érdemel. Ugyanígy a helytörténeti kutatás is, nemcsak azért, mert fontos és alapvető, hanem mert a lelkipásztorok többsége számára a legkönnyebben hozzáférhető, és így az egyháztörténeteszi tevékenység kitűnő iskolája. A XVI. századi hazai ellenreformációnak kutatóink az elmúlt negyedszázadban nem sok figyelmet szenteltek.

A folyóiratok áttekintése során fájdalmas érzést okoz az Egyháztörténet című szakfolyóirat szünetelése. Bár egyéb protestáns időszakos lapjaink helyét adnak egy-egy reformációtörténeti cikknek, de ez nem elég. A magyar reformációtörténeti kutatás csak akkor válhatna a mostaninál rendszeresebbé, ha újra megkapná a maga közlési és vitaforumát.

Dr. Bucsay Mihály

Prédikátori arcképek 20 évünk magyar szépirodalmának tükrében

Ha Thalia papjának kell a tükör napirenden, nekünk méginkább — „a szabadság tökéletes törvénye” (Jakab 1:25). Hiszen „látványossága lettünk a világnak: mind angyaloknak, mind embereknek” (1 Kor 4:9). Amikor Isten Igéjében szemléljük a mi „természetszerinti ábrázatunkat”, nemcsak a való, hanem a kellő arculatunk is kitetszik.

Dehát akkor teológiai szemlélődésünk miért merészkedik „biblián-kívüli” területre? Mért kell számba vennünk a „világi” szépirodalmat? Mért tanácsos arra ügyelnünk: — milyen képet tükröz rólunk „szocialista” könyvkiadásunk egy-egy cikke, regénye, novellája, drámája, vagy lírai verse?!

Maga az Írás javallja ezt. — Bizony, az Isten emberének mindig szíve ügye —, „hogy jó bizonysga is legyen a kívüllevőktől!” (1 Tim 3:9). Szolgálatunk tisztasága (Fil 2:15) és hűsége (1 Pét 2:12—17) — másokra nézvést válik életés ábrává. Ilymódon az egyetemes papság elvét valló mai prédikátorokra is érvényes a tegnapi közmondás: „*Vita clerici est evangelium populi.*”

(A „papi-portrék” szemrevételeztél szándékosan szűkítettük a magunk sajátos területére; a nem-protestáns Ige-hirdetők számontartását — idő és hely híján — ezalkalommal nem tudtuk vállalni. — Kaszáljon kiki a maga rendjében!)

*

Felszabadulásunk húsz esztendejének magyar szépirodalmából egyfelől régi, felszabadulás előtti, — másfelől újabbkori: a nép államában élő szolgatársak képe-mása bukkan elénk. Kár lenne szemhatárunkon kívülre számúznunk a régvoltakat. Példájuk, hatásuk

éppoly eleven, akárcsak a maiaké. Nemcsak azért, mert megírásuk, vagy újra kiadásuk keltezése emberközeli van; azért is, mert a „semper reformari” harcsoai lévén szépen beleilleszkednek minden idők forradalmainak mágneses erővonalába.

Két évtizedünk idő-rámája tehát évszázadok magyar prédikátorainak ábrázatait keretezheti.

EKLÉZSIA—MEGKÖVETÉS. Ezt a történeti drámát Németh László 1946-ban írta. Főhőse: *Misztótfalusi Kis Miklós*, a XVII. század tragikus sorsú tudós, magyar „tipográfus” művésze. Egyházi személy, az előttevaló nyomdászmaster a templomban csakis a papszékben ült. Tőle megvonták az efféle kedvezményt. Vendégségbe érkezvén csupán egyházfinak nézik őt, az európai hírű betűmetszőt az úri udvarház cselédei. Nem csoda: a papi kabátban, fekete öltözkében parádézó, verhenyes képű nagypapok társaságában Misztótfalusi nem visel ekléziasztá ruhát. Beszéde is csendes, — így bizony kirí a föllyeskedők közül. Naiv hite; hogy belső talentomai a fontosak; ezek hátékonyágában bízik. Virágjában, Hollandiában, targoncán tolták házához a pénzt. Amíg tehetette, gavallér volt, áron alul adta el értékes könyveit, csakhogy a műveltséget terjessze hazájában. Potyalesó, kicsinyes honfitársai nem méltányolták ezt: elvárták volna, hogy szegényen is csak úgy kótyavetyélje a becses nyomtatványokat. Sértő módon hánytorgatták föl előtte: mért javította ki a régi helyesírást, hogyan merészelt könyvbeszedni „asszonyoknak való széphistoriákat”, mért nem teszi szakmányban művészekké a nehézkezü és fejű nyomdászlegényeket?! S a grúziái herceg nagybecsült nyomdászának pironkodnia kellett, mivel beolvastotta a békamászás-forma ósdi be-

tűket, és újakat mert metszeni! Ő az Aranyos Bibliáért hadakozott, — feleségének meg a hozzájuk szállásolt ocsmáry németek ellen kellett küszködni. Élete párja: csendességét rosszalja, Németi Sámuel uramék meg mint eklézsiarabló, országháborító, fennhéjázó tipografust állítják elő eklézsia-megkövetésre. Csoda, hogy aki anyagok munkájára vállalkozik — az anyagok türelme nélkül — összeroppant?!

A dráma többi prédikátora: csupa agyarkodó, dőlyfős pap. Tiszteletes Ajtai Ábrahám mint nagyevő, Tőke Benjámin mint kemence támogató, kényelmes pipázó mutatkozik be. Szatmárnémeti Sámuelben azt csodálják meg a frájok: „Szép derék ember. Van melle a beszélésre. Csak úgy dől belőle a hang. Az egész ember tele van hanggal. És citátumokkal. Nagyszerű ember az; kívülről megmondja: melyik vers milyen könyv hányadik kaputjából való.” Csepregi Mihály uram: nevetős. „Hol ide, hol odaforog a fehér fogaival. Mint a vizslakutya, ha egyszerre sokaknak kell örünie. Akadémiákat járt ember, nagy helyekre van annak bejárása. Özvegy Kemény Ferencné ő vette rá, hogy az kolozsvári eklézsijára hagyja a vagyonát.” Bozóki professzort meg így jellemzi a nyelvész szolgáló: „Hát az a száraz fekete? A feje olyan hosszú, mintha satuba összenyomították volna... Az tud hallgatni az erdélyi eklézsijában a legnagyobbat. A görög nyelvben azonban nagy tudós az is.”

Ezek Misztótfalusi ellenlábásai. Társadalmi helyzetük előnyeit, vitázó éles eszűket kicsinyes célok védelmében fecsérlik el. Nagyságukban kicsinyesek, kicsinyességükben — nagyzólok.

APÁCZAI Németh László másik történelmi drámájának születési dátuma: 1955. Ebben pedig a nagytudományú nemzetnevelőnek. Apáczai Csere Jánosnak magas szellemi emlékművet. A népszerűség itt nem pártolt el a főhőstől, de a hivatalos felsőség — igen. S ez épp elég arra, hogy sorsa egy legyen Misztótfalusiéval. Nemcsak abban rimel életük, hogy mindkettejük ragyogó hollandiai karriert áldozott a „hájos” hazáért; végzetük is egybecseng. Am a siker nem azonos az eredménnyel. És ha igaz, hogy hatalmas az: aki — hat, Apáczai drámája éppúgy, mint társáé — magvetésnek számít. Nem volt tehát hiabavaló.

A teológusok és iskolamesterek népes csoportjában minden személy: egy vonás a tanulva tanító régi kolléktíva arculatán. Az ősi kollégiumok példára és kenyérré éhes növendékei ők, akik Apáczaiiban méltó mesterükre akadtak.

Kirajzoltabb személyisége két papiembernek van e műben: Csulai püspöknek és Keresztury Pálnak.

Csulai — a hatalom fullajtárja. A szeretet hatalma helyett a hatalom szeretete mozgatja, tüzei. Rikácsoló hangján bele-beleavatkozik a párbeszédnek és események menetébe. De nem alkotó módon, csak úgy kontárgatva. Semmitmondó szólamaikat igyekszik úgy előadni, mintha axiómákat sikerítene világra. Bölcsességét ravaszsága pótolja. Arra azért van esze, hogy a vallás téziseiből idézni tudja a segítségére valókat. Legárulkodóbb önleplezése: amikor a Kálvin példájára és tanítására hivatkozó Apáczait ezzel torkollja le: „Genf példája nem nekünk való. Genf: város léteére állam is, mint a mi szászvárosaink volnának fejedelem nélkül. Ott nem volt szükség püspökre.” — Ezért esküdt ellensége hát ökigyelme a presbiterianusoknak.

Keresztury Pál — derék katechéta. Főrendek gyermekeit tanítja, „akik megszokták a fűrészést, s a tudományt is mulatsággá kell az arany tányérjukra lopni.” Szolgáljon dicséretére: ezt sikerrel meg is tette. Peripatetikus módszerével úton-útfélen plántálta a szépet és a jót: a hazaszeretetet, szorgalmat, emberbecsülést, bibliás hitet főúri tanítványiba. Akadémiákra elégséges talentumát két gyermekre pazarolta. Am az a hit, hogy sokak látják ennek hasznát, feloldotta lázongását,

A FALU JEGYZŐJE. Eötvös József remek regényét, a magyar kritikai realizmus egyik első nagy alkotását 114 évvel ezelő megjelenése után ismét közkinccsé tette kiadványunk. A Diákkönyvtár kötetének sorában látott napvilágot, tankönyvi áron. A házi olvasmány illy módon a házi könyvespolcokra kerül.

Ebben is szerepelnek lelkipásztor atyafiak. Tegyük csak figyelmünk nagyítója alá arcképeket!

Tengelyi Eszaiás a bárdi reformált község lelkésze. Kevesen ismerték, de mindenki megszerette, aki véle találkozott. Háza szálfafedeles, szobájában a gerendák barnák az időtől; ablaka is kicsiny — olykor alig látja mellette a Bibliát, — padlója döngölt agyag. A tűzhely fűtésre és kenyérsütésre egyaránt szolgált. Mégis e szegényes otthon a békesség vára volt. Drágán, „mint egy gyöngycsiga: egy házi boldogság egész kincsét rejtve.” — A paróchiáról szólva a lelkipásztor jellemzi az író. A bölcs, puritán férfiút, aki csak akkor tántorult meg, amikor váratlanul meghalt szeretett felesége: Erzsébet asszony. Gyermekek akkor töltötte be negyvenedik évét. Az édesapa ezután mint az árva nevelője termi lelke gyöngyeit. Fia szelleme örök törvények gyémántján csiszolódik, lelke hősök és bölcsök példáján nemesedik; így válik nagykorúvá. Az évtörtént édesapa világtól való búcsúját megédesíti derék fiának látása. Mikor meghal, a „bárdi község könnytel szemekkel kíséri barátját nyughelyére, melyen parasztkézektől faragva, egyszerű kő jelöli a helyet, hol a legnemesb szívek egyike hamvad el — mely valaha emberi kebelben dobogott.”

Vándory Boldizsár — az elhunyt öreg lelkipásztor fiának a falu jegyzőjének barátja — Taksony vármegyében Tiszarét község prédikátora. „Papi köntösére nem vala szükség, hogy eszedbe juttassa, miszerint azon férfiak egyike előtt állsz, kiket Isten helyetteseinek küldött földünkre, hogy szenvedő embertársainknak vigasztalói legyenek... Arcai, mint az ég, melynek színén az átvonuló vész nem hágy nyomot maga után, zavartalan nyugalomba mosolyogtak elédbe.” Szereti a virágokat, bokrétát köt belőlük a mezőn. De méginkább az embereket, kivált a szenvedőket, elnyomottakat. Tudásának, tekintélyének latbavetésével védi, menti Violát, a zsványországba hajszolt jószívű parasztot. Barátja, Tengelyi, a „falujegyzője” az emberséges jogrendnek, ő pedig a krisztusi erkölcsi rendnek tevékeny követe. Nyúzó főszolgabíró, Macskaházy ügyvéd, Karvaly — a megye várnagya, Sáska főadószedő (nomen est omen) egytől-egyig gondoskodik róla, hogy a paplakhoz vezető út be ne gázosodjék.

Íme: a racionalizmus korának papja, ha nem papféle a képirója!

A FÁKLYA. 1963-ban az Olcsó Könyvtár sorozatában is megjelent Mórlic Zsigmondnak először 1917-ben kiadott műve. — „A Fáklya a magyar irodalomnak egyik legkeserűbb, legindulatosabb, az igazmondás háborgó szenvedélyétől leginkább áthatott regénye” — írja róla az Utószóban Horváth Zsigmond. Gimnázista tankönyveink pedig úgy értékelik, hogy ez — úgymond — Mórlic Zsigmond írói pályája első szakaszának kiemelkedő alkotása. Főhőse: református lelkipásztor, a mellékszereplők közt is találkozhatunk kebelbélivel.

Matolcsy Miklós, a debreceni Kollégium jeles növendéke volt. „A zsidó nyelvben első volt a teológián, mert neki diktálta a jegyzeteit a professzor, mert mindig példás erkölcsű fiú volt, minden iskolai munkát elvégzett, senkit soha meg nem botránkoztatott, mert nem labdázott az udvaron, mint a többiek, nem ivott és nem korhelykedett, mint a kollégái, a diákcétusokban nem tivornyázott, hanem a könyvtár legszorgalmasabb olvasója volt, és a Nagyerdőn csinálta a beszédeit...” Egész papi jövője úgy tűnt neki, mint egy vakáció. „Úgy is látta a saját apjánál is hajdan, s minden régi emléke így mutatta neki a papok életét. Beülnek a bibliothékába s olvasnak, újságot, könyvet, pipáznak, ha kijönnek, a gyerekekkel szórakozottan tréfálnak, kisétálnak a mezőre, nézni, hogy nő a búza; a faluban megsüvegelik; köszönnek jobbra, bal-

ra, kegyesen, barackot nyomnak egy jóképű gyerek fejére, s füstöt fújnak a virágzó almafa lombjai közé.”

E gyermekteleg álom szappanbuborékja menten szét-pattant, mihelyt a püspöki segédlelkészségből a Szatmár megyei Fábianfalvára választják parókusnak. A nagy frázisokkal induló ifjú, aki azzal gyürkődik az életnek, hogy a fáklya önemésztő, világító hivatását valósítja meg népe szolgálatában; mindjárt érkezésekor meghasonlik. Meg kell tudnia, hogy a fogadására rendezett ünnepi lakoma: félévi fizetésébe kerül. Főgondnoka, Arday földesúr, hiába képviselő: nem veszi emberszámba a szavazóit sem; hiába arisztokrata: semmi köze sincs a lelki nemességhez. S Miklós jóvendőjét, boldogulását az úri huncutság jegére építi. Szerelmé először egy idősebb, megértő hölgy bonyolult lelkének kerengőjébe téved; majd egy szállodai tündérekéhez tántorul. De a csömörletes kitérők utáni egyenesbe jutáskor is tehetetlenkedik, vesztére egy kedves tanítókisasszonynak. A maznán kegyes papocska legőszintébb pillanatában káromkodással oldja lelke görcsét. Egyre nagyobb vergődésekbe bonyolódó sorsára egy tömegszerencsétlenség — a szatmárökörítói tűzvész irodalmi mása — tesz pontot. „Elvégeztetted: de semmi sem tisztázott” — fejeződik be a regény.

Matolcsy Miklós szárnalmas figurája szemünk láttára vénül gyermekből öreggé. Mégpedig úgy, hogy közben hiányzik a meglett javakorbeli élet-delelő. Pedig szegény atlábalat valami megtérés-félén is. Önmarcangoló tépelődése: az író egy életszakaszának vetülete. Köztudott, hogy Móríc Zsigmond rövid ideig teológiai hallgató is volt. 1907-ben hosszas, tanulmányoszerű eszmefuttatást ír a Bibliáról. Erre hivatkozik *Trócsányi* Dezső a „Dunántúli Protestáns Lap” 1918. VII. 21. számában, amikor „A fáklya” ismertetésekor kifogásolja a regénybeli lelkész szabados fejtegetéseit. Pedig a regény írója nem másította meg véleményét, hiszen Matolcsy szinte szóról-szóra a tanulmányíró Móríc tételait idézi szépirodalmi keretek közt!

„A fáklya” többi lelkész-szereplője bezegz élmelek; ügyeskedve gazdálkodnak, nem befelé: kifelé élnek. Egyformák a haszonlesésben, a köznép megvetésében és a papi méltóság kasztszerű óvásában. Legfeljebb abban különböznek egymástól, hogy Dékány kopasz, Alvinczi kövéres, vidádó bácsi, s a kismakrai pap, Vitéz György kis, kurtára-nyírt bajszát feketére pederte.

TÜCSÖKZENE. 1946. szeptemberének egyik éjjelén magas, hosszuhajú férfi érkezett Ózdra vonatnal. Bekopogtatott *Dóczy* Antal református lelképásztorékhoz. Ott szállt meg aztán, s ott maradt vendégnek a parókian. Szabó Lőrinc volt, a kitúnó költő. Az ózdiak — ahogy arról *Dóczy* Antal a rádió egyik irodalmi emlékeztetésében is bizonyosságot tett — örömet fogadták Szabó Lőrincet. Abban a szűkös világban: ... „egyik napról a másikra — úgymond — kicsérelődött az étrendünk. Eddig mindig csak rántottleveszt ettünk reggelire... reggelre már tejet is kaptunk. Sőt napközben túrózt hoztak, s Uram bocsá — még mézet is adtak. — Hát ti mindig ilyen bőségesen éltek? — kérdezte Lőrinc. — Nem, mindez miattad van. Van minékünk gazdag Urunk, Aki jól tart bennünket!... Lőrinc nem tudott hinni a Gondviselésben, a fejét rázta és azt mondta: — Órültek vagytok. De élvezte a béked csöndet és jókedvvel folytatta a Sóstóhegyen megkezdett munkáját: a „Tücsökzene” c. lírai önéletrajz továbbírását.”

Az ózdi parókia dajkáló szeretete előcsalogatta lelke rejtekéből a gyermekkor meghitt emlékeit. S a szíves házigazda látása felidézte a költőben nagybátyja képeinek ihletet látomását: az adomázgató, mézetpergető kedves öreget.

„Először ő, bátyám, a becsi pap tárgyalt meg velem olyan szavakat, hogy irodalom és romantika, és pantheizmus és anarchia; a szellemet számomra szeretet benne fogadta először, s tisztelet, vagy legalább is, ha sok, ha kevés,

egy szent ösztön: Igazságkeresés.

Folyton intett, tréfásan, komolyan, hogy „mindeneket megpróbálj, fiam, s ami jó, tarsd meg!” S „tanulj egyedül, fúrj-faragj, nótázz, rajzolj hegedülj, a lány nyelvet tudsz és művészetet, annyi ember vagy!” A drága öreg oktatótt így; az első volt, aki kezemből a könyvet nem nézte ki. S ha — „ép test: ép ész!” — megdolgoztatott, egészségéért napibért adott,

PIRKADÁS. *Urbán Ernő* regénye a 45-ös földosztásról szól. A szerző művével 1953-ban, a felszabadulási pályázat egyik díját nyerte el. Főszereplője *Biczó András*, egy öreg, 19-es kommunista fia. Gyermekkoraiban a bencések gimnáziumában tanul, s vallásos, politikától irtózó édesanyja hatása alatt növekedik. De mintegy örökségül kapja édesapja forradalmi múltjának gyűjtő emlékeit is. A talajtvesztett, kiábrándult értelmiségi ifjút azonban a felszabadulás nyomában következő földosztás fölpezsdíti, tettekre ragadja, s elindítja a harcok kommunizmus útján.

Urbán Ernő a karcolatok, s riportok mestere. 1945-ben párttitkár volt Sárvaron. Mesélő hangja olykor a közvetlenül ábrázolt valóság, a történés szerepét veszi át. Típusokat teremtő módszerével így is számos emlékezetes regénybeli alakot varázsol elénk. — Milyen, vajon, a *Pirkadás* lelképásztora?

„— A tiszteletes úr miatt, persze, kár itt kiverni a tüzet — mondta az öreg *Biczó*, mikor a nevétes csilapodott. — A fiam, *András* a megmondhatója, hogy rendes, hogy nem akármilyen pap. A szobájában falról-falig ér a könyv. A nép, különösen a gazdák, a maguk emberének tartják. No, igen, mert teszem azt, a telen is, mikor a rekvirálások voltak, „szent óra”, bibliázás ürügyén arra oktatta őket, hogy a fene a bélyükbe, enni-innivalót egy dekát, egy decit se a fasizista disznainak! Ha fagyos a föld, aztán nem fogja az áso: ott a templompadlás, akár oda is fólhordhatják, amit menteni akarnak... Ami tehát a tiszteletes urat illeti, *Kutrovics* elvtárs mint „ütegarancsnok” — rosszszul célzott. Annyira, hogy én például tagnak, munkatársnak kérem föl a Nemzeti Bizottságba a tiszteletes urat.”

... Íme, a „kívülvalók” jó bizonyossága — a szolgálat új lehetőségének aajtáját tárja ki a lelképásztor előtt!

VÉGTISZTESSÉG. *Sós György* kisregénye 1962-ben, a *Magvető* kiadásában jelent meg. A szerző „*Igaz legenda*” címen nagyszerű rádiójátékot is alkotott e témából.

Vidács községben meghalt özvegy *Steinberger Jósefné*. Az öreg néni immár az utolsó zsidó a faluban, rokonsága, hozzátartozói mind ott vesztek a német haláltáborokban. Nincs hát, aki a kegyes léleknek haló poraiban megadja a vallása szerint való végső tisztességet! Dehát csakugyan nincs? A község jóérezésű népe összefog. *Molnár Bálint* tanácselnök vállalja a merőben szokatlan feladatot: papot kerít a temetési szertartáshoz.

Tordai tiszteletes úr nem csekély meglepetéssel fogadja a hozzá látogató „elvtársat”. Csodálkozása nyugtalansággá növekszik, amikor meghallja a kívánalmakat. Végül némi töprengés után rááll: elvégzi a szolgálatot, mégpedig zsidó liturgia szerint. Az elnököt ravaszon megkérdzte: — A szöveget előre be kell nyújtanom? — Nem vagyok én cenzúra! — méltatlan-kodott *Molnár*.

Az „Élet és irodalom” 1962. VI. 9. számában *Szerdahelyi* István ismerteti a kisregényt. Méltató szavait ezzel az óvással rekeszti be: „Kifogásolhatnak ugyan: a temetésre menő lelkész fejébe indokolatlanul vetített istenkáromló gondolatokat; kifogásolhatnak továbbá, hogy a falu rajza kicsit idillikus: a könyv ére nyei azonban így is vitathatatlanok.” — Nos, ez a „kárromlás” inkább afféle tusakodás. A lelkész így sorjázta a töprengéseit Isten felé: — „Azt tanított, ne ölj, és innen mégis kiirtottak vagy 150 lelket és más-

honnan még sokszor annyit, és nem adtál jelet, hogy nem engeded." S amikor fájós lábbal sántikál ki a temetőbe, összecsikorított foggal így fohászodik: — „És egy kicsit helyetted is vezeklek, Uram, mert sokat, érthetetlenül sokat elnézél a Gonoszoknak." ... Mind-ezekkel a naív lelkesedésekkel az író a külsőben „kisfiúsnak” rajzolt pap belső világát szerette volna kivetíteni. Avatatlanul, gyermeketegen. A befejezés mégis szép: „Így temették el Steinberger Józsefnét. Nyugodjék békében... S éljenek békében, akik eltemették!”

ROZSDATEMETŐ. A Magvető másfél év alatt — négy kiadással — százezer példányban jelentette meg Fejes Endre 348 lapos kisregényét. Kevés írás kavart ekkora vihart az utóbbi húsz évben. Ha valaki a vita részletei iránt érdeklődik, keresse elő a „Kritika” 1964. 1., 4. számait; ezekben Dersi Tamás, Osváth Béla és Gyurkó László cikkei. Az „Élet és Irodalomban” (1963. nov. 16; 1963. dec. 22.) Fejes Endre és Jovánovics Miklós írását; a „Kortárs” 1963. 2., 6. számaiban Illés László és Szakonyi Károly méltatását; az „Új Írás”-ban (1963. 2.) Térfi Tamás, az „Irodalmi és nyelvi közlemények” 1964. 1—2. számaiban Béli Miklós tanulmányát, a „Magyar Nyelvőr” 1964. 4. számaiban Kovalovszky Miklós: „A Rozsdatemető stílusa avagy a stílus rozsdatemetője” c. szedi ízekre a kisregényt. Mi is közöltünk ismertetőt a „Rozsdatemetőről” 1963. 7—8. számunkban. Am akkor sommásan; nézzük most a regény papi szereplőit.

Javarészen — tábori lelkészek. „1920. aug. 24-én Hábeter Jánost behívták a Protestáns Tábori Lelkészi Hivatal Honvéd Körletparancsnokságára, ahol rövid kihallgatás után Borbás Antal ev. lelkész alesperes őrnagy mint polgári sekrestyést állományba helyezte.” Veres Pálné utca 1. — „Itt szolgálta Istent és Hazát: Taubinger Rezső ev. főesperes ezredes, Borbás Antal ev. alesperes őrnagy, Szabó Gábor ev. főlelkész százados, Tuba Endre ref. alesperes őrnagy, Koren Pál ref. főlelkész százados és Hábeter János ev. polgári altiszt, sekrestyés.” Kisérteties gépiesség. Kimért szabvány mozdulatok, fegyintézetű alá-fölé rendeltség. „A munka minden reggel egyformán kezdődött. Ezredparancsban megjelent: ezen a napon hány órakerék melyik kórházban, fogdában, vagy laktanyában lesz istentisztelet.” A liturgia: ének, ima, igehirdetés és a végén kivétel nélkül mindig a Himnusz. A napi rend során — mint az étkezési folyamatosságra — úgy fel kellett ké szülni: esküvőre, keresztelésre, temetésre, siralomháza és kivégzésre. Kegyetlen egy szolgálat, annyi bizonyos! A rideg merevségre háttorzongató példát idéz a szerző. — Nagy Pál vezérezredes hadseregőparancsnok Tiszti Kaszinóbeli dísztemetésén megjelent *Horthy Miklós* is. Pokoli hőség terjengett a kandeláber-lángos, fülledt teremben, de az ájuldozó altiszt nem merte letörölni izzadságát, — attól félvén, hogy az ott torló detektívek félreértik a mozdulatot és ellátják a baját.

A tábori lelkészek mámorba menekültek a lélek-szikkasztó egyhangúság unalmából. A sekrestyés dolga volt vigyázni rájuk; s alkalmasint ő kocsiztatta haza illuminált felettéseit. A jóság azért — a maga módján — előszégyenkezett e katonapapokból. Taubinger főesperesék egy kimustrált asztallal gazdagították a Hábeter-családot. (Évtizedek múltán is áldották érte a jótett lelket!) Dani Balázs, az új főesperes meg, — mikor megtudja, milyen embertelen „tróger-munkát” végez beosztottja (s ezért elbóbiskol az iroda melegében) — a kilátásba helyezett büntetés helyett egy pengővel jutalmazza meg a derék Hábeter sekrestyést.

A katonalelkészek uniformizált jellegtelenségükből mulatozásuk alkalmával törtek ki. Ekkor egyik a szelidség, másik a garázdaság felé hajlott. Taubinger főesperes ezredes erőltetett beszédei végül botránnyos bőfögésekbe, és zsoldár elejtésbe züllenek a Budakeszi Tiszti Kaszinó ünnepségein. A megrovás példás: Szolnokra helyezik át, vidéki beosztásba!

Egészen a közelmúltból előlép a regénybeli család élete színpadára egy őszhajú református pap. Ő temeti az édesanyát, Pék Máriát. Fellépése, szolgálata — tisztelet parancsol még a nem egyházi tisztességtevőkre

is. Igehirdetése egyszerű, nagyszerű — evangéliumi. Mikor a végén egy züllött rokon — egy kikopott régi úr — mégis cinikusan udvariaskodik, az agg lelkipásztor némasága felel meg csattanósan néki. Megható az a gyöngéd finomság, amivel ez a szókimondó, nyers beszédőtől sem riadozó szerző beleilleszti művébe szolgatársunk személyét. Abba a regénybe, amelyben — különös módon — mindenki főszerepet kap. Tehát az Isten szolgálója is — hitelesen.

BAJZA UTCA. Veres Péter önéletrajzának, a Számadás II. kötetének részleteit folyóiratokban publikálja. A „Kortárs” 1964. 3. számában front alatti bújdosásának budapesti időszakából azokat az emlékeket éleszti fel, amikor a fasori parókia mentő vendégszeretettel élvezhette. A riport nyíltságával ad számot Dobos Károlyék emberséges keresztységéről. Különösen a nagytiszteletű asszony bölcs hősiességét jegyezte meg példaképpen. A lelkipásztor némi mosollyal jellemzi amolyan papos papnak. Akinek hitvalló bátorságához és hazafias kötelességteljesítéséhez azonban nem férhet szó. De a papné tevékeny, leleményes és buzgó segítségére föléje magasodott a férfiakénak. — Az írás idős mesterének — mint „kivülvalónak” bizonyosága — gyors gyakorlati eredménnyel is járt.

FRESKÓ. Szabó Magda 1958-ban kiadott regényével — éppen tárgyára való tekintettel — még a megjelenés évében foglalkozott egyházi sajtónk. Lapunk 1958. 7—8. számában részletesen foglalkoztunk a lelkipásztorok portréival is. Ezért most csupán utalunk e kíméletlen, de tanulságaiban mindenképpen megszívlelendő regényre. Ne érjen bennünket az a szégyen, hogy — több nyelven is megjelenvén (pl. a svájci Die Tat 1960. VII. 29. száma ír róla meleghangú méltatást) — külföldön többet tudjanak róla, mint mi, az érintettek és illetékesek.

VÍZVÁLASZTÓ. Kodolányi János 1960-ban kiadott nagyszerű regényéről is közöltünk elemző ismertetőt lapunk 1962. 5—6. számában. Farkas papnak Csikesz Sándorról mintázott robusztus alakja több helyütt is megjelenik — más-más néven, de felismerhetőleg egyképpen megrajzolt személyiség belső habitusával — az író életművében. A többi lelkész szereplők is hasonlóképpen. (Pl. az 1955-ben kiadott: „Éltek, ahogy tudtak” gyűjtemény „Három papja” c. novellájában.)

A PÁLFAI TISZTELETES. Kékesdi Gyula, a Népszabadság riportere (1961. III. 5.) irodalmi igényű arc-képet felvételez Szalai Sándor pálfai kollégánkról. A „tiszteletes” — napszámos szülők gyermeke. Szigorú pontosságú szociográfiák, falukutatások és keserű tapasztalatok emelőjén nőtt fel. Amikor 1951-ben Pálfára telepedett, tüstént látta a nagyszerű lehetőségeket: nemcsak a lelki mívelkedés, hanem a gazdasági lehetőségek tekintetében is. Faiskolat telepít, földiepret plántál, művelni kezdi az értékes tolnai földet. Felvilágosító munkába fog, s maga jár elül jópéldával. Eleinte romantikus lelkű, álmodozó embernek tartották — hisz feleséget is Finnországból hozott —, de egykettő-re kitetszik: nagyon is a reáliák embere. 1959-ben megkérlik: tegye közzé tudását a helyi Egyetértés tsz-ben. Szívesen kötélnek áll, brigádvezető lesz. Nagyvonalú terveivel, széles látókörű ismereteivel derekas szolgálatot tesz a közönsnek.

... Ez is igehirdetés; de még milyen!

NYUGTALAN ÉLET. Szabó Pál, a biharugrai alsó-sorról — szegényfertályból — repült a Parnasszusra. Hiányos lenne felszabadulásunk húsz esztendejének irodalmi áttekintése, ha kihagynánk belőle nagy írónk novelláit, önéletírását és regényeit.

A „Nyugtalan élet” első része a gyermekkort öleli fel. Úgy a századforduló táján a kisiskolásokat — mert hisz egyházi iskolába jártak — napirend templomoztatták. Papjuk, Nagy Imre, nem szerette ezeket az alkalmakat. Azt mondta: ott van a vasárnap, aki akar, elmehet templomba. A kis Pali gyerek viszont szerette az Isten házáat. A „Prédikáció” alatt olyan jól és

tisztán lehet gondolkozni. Nem arról, amiről a pap beszél, hanem másról. Arról, ami a lélekben kibomlik a kezdődő papi beszéddel." (Tehát az alapige nyomán!) Fölpanaszolja, hogy az igehirdető a „dörgedelmes, bosszúálló istent” prédikálta. Pedig a sokat nélkülöző, elcsigázott kis parasztyerek 12 éves korára annyit szenvedett már, hogy egy lónak is sok lett volna... „Persze, én rám is ráborult azért pár évvel későbbben egy rajongó és gyöttrődő vallási hullám, de ennek semmi köze se volt az eddigi vallástanításhoz, vagy csak alig.” ... Évzáró vizsgán a tanító kérdezett, a gyerekek feleltek, s a pap — hallgatott. Íme, ilyen gyermekkori kép rögződött az íróba: a katechétáról. Azt is hiányolta Szabó Pál már gyermekfejjel, hogy soha senki meg nem köszönte a tanítónak fáradtságos munkáját. Sután szétszéledtek vizsga után, s a lelkipásztor előkelően most is csak hallgatott.

A KUTYA MEG A KOVÁCS Ebben az 1947-ben megjelent kis novellában a főszereplő egy szovjet tiszt háborúból menekített kutyája, amely ott felejtődött a falu kovácsánál, s adományozójára tekintettel, (nem lehetett tudni, mikor jön vissza érte) nagy tekintélynek örvendett. Az eb kutyalkodásának akkor támadt viharos visszhangja, amikor a tiszteletes asszony konyhájából csente el a jóféle csemegét. „Nem jó a pappal ujjat húzni” — torpan meg a kovács. S Kabul végzetét azzal kezüli el, hogy vératlanul megjő gazdája, s elautóztatja más vidékre.

BÁLINT NAPJA. Árpád, a pap... „érdekes ember. Két szerelme van: a ló, meg az asszony. A más asszonya, persze. Az ő asszonya olyan, mint a templom: kötelesség. Szent kötelesség. Néha elkeseredésében bezárkózik egy szobába, hogy a hívek ne lássák, és iszík. Előbb csak a padlón, később az asztal tetején táncol magánosan, méghozzá csendesen, hogy a duhajkodása ki ne hallják az ablakon.” Amikor aztán vizitbe megy az új tanítóhoz, mindjárt fölébred benne a Hitteus Uriást csatába küldő Dávid; hisz felettse, iskolaszéki elnöke a tanítónak. Élelmesebb és gátlástalanabb vendégek azonban kitudják őt a kívánatos prédából.

TAVASZI SZÉL. Front idején gépfegyverállást ásatnak a lelkésszel. „Aki olyan szépen tud prédikálni, mikor nincs semmi baj, most beléfagyott a szó, bezeg.” Sír, kezét feltörte az ásó. Sutyomban szegyenkezik haza.

ISTEN MALMAI. Ezt az irodalomtörténeti jelentőségű nagy regényt 1948. januárjától—1949. februárjáig írta Szabó Pál. Arra az izgalmas kérdésre felel dicséretes őszinteséggel: hogyan élte át faluja a felszabadulás nagy aktusát. A közfigyelem gyújtópontjában ott a református lelkipásztor: Rác Jenő. (Költött név.)

... A helyzet egyre tébolyultabb. Bombázó repülők, SAS-behívók, keserves beszolgáltatások, titkos rádióhallgatások tüzelik az amúgy is darazsfészekhez hasonló falut. A Halgazdaság nyegle uraival is napirenden az összetűzések, pereskedések. — A zsidókat gettóba zárják! — nyílal végig a falun a réműlet. A nagy többségnek nincs fogalma arról, mi folyik országszerte. De néhányan látták már Váradon a leómozott vagonokat, s a szűrősdrróttal behálózott ablakokon kinyúló kezeket. Ide viszik Bernát úrkat?! Eddig föl sem tűnt, hogy ők mások lennének. Most feljajdul értük a falu. Dehát tenni senki sem tud semmi okosat. Elviszik hát szegényeket.

A pap a vasárnapi istentiszteleten ezzel a sutácska, de nagyon őszinte jajdulással zárja imáját: — Úr Isten, aki az Égben lakozol! Ne engedd, hogy a németek szappant főzzenek a zsidókból!... Ez a sikoltás aztán hathatósabb volt minden orációnál. A község feleszmélt. — A lelkipásztor színvallása nem volt gyerekjáték. Rendszeresen mentek róla a feljelentések az „illetékesekhez”. A gyorsan pergő események azonban lehetetlenné teszik az áskálódók szándékát. Következik a helység kiürítése. Sokan elszöknek, — a lelkipásztor örhelyén marad. Felesége kétségbeesett sürgetésére ezt válaszolja: „Isten kezében vagyunk, Júlia, mindenhol. Én annyit beszéltem, prédikáltam erről, hogy másként én nem cselekedhetek. Mert milyen pap az, lelkem, aki másként cselekszik, mint beszél? Bizzunk csak mink az Istenben, lelkem. Mert aki Óbenne hízik, az soha nem csalatkozik!” — Elhíszem Jenő, de... képzeld csak el, hogy az oroszok bent lesznek. — „Hát aztán? Nézzük hát, hogy csakugyan segít az Isten, vagy nem segít?”

Segített... A front elvonulása után maga a szovjet parancsnokság biztatta meg az ájultságba zsibbadt egyháziakat: szólaltassák már meg a harangokat. És karácsonykor már volt istentisztelet.

Az „Isten malmainak” tiszteletese — egy volt a néppel. Az új rendben nehezen találta bele magát az új lehetőségekbe. De együtt ment a falujabétekkel földet osztani. S örömmel tapasztalta, hogy hívei is hogy kiállnak érte, mikor az igazolások forró, gyűlölésekkel terhes ideje érkezett el.

Még egy figyelemre méltó vonás a regénybeli Rác Jenő képén: gondoskodott az utánótlásról hivatalában. Egy falujabeli gyereket ő vitt a debreceni kollégiumba — messzebbtekintő szándékkal.

Íme, a „világi” könyvek is szolgálhatnak tükörül! Nemcsak a való, hanem a kellő képmásunkat is elénk vetítik. Ez azért lehetséges, mert a Szentlélek „kívülről is hathat befelé” az Anyaszentegyházba.

És most minden kommentár nélkül hadd idézzem az Exodus 38:8-at: „Megesinálá a mosdómedencét is részből... a szolgálattevő asszonyok tükreiből...”

Hegyi Füstös István

Dante üzenete a ma lelkipásztorához

Megemlékezés születése 700. évfordulójáról

A legnagyobb olasz költő ünnepléséből részt kér az egész világ. A magyar kulturális élet is le rója hódolatát: a Magyar Tudományos Akadémia Dante-tanulmánykötetet bocsát ki; a Könyvnapon megjelenik — immár 2. kiadásban — Dante „Összes Művei”; majd ősszel a „Szinjáték” bibliofil kiadása, az Eötvös Loránd Tudományegyetem könyvtárában őrzött, kéziratos Dante-kódex illusztrációival; a televízió rövidfilmet mutat be „Dante és a művészet” címmel; az újságok és folyóiratok számos cikkben és tanulmányban méltatják „az igazság költőjének” életművét. Folyóiratunk pedig keresi Danténak a ma lelkipásztorá-

hoz szóló üzenetét. Mire tanít bennünket Dante, a tudós, a politikus, a teológus és a humanista?

1. A tudós tudomány szeretete már zsenge ifjúságában megmutatókozott, s egy hányt-vetett életen át soha meg nem fogyatkozott. Az állandó tanulás, a latin klasszikusok iránti rajongás, a Szentírás tanulmányozása, Aquinói Tamás műveinek búvárlása, a szavaknak a *dolce stil nuovo* („édes új stílus”) jegyében versekbe való sorakoztatása mindennapi kenyéren volt. Őt is megigézte kora tudományosságának az a nagy vállalkozása, hogy Arisztotelésznek, „az emberi értelem tanítómestereinek” gondolatait a hit igazságaival egyeztesse,

Ez a filozófiai élmény annyira betöltötte a 25 éves ifiút, hogy azt írhatta egyik könyvében róla: édes íze és az iránta való szerelem előzött és megsemmisített minden más gondolatot. A mennyet „égi Athén”-nek nevezi, ahol majd minden igazságot megismerünk, lévén a görög város az a hely, ahol „a tudásnak valamennyi ága gyökerezik.” Ropant tudását — Engels „szellemóriásnak” titulálja őt — legjobban művei bizonyítják. Legkorábbi 1. *Az új élet* („Vita nuova”) című, 42 fejezetből álló, prózában és versben írt, önéletrajzi jellegű vallomása. Megismerjük belőle a *Beatrice* iránti gyermekszerelem történetét, s olvassuk ígéretét, hogy a korán elhalt, tiszta és áldott nő emlékének majd méltó emléket állít. — 2. *A Vendégség* („Convivio”) a tudomány és a bölcsesség asztalánál való lakomát ajánlja. Azt bizonyítja benne, hogy az értelem megnemesíti az embert és közel visz Istenhez. Vakmerően kimondja (az 1300-as évek elején vagyunk!) a latin nyelv helyett a népnyelv használatának szükségességét, hogy így a tudás közkinccsé válhasson. Az olasz nyelvet „édes kenyérnek”, „új napnak” és „új fénynek” nevezi. — 3. *A nép nyelvén való ékesszólásról* („De vulgari eloquentia”) c. művét ugyanarról a témáról latinul írta, hogy a tudomány embereit is meggyőzze. E művében tett megállapításai alapján a modern nyelvtudomány előfutárának tekintik. — 4. *Az egyeduralomról* („De monarchia”) c. könyvét a világi főhatalom szükségességéről és annak a pápaságtól való függetlenségéről írta. A Szentírásban — írja — „semmi nyomát nem találok annak, hogy a világi ügyekben való szorgoskodás valaha lelkére köttetett volna akár az ó-, akár az újszövetségi papságnak.” — Végül tíz *levelén*, közel száz *versén* és egy *vitairatán* túl, 5. *Az Isteni Színjáték* c. főművét, a középkornak ezt az enciklopédiáját, a „poëma sacro”-t említsük meg, amelyet ő egyszerűen csak *Commediá*-nak nevezett, de első nagy magyarozója, Boccaccio óta mindig hozzátesszik a *Divina* jelzõt. A gigantikus költemény felosztásában a hármast és a tízes szám uralkodik: az egyik a Szentháromságnak, a másik a tökéletességnek jelképe. Így 3 főrészből áll a mű (*Pokol*, *Purgatórium*, *Paradicsom*). Mindhárom rész 33 énekre oszlik, s így a bevezető énekkel együtt kerek száz ének van: a tíz tízszerese. A *Pokol* tornácra és 9 körre (=10) oszlik. A *Purgatórium* az előpurgatóriumból és a tisztulás 9 köréből (=10) áll. A *Paradicsomot* a tűz öve — a ptolemaioszi rendszernek megfelelően — 9 ég (=10) alkotja. S mi több: az egyes énekek háromsoros verszakokra, terzinákra, tagolódnak. Ha Krisztus neve előfordul, mindig önmagával rimel-teti háromszor. Végül mindhárom főrészt a „csillagok” szó zárja be. Mindez *Barbi*, a nagynevű olasz Dante-kutató szerint „egy rendkívül szerencsés és hatalmas géniusz bizonyítéka, olyan szellem, amely a legemelkedettebb és legforróbb ihletést egyesíteni képes a szigorú elmélkedéssel és a legaprólékosabb formai tökélyvel” (M. Barbi: Dante. Budapest, 1964. 83. l.).

A „virágok városának” nagy fia gazdag volt a tudomány gyümölcstermésében. Szól hozzánk első tanítása: „A tudomány világosság... Vegyétek a tudományt inkább, mint a választott aranyat... Drága szer a tudománnyal teljes ajak” (Pb. 6:23, 8:10, 20:15).

2. A *politikus* zavartalanul, sajnós csak hét hónapig volt abban a helyzetben (1300 január 15 és augusztus 15 között), hogy mint a Százak Tanácsá-

ból választott prior, a római Kúriával szembeállva, meghirdethesse békepolitikáját, az ősi elmentétek összeegyeztetését, Firenze felvirágoztatását. VIII. Bonifác pápa bosszúja következtében örök száműzetés lett a kenyere a 35 éves költőnek. Nem csoda, ha minden írásában igyekszik leleplezni azt a pápaságot, amely hatalmi tébolyával, pénzéhségével és becstelen eszközeivel a „vér és bűz kloakájává” tette Péter apostol örökét. *Babits* Mihály ugyan (akinek egyébként a Színjátéknak az eredetivel egyenrangú fordítását köszönhetjük), „Dante fordítása” c., 1912-ben írt „műhelytanulmánya”-ban megrója Szász Károly püspököt, amiért a nagynevű fordító-előd a „legkatolikusabb költőt” protestáns ízű magyarossággal ültette át, s a „raffinált Dante” helyett „nehézkes puritánt” adott. „Szinte Luther elődjét szeretné látni a tipikusan középkori és katolikus szellemben.” Am elég csak belelapozni a nagy műbe, s kitűnik, hogy Dante szenvedélyes és éles hangja semmiben sem különbözik az elő- és fő reformátorokétól. Nagyon sok pápát és bíborost helyez a Pokolba: egyrészt a 4. körbe, ahol a fősvények és pazarlók bűnhődnek, másrészt a 8. kör 3. bugyrába, ahol Simon mágus és követői szenvednek: fejfelé állnak gödrekben, s a lábukat tűz égeti. A költő így beszél hozzájuk:

*Már gondolt az Evangelista rátok,
mikor egy Nőt vizek fölött csücsülve
a királyokkal szajhálkodni látott...
Istenné tettetek aranyt, ezüstöt,
nálatok bálványimádó se rosszabb:
egyét imád az, százakat a püspök.*

(Pokol, XIX: 106—14.)

A *Paradicsom* 7. egében a rendalapító *Szent Benedek* ajkára adja a kolostorok romlottsága ellen való kifakadást:

*Bünbarlangok ma, titkosak, buják,
ami klastromnak volt valaha szánva;
s rossz liszt zsákjává lettek a csuhák.*

(Par. XXII: 76—8.)

Az üdvösségben Péter apostollal is találkozik a költő:

*Te voltál a jó magot szerteszóró,
s szegényen, éhen ültetted a Plántát,
mely szőlő volt, és ma már túskekóró.*

(Par. XXIV: 109—11.)

Péter is szent haraggal beszél „helye bitorlóiról”, mert nem azért vállalt mártírhalt — úgymond — „hogy pénzszerzésre legyen alkalom ma”; „sem, hogy ádáz lobogók jele váljon a Kulcsokból, amik reám bíztak”; „sem, hogy én jó legyek pecsétalaknak megvett, hazug kiváltságlevelekre” (Par. XXVII:40—66.). Egyetlen szellemi ténykedése a papságnak az egyházjogi furfangjainak búvárlása, új meg új nyereség reményében:

*Mert nem Szentírást, Szentatyákat olvas
manapság egy se; csak a Dekretálét
bújják, hogy már számárfülekkel ordas.
Maga a pápa és a kardinál-nép
mindennel gondol, csak nem Nazaréttel,
hol Gábor angyal szárnyat üdvre tárt szét.*

(Par. IX: 133—8.)

Folytathatók az idézeteket: valamennyi arra a jelenetre emlékeztet, amikor az Úr ostort ragadott az Úr háza iránti féltő szeretetében. A *politikus* Dante arra tanít bennünket is: nem az uralkodás, hanem a szolgálat; nem az önzés, hanem az áldo-

zat; nem a párdúc-kényelem, az oroszlán-erőszak és a farkas-kapzsiság (ezek a bevezető énekekben szereplő jelképes vadállatok), hanem a Krisztus követése az Egyház igazi útja.

3. A teológus alázatos hitével, győzhetetlen reménységével és őszinte szeretetével egyaránt kitűnik. Igaz keresztyén — írja róla *Barbi* —, úgyhogy „Istent az egész költeményben érezhetjük, mint minden dolgok kezdetét és célját” (i. mű, 111, 1.). *Wehrli Max*, a zürichi egyetem irodalomprofesszora szerint, az üdvözülés gondolata a főtema nála, amint *Vergilius*nál a római birodalmi eszme, *Walther von der Vogelweidénél* a múlandóság gondolta, *Gotthelfnél* a kuruzslás elleni küzdelem („Általános irodalomtudomány”, Gondolat, 1960, 139. l.). Dante vallja a maga bűnös voltát, (a Kapusangyal a Purgatóriumban az ő homlokára is odaírja a hét „P”-t, ti. a középkori teológiai hét főbűnt [peccatum] sorol föl). Ezért a világtörténelem központi eseményének tartja Krisztus kereszthalálát, a megváltást. Az üdvösségben is a fényből való Kereszt látomása nyűgözi le:

*Mintha sokhúrú lant és hárfa cseng fel
összhangban, hogy bár a kótát nem érted,
édes neked, és új dalért esengel:
úgy e Kereszten végig a temérdek
csillám hangjából egy himnusz szövedék,
hogy elbűvölt, mit, érzem, meg sem értek.
Csak azt vettem ki, hogy szava dicsőség!
mert mintha, hallva és nem értve, ennyi:
„Támadj föl!” és „Győzz!” fülemig verődnek.
(Par. XIV: 118—26.)*

Péter apostol előtt hitvallást téve, az Evangéliumot magasztalja:

*Ez volt a forrás, e lángból suhant oly
szikra belém, hogy, mint csillagot éstje,
örzöm, és percre nem hagyom magamtól.*

(Par. XXIV: 145—7.)

Az evangéliumot élni is akarta, s ezért kötötte derekára a ferencesek harmadrendjének övét:

*Egy kötelem volt, kötözve derékon:
avval akartam meghurkolni hajdan
a Párducot, mely tarka és csalékony.*

(Pokol XVI: 106—8.)

A Jelenések Könyvéből a Mennyei Jeruzsálem képe ihleti, amikor hosszú énekeken át rajzolja a fényből épült Várost, ahol az üdvözült lelkek, megannyi fehér rózsaszírom, világító fényrözsává állnak össze. Az utolsó énekekben elérkezik a „hozzáférhetetlen Világosság”-hoz, és lesújtó és fölemelő élményévé válik benne „a Szeretet, mely mozgat napot és minden csillagot” — ahogy a Színjáték utolsó sora mondja.

Dante, a teológus tanít: ahogyan az ő kezén (pontosabban szólva: elméjében és szívében) az *Aquinói Tamás* Summája életté, élménnyé, bizonyosságtétellé és istenszeretetté változott, úgy engedjünk mi is mindig a megelevenítő Szent Lélek munkásságának, „Aki alkalmasosokká tett minket arra, hogy új szövetség szolgálói legyünk, nem betűé, hanem Léleké.”

4. A *humanista* Dante önzetlenül és szenvedélyesen kereste az emberiség boldogságának útját. (Ezért nevezi *Kardos Tibor* a Színjátékot „Boldogságra vezérő Kalauz”-nak.) Istenszeretete nem ment emberszeretete rovására, ahogyan pedig az egyháztörténet során annyiszor megesett. A túlvilági tartományok utasa vaskövefkezetességgel és

lelkességgel harcolt az emberi élet e világi üdvéért is. Jól figyelte meg *Barbi*, hogy még az üdvösségben tanyázó lelkek is mennyire *emberek*. „Boldogságuk Istenben van ugyan, s akarattuk is szilárdan Istené, de semmi sem akadályozza meg őket abban, hogy szeressenek és emlékezzenek arra, ami hajdan az ő világuk volt, hogy érdeklődjenek a harcos Egyház iránt, vagy akár a még földön élő felebarátaik iránt” (i. mű, 92. l.). De még a Pokolban is mély megindultság hatja át, ha polgártársainak, s minden kor kiváló emberének gyengéit szemléli. Amikor azokhoz a nagy emberekhez ér, akik természetellenes szerelmük miatt kárhoztak el, mély részvét járja át:

*Lett volna ernyőm, hogy láng ne havazzon,
ledobom magam közibük bizonnal...
De megsütött volna a tűz azonnal!
Es jó kívánságom: ölelni őket!,
nem tudott megbirkózni az iszonnal:
„Hogy vetném meg” — szóltam — „a szenvedőket?”*

(Pokol XVI: 46—52.)

Annál nagyobb utálattal töltik el a főnemesek erőszakosságai és visszaélései. Ezért fejti ki a „Vendégség”-ben, hogy az igazi nemesség nem születési kiváltság, hanem a Kegyelem ajándéka: adottság az erényre. Átvesszi a korabeli eretnekmozgalmak Ádámról szóló tanítását: „Ha Ádám nemes volt, mindnyájan nemesek vagyunk. Ez anynyit jelent, mint eltörölni a jelenlegi és régi megkülönböztetéseket.” A keresztyén hitet eszköznek tartotta arra, hogy még jobban megértsük az isteni teremtmény nemességét és azt a célt, amelyért Isten alkotta őt. Ugyanakkor tisztelettel hajolt meg minden emberi erény előtt, még akkor is, ha hitetlenséggel párosult, mert azt vallotta, hogy az ember az értelme révén — amely szintén Isten adománya! —, mindenképpen képes dicséretes tettekre. A legésszerűbb dolognak tartotta a béke szolgálatát, mivel az „a legfőbb jó a boldogulásunkat célzó összes javak között.” Sokszor kereste a megbékélést hazájával is:

*Ha bölcs, hát könnyen megbocsájt az ember,
mert ez fölér egy harci győzelemmel —*

írja egy Firenzebe küldött versében. Azt várta, hogyha más nem, a Színjáték megtöri a jeget, szülővárosa hazahívja, s költővé koronázza:

*új hangot váltok, hogy otthon díszítem
fejem új lombbal régi templomomban.*

(Par. XXV: 8—9.)

Am a hazahívás egyre késett, s a nagy költő, nem sokkal a Színjáték csodálatos vers-tektonikájának megépítése után 1321-ben, 56 éves korában Ravennában meghalt. Ma is ott alussza álmát.

A Színjáték érdekessége magyar szempontból, hogy az Anjou-párti költő egy helyt hazánkat is fölemlíti:

*Oh, boldog Magyarország! csak ne hagyja
magát félre vezetni már!...*

(Par. XIX: 142—3.)

A *humanista* Dante arra tanít, hogy szenvedélyesen munkáljuk mi is az emberiség békéjét, testvériségét, anyagi és szellemi fölemelkedését. A boldogságát és a jövőjét.

Így leszünk mi is a „beata Ungheria” szerény és hasznos munkásai,

Szénási Sándor

„Az egyház jövője — és a jövő egyháza”

— Johannes Christian Hoekendijk: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft* (Kreuz-Verlag) Stuttgart—Berlin 1964, 218 lap DM 12.80

Ezzel a címmel jelent meg az utrechti egyetem professzora, a misszió tudománya nemzetközileg ismert szakembere 1948-tól 1963-ig írt dolgozatainak a java, egyidejűleg hollandul is. A kötet 3 részben 10 tanulmányt tartalmaz, nagyon használható irodalmi jegyzetekkel: kiegészíti egy rövid *Hoekendijk*-bibliográfia (a holland kiadás bibliográfiája teljesebb).

I. Az első tanulmány címe: *Útban a holnap világa felé*. Kiindulása számbaveszi az utolsó évek legjelentősebb utópista regényeit, és levonja azt a következtetést, hogy az ún. újkornak vége, és „a jövő már megkezdődött”. Rámutat e regények túlnyomórészt pesszimista váradalmaira és antropológiájára. *Hoekendijk* nem rezignált, nem pesszimista, de azt vallja, hogy a „postmodern” világba átlépésünk alkalmával nagyon sok minden megszo- kottnak búcsút kell mondanunk. Következtetéseit négy vezérgondolattal adja elő:

(1) *Mit kell a holnap világa felé mentünkben elhagynunk?* — Semmiféle megoldást nem lát jónak, amelyben „a kalendárium még a tegnaphoz igazodik”. Nem sokat tart azokról a próbálkozásokról, amelyek visszaszállnak a múltba, hogy annak egy pontjáról kezdjék előlről a dolgot, pl. 325-ben a *corpus christianum* születésénél, vagy 800 táján a parochiális gyülekezeti rendszernél, vagy 1517-ben a reformációnál, vagy egyházi és istentiszteleti életünk új alakja keresése közben *Bach*-nál vagy a gregorianikánál. „Nem — mondja *Hoekendijk* —, az új világba csak akkor tudunk belépni, ha elhatározottan a holnapért — és ahol az szükséges lenne, éppen emiatt elhatározottan a ma és a tegnapelőtt ellen — merünk dönteni, és menetelünket kimenetelnek tekintjük és *Exodus*-nak éljük meg!” Mit kell hát magunk mögött hagynunk, mi van „egyiptomi húsos fazekainkban”?

Először is „a konkrét múlt”-nak nevezhető összes gyakorlati tapasztalatunk és ismeretünk, amely megszokott metódusunkban és technikánkban csapódott le. Hinnünk kell azt, amit gyakran mondunk, hogy metódusaink ideiglenesek, a helyzettől megszabottak; sokkal radikálisabban kell kérdéseinket magunkkal szemben föltennünk. Az egyházi múlt Egyiptomja felől hangzik az olyan kérdés, hogy pl. „*Hogyan* prédikáljunk a jövőben”? Sokkal inkább az illenek helyzetünkhöz, hogy megkérdezzük, hogy egyáltalán folytatható-e, kell-e folytatni a jövőben mindazt a régi, meghitt, áhítatos és szent tevékenységet, amit eddig végeztünk. Tehát valahogy így hangzik a kérdés: „*Prédikáljunk-e még a jövőben?*”

Másodszor: magunk mögött kell hagynunk azt a társadalmi modellt, amelyet az idők folyamán annyira megszoktunk. Évszázadokon át az egyház munkája az együttlakók közösségére volt alapozva. A jövő felé mentünkben föl kell készülnie az egyháznak az együttdolgozók közösségére. Ez azt jelenti, hogy a „szabad idő szektorból” át kell térnie a dolgozás szektorába. A jövő társadalma ke-

vésbé lesz „ipari társadalom”, mint ahogy azt csak nemrég is földeztük, mert a technika fejlődésével növekedni fog az emberek szabad ideje, megjelenik a „hosszú hétvég”, és az emberek egyre inkább eltelnek „a ki nem töltött idő” érzésével, amely nyugaton már chansonokban is lecsapódik (pl. a híres *Je hais les dimanches* = gyűlölöm a vasárnapokat). Ennek következtében az egynapos neurozís „félhetes neurozissá” dagadhat. El kell kezdeni a jövő társadalmára tekintettel „a második hivatás szférájában” is gondolkozni a jövő embere számára, aki a szabad idő nomádjának és az országutak turistáinak ideges, kereső, csömörös embere.

Harmadszor: „Egyiptom húsos fazekába” tartozik a „keresztyénség” igen bonyolult komplexusa is. A keresztyénség fontos kultúrtényező volt. Társadalmunknak szinte minden intézményén ott vannak a „keresztyén ujjlenyomatok”. A mai világban mégis úgy néz ki, hogy *quantité négligeable* lett belőle, akire ama híres mórnak a szerepe jutott. És a mór el is ment. Itt maradt egy keresztyénségutáni, szekularizált társadalom. Így van ez az egyházi rendekkel (alkotmányokkal) is, ahol vesszőfutást jelent, ha valaki fölveti a kérdést: mi az, amit föl- tetlenül magunk mögött kell hagynunk? „Amint vitába kezdünk az »egyházi reformok kérdései« fölött, különös társaságba kerülünk, és ámulatunkra még inquisitorokat és eretnekvádásokat fedezünk föl, akik szertejár az a hír, hogy makabralis iparuk igazolására egy revideált páli textusra hivatkoznak: »most azonban megmarad a hit, a reménység és a szeretet, e három, de a legnagyobb közöttük a meglevő rend« (stabilitás).” (22.) Véleménye szerint szakítani kell a népegyház illúziójával és minden asszociációval, amit ez a szó ébreszt. Erre már a statisztikának is figyelmeztetnie kellene bennünket, hát még ha az ún. „lélekszámon túl” a valódi helyzetet is fölmérjük! Elenyészően csekélyek „az egyház valóságos lehetőségei ahhoz, hogy egy egész népet formáló erő legyen” (23). Tudomásul kell venni, hogy „a progresszív milió-szűkülés könnyörtelenül halad”. Bármit mondjanak is magukról az egyházak alkotmányaikban, néhány rezervátumtól (= természetvédelmi park) eltekintve, ahol még konvencióvá vált egyháziasságról beszélni lehet, az egyház mindenütt lényegében a szabadon döntők egyházává változik. A népegyház viszont „a döntés nélküli vallás” propagálója és kultiválója, „a döntésnélküliség institucionális biztosítása” (23). A népegyház fogalmában az az igény fejeződik ki, hogy az egyház egy meghatározott nemzet és társadalom kontextusáért él, ami tipikusan XIX. századi, és nem látja az egyház univerzális intencióját, azt, hogy az egyház — a szó szótári értelmében — „a világért van”. Mindebből azt következteti, hogy a holnap felé vivő útján az egyháznak meg kell tagadnia minden provinciálizmust.

(2) *Az egész világra tekintő élet* (Mondiales Le-

ben). Megállapítja, hogy rövid idő óta a világ egy történelmi egésszé zárkózott, az Európa-centrikus gondolkodás idejét múlta, szintűgy a kolonializmus is. „Erzelmiileg Európa még mindig inkább egy egyszerű mítosz, semmint egy közönséges darabja a földnek...” A Kelet—Nyugat-ellentét is dialógussá változik. Ebben a szituációban semmi sem veszedelmesebb annál, hogy az európai a „gazdag” pózában lép föl. Európát radikálisan meg kell fosztani varázs-igényétől, hogy elfoglalhassa normális helyét a világban. Szolidaritása a világgal csak a szegénységgel való szolidaritás lehet. Az egyháznak ez az aszkézise abban állhatna, hogy munkaerő és anyagi erő tekintetében nem kívánna többet magának, hanem erőit mások szolgálatába állítaná. Rámutat arra is, hogy a robbanásszerűleg szaporodó népesedés következtében a keresztyénség a holnap világában egy állandóan fogyó kisebbségnek mutatkozik: 1900-ban 34%, 1951-ben 31%, 2000-ben előreláthatólag 16% a világ keresztyén lakossága. Természetesen még ez a szám is „hitekkely”.

(3) *Ökumenikus diaspora* — ez az egyház sorsa még Európában is. Az egységes nagy egyházi blokkok széthullottak, számtalan kis csoport keletkezett, amit kiegészít a gyülekezeti élet kevésbé látható, de annál jobban előrehaladt erőziója. Akik előre láttak, stratégiájukat már rég a kis maggyülekezetekre alapozták, és elhallgattak azzal, hogy a nagy egyházak „millió” taglétszámát fitogtassák. *Jó lesz tehát ezt a diaspora-szituációt mielőbb tudomásul venni.* A nagy angol világtörténést, *Toynebee*-t idézi, aki egyik újabb munkájában szintén rámutatott a diaspora-helyzetre, és azt a tanácsot adta, hogy fölkészüljék jó lesz tanulmányozni a régi zsidó diaspora életét [*The Diaspora Age* (Issues, 1960 szept.)]. Mindenekelőtt azt kell megszívlelnünk, hogy ezt a diaspora-helyzetet vállaljuk, és belőle nem menekülünk sem romantikus fikciókba, sem ravasz tervekbe, amelyek számunkra azokat az elveszett többségi pozíciókat új blokk-képzéssel visszafoglalják. Röviden: vegyük »azt a hivatást, hogy kisebbségnek kell lennünk«, komolyan!» (H. R. Weber: *Our call to be a Minority* [Laity, 1959. Nr. 8]). A diaspora-létben olyan közösségi életet kell élni, hogy az ne váljék gettóvá; ez pedig az elhatározó odaadottságból és a szolgálatkészségből válik lehetővé. A társadalom mobillá vált, és ez minden denominációt megmozgatott és szétszórta. Aki azt hiszi, hogy az egyházak szomszédos családi házak, amelyeknek virágos kertjein és kerítésein át egymással baráti üdvözlöket lehet váltani egy jó szomszédság keretein belül, az téved. Ezzel az egyházak „Egyiptom házaivá” válnak. Az egyházak otthona a mozgékony „sátor”.

(4) Föl kell ismernünk, hogy a sivatag, a *pusztaság*: az *ígéret földje*; erre felé vezet az út a holnapba. Egy-egy darab pusztaság lakhatóvá tételével, egy-egy darab élet humanizálásával tehát bizonyosságot az egyház arról a Javíthatatlan Humanistáról, akinek jótetszése az emberen megkönyörült. A pusztaság, amelybe talán aggódva tekintünk, olyan földdé válik, amely megművelhető, olyan helyé, amelyben a holnap már elkezdődött. *A mi dolgunk a békesség jeleit fölállítani:* megengesztelés, béke, öröm és szabadság — a reménység jele alatt; mert az emberek nagy része elfelejtett reménykedni.

II. *A nem klerikális világ* című tanulmányában a laikusokkal, a közönséges egyháztag méltóságával foglalkozik: *a laikus azért van, hogy Krisztus szolidaritását a világgal a hétköznapi életben demonst-*

rálja. Ő „világi”, ő hordozza az „apostolátust” (az újabb holland teológiában az *apostolátus* szó kb. a mi magyar teológiánk *küldetés* szavának felel meg, de nem az egyházra vonatkozik elsősorban, hanem Krisztusra és az Isten országára). A világi ne legyen a lelkész kópiája, mert ezzel éppúgy izolálódik természetes környezetétől, mint a lelkész, és nem tudja betölteni rendeltetését. Az egész egyház-fogalom klerikalizálódott, és vele az egyszerű hívőnek a küldetése perem-misszióvá degenerálódott. A laikus egyedi képviselője a *laos tu theu*-nak, míg a lelkész éppen hivatalánál fogva alkalmatlan az apostolátusra — mondja *Hoekendijk*. Nem a laikus a lelkész szolgálja, *segédje, tisztelője*, hanem a lelkész a laikus szolgálja: segít neki abban, hogy megálljon a világban. A laikus apostolátusa nem szabadidőbeli, vagy éppen vasárnapi „egyházi” funkció, hanem „világi” helyén kell a *salóm* jelét a világban fölállítania. (Közbevetőleg megjegyzem, hogy az új holland teológiában és általában a dinamikus új teológiában tudatosan használják a *salóm* — „békesség” szót a bibliai nyelven, mert ezzel is hangsúlyozni akarják, hogy a Biblia békesség-fogalma sokkal több annál a szűkre szabott békességnél, amit az egyházak évszázadokon át hirdettek, megcsalva híveiket és a világot.) *Világi* hivatását kell *isten*i elhivatása, küldetése keretének tekintenie és abban döntéseit hoznia: pl. a hivatása becsületes teljesítése *vagy* a pánzvadászat között, a munkáját rabságnak tekintő *vagy* szabadon vállalt magatartás között. A laikust állandóan az a nagy veszély fenyegeti, hogy *elklerikalizálódik* és ezzel ő is a kettős életkör szifonriájába kerül. Az egyházigazgató domesztikált, megszelídített és bekeretezett ember nem tud hű maradni hivatásához, és elhagyja küldetését a világban (37). A lelkész gondja a *kontinuitás* és a megóvás, ezért kísértése a *konzervativizmus*, a laikus gondja legyen a *progresszivitás*, ő van benne az aktualitásokban, ő tör ugart, ő épít. A két feladat kapcsolatban van egymással, de nemcsak a *harmónia*, hanem „gyümölcsöző feszültség” útján is.

Ebből a szempontból tulajdonít nagy jelentőséget az ősegyház életéből ismert „házként való egyháznak” (Hausgemeinde). A legtöbb mai ember számára a vasárnap reggeli istentisztelet liturgiás közössége olyan valami, aminek az egyház falain kívül alig lehet kézzel fogható folytatása. Az egyház különböző féle erőlködései — rádió- és telefonlelkigondozás, televíziós istentiszteletek stb. — nem vezetnek a várt sikerre. Az istentisztelet nagy egyszerűsítésére lenne szükség. Hosszan idézi *Luther: Deutsche Messe* című munkájának az előszavát, amelyben leírja egy ilyen egyszerű gyülekezet egyszerű istentiszteleti életét. A maga nyugati viszonyai között úgy látja, hogy a megkövesedett egyházi szervezeti és istentiszteleti rendből kilépő, a világgal közvetlen szolidaritást vállaló, alkalmi, házi gyülekezeteknek, amelyek tettere váltják az evangéliumot, nagy jelentősége van, mert az egyháznak szüksége van egy olyan „loyális ellenzékere”, amely világosság tekintetében semmi kívánni valót sem hagy. A jövő egyháza inkább a *kategorialis*, mint a *parochialis* gyülekezetek irányába tart. Véleménye szerint kis fáradtsággal ki lehet mutatni, hogy nyugaton a parochialis egyházsszervezet egyáltalán nem eredeti formája az egyháznak, hanem a korai középkorban keletkezett, amikor az egyháznak a városok környezetébe való kiterjesztését szolgálta, és első funkcionáriusa való-

színűleg az egyházi adónak, a tizednek a beszedője volt, akit nyomon követett a falura küldött evangélista (hivatkozik G. W. O. Addleshaw munkájára: *The Beginnings of the Parochial System*, London, 1953). A parochiális rendszernek csak „stabil” társadalomban van értelme, egy mozgó társadalomban végül is „a vallásos folklóre őrizőjévé” válik.

Bírálja a hivatal („Amt”, szolgálat) fogalmát, szerinte ezt a lakos felől kell megközelíteni. *Minden szolgálat konstitutív alapja egyedül a Jézus Krisztus szolgálata*. Ezt folytatgatja Isten ma, ebbe von be minden hívőt. Az újszövetségi egyházi „hivatalok” vagy „tisztviselések” is innen értendők inkább és nem a lelki „fölvigyzás” szempontjából (48). Az egyház újszövetségi fogalma szerint teljességgel jelen van az egyház, ahol Jézus jelen van olyanok között, akik ketten vagy hárman az ő nevében gyűltek össze. Az Újszövetség tehát minden hivatalt relatívvá tesz, és szolgáló viszonyba hoz Jézus Krisztus egyetlen tisztviselésével és a gyülekezet laikusával. A könyv eme szakaszában földolgozza mindazt, ami jelentőset az újabb bibliai teológia és ekleziológia az egyházi tisztviselésre nézve föltárt (H. von Campenhausen, E. Schweitzer, J. Knox stb.) A házi gyülekezettel összefüggésben fölveti az *úrvacsora-kérdést* is. Szerinte ez is beletartozik a házi gyülekezet életébe, mert az úrvacsora a vele szorosan összefüggő *valóságos asztalközösséggel* az eljövendő nagy lakoma előre föllállított jele. Az, amit a felekezetek az Úr vacsorájával csinálnak, botránkozás, mert legtöbbször *kizárják egymást* az úrvacsorai közösségből, holott az Úr asztalának éppen a hívogató, nyitott jellege újszövetségi követelmény. Pál 1. Kor 11-ben éppen az úrvacsorának a sakramentalista hypertropizálásával szállt szembe: *a sakramentum elszakadt az élettől*, az együvé tartozók *valóságos vacsorai közösségétől*, és átváltozott *liturgikusan* ugyan korrekt, de tulajdonképpen cinikus ünnepélyé. Az ókeresztyén asztali közösségekhez való visszatérés megteremtése az úrvacsorának az eredeti „Sitz im Leben”-jét, és föloldaná jelenlegi sakramentalista görcsöfogatását.

III. *Világ felé nyitott úrvacsora* c. fejezetében emlekezett arra, milyen hangosak az ökumenikus konferenciák az *interkommunio kívánása* tárgyában, és milyen messzire esik a nemzetközi konferenciák ökumenikus eksztázisától a józan, magát féltő *egyházi valóság*. A sakramentum nemcsak az egyes hívők kegyelmi eszköze, hanem arra is szolgál, hogy „mind jobban összetartozunk Krisztussal, és így egymással is” (*Kálvin*). Rámutat arra a lehetetlen helyzetre, hogy miközben egyházak, amelyek elvben ott látják lehetőséget az egyház egységét, ahol „az evangéliumot tisztán prédikálják és a sakramentumokat helyesen szolgáltatják ki”, gyakorlatilag vonakodnak az úrvacsorai közösségtől, hogy ha ezek a föltételek elegendően teljesítve vannak is: még nincs úrvacsorai közösség minden *egy hitvallású* egyház között sem, holott lutheránusok és reformátusok pl. Hollandiában 1959 óta teljes, föltétlen úrvacsorai közösségben élnek. Sajnos, az elvileg nyitott kommuniót valló egyházak is aggódva bezárják ajtaikat, *amint diaspora* szituációba kerülnek, és csak „kivételes esetben” nyitják meg.

Hoekendijk a továbbiakban kimutatja, hogy a *kivételes eset* — (a) a missziói szituáció, (b) a szükség, (c) a halál küszöbe — valójában az egyház „normális” helyzete. „Az a társaság, amelyet a ká-

noni »szabályok« föltételeznek, csak néhány megkímélt területen létezik még — egyébként garragon virul a kánonikusok agyában —, de nem napjaink Kurfürstendamm-ján” (71. lap). Az egyház eschatológiai értelmezéséből folyik *szolgálatainak nyitottsága*: „minden népek — evangéliom — időseknek vége”. Az Újszövetség eschatológiai üzenete: „Jézus Krisztus szabadítása” (2 Kor 5:17): „egy új teremtető tett megváltott bennünket a mi magunk zárt és túl kicsiny világának a zsarnokságából, és egy nyit, széles horizontú történetbe állított bennünket, a végső realitásokba, amelyet Jézus a legvégső dolgok felől szegez nekünk” (77. lap). Elesen rámutat arra, hogy az Isten országát nem lehet bezárni az egyházba és az Isten országának a sakramentuma sem lehet kizárólagos egyházi liturgikus esemény. A végső cél nem a *felekezetek* interkommunioja, hanem a „népek” közös nagy lakomája, nem a különböző hitvallású keresztyének közössége, hanem minden emberé, akikért Jézus szövetségének a vére omlott (Mt 25:28). Ezért elvi ellensége minden zárt rendnek, definitív leszögezésnek, és barátja annak a rendnek, amelyben úgy élhetünk, hogy készek tudunk lenni a Lélek vezetésére (79). Igazi „tradíció” (*paradosis*) ott történik, ahol Istennek tetszik, hogy Fiát „tradálják”, átadják (Mt 17:22), kiszolgáltassák az emberek kezébe (Rm 8:31). Az egyháznak ezen a téren is föl kell adnia a *Safety first* = első a biztonság elvét. Beszédese hasonlattal így fejezi be tanulmányát: „Mintha bizony a szolgáltnak, akiket szétküldtek az utakra, hogy a lakodalomba hívjanak, az lenne a feladatuk, hogy a meghívottak között a Seregek Ura védelmező testőrségeként szerepeljenek, aki már elkezdte a nagy ünnepet a népekkel” (81. lap).

IV. Az *evangélizáció követelése* c. fejezetben arról beszél, hogy a háború utáni években miként vált az evangélizáció egyik-másik protestáns és római katolikus teológiai irányzatban a gondolkodás középpontjává. *Hoekendijk* éles füllel meghallja, hogy ebben a követelésben „*miféle különös alhangok*” hallatszanak, amelyek abból a félelemből születtek, hogy az egyház esetleg elbukhat az ellenséges világgal szemben. Észreveszi, hogy a különböző evangélizációs brosúrákban milyen gyakran szerepel a „*kommunista fenyegetés*” vagy „*az izlám terjedése*”, az atombomba, a keresztyén társadalom, az egyház eddigi vezetésének és rendjének a *féltése*. Ugyancsak ott van a minden statisztikának ellentmondó egyházközpontúság, a vágy mindig újabb életszektorok egyházi meghódítására. A reformátorok még a „*keresztyén társadalom*” gondolatából indultak ki, ezért nem hagytak tökéletes ekleziológiát utódaikra. Ezért jelezték az egyház lényegét az ige hirdetésének kettős: verbális és sakramentalis megjelenésével. A társadalom azonban mozgásba jött, és ez a redukált ekleziológia süllyedő fundamentumra jutott, a prédikáció és a sakramentum egy vákuumba: nem lett mit megreformálni. A *corpus christianum* illúzióját sem a francia forradalom, sem az 1848-as forradalom (Kommunista Kiáltvány) nem rendítette meg: *az evangélizáció az egyház olyan kiterjesztése volt, amely a corpus christianumnak felelt meg*. Így alakult ki a XIX. század során az a missziói teológia, hogy a keresztyén vallással önmagában még nem lehet az embert keresztyénné tenni, keresztyén kegyesség csak ott keletkezik, ahol a *christianizált élet* alapjai megvannak (91k.). Ez a kapcsolat *egyház és corpus christianum* között a bibliai fogalmak

inflációjához és eltorzításához vezetett. Az egyház fogalma elértéktelenedett, eluralkodott benne az evangéliumtól befolyásolt civilizációnak a védelme, amely egyben meggátolta az egyházat a valóságos világgal való kapcsolatba jutásban. Következésképpen eltorzult „a pogány” embernek a képe: a morális és intellektuális barbárt jelentette. Leszűkült az üdvösség fogalma is: a részeges embernek följánlották az üdvösséget erkölcsi jobbulás, a kételkedőnek nagyobb bölcsesség céljából.

Úgy véli, hogy az evangélizációnak egy új fogalmára van szükségünk. Ezt a kívánságát részletesen bibliailag alapozza meg; úgy látja, hogy az evangélizáció az Oszövetségben csak a messiási időben történik (94kk), és hogy az evangélizáció célja nem kevesebb, mint annak a beteljesedése, amit Izrael a Messiástól várt: a *salóm megvalósítása*. A *salóm* több, mint személyes üdvösség: béke, integritás, közösség, harmónia, igazságosság. Ebből a teológiai alapvetésből támadja az evangélizációnak azt a jól ismert metódusát, amit *propagandának* és az *egyház transzplantációjának* neveznek. Martin Kählerre hivatkozva mutatja ki, hogy ez mennyire nem biblikus, és mutat rá arra, hogy a *plantatio ecclesiae* a XVII. században Voetius útján került át a római katolicizmusból. Általában úgy gondolják, hogy az evangélizáció az *egyház funkciója*, holott valójában az *egyház az apostolátusnak a funkciója*. A cél nem az *egyház, hanem a salom, a békesség ebben a világban*. Mt 11:3kk alapján a *salomot* három szempontból vizsgálja: (a) a *salómot* proklamálni kell, ez a *kérügmá*, (b) a *salómot* élni kell, ez a *koinonia*, (c) a *salómot* demonstrálni kell, szerény szolgálatokban, ez a *diakónia* (Mk 10:43k). Enélkül nincsen evangélizáció és misszió. A *kérügmának* láthatóvá kell lennie a közösségben, és diakóniával kell igazolni. A *koinoniát* a *kérügmá* tölti meg tartalommal és a *diakónia* óvja meg az öncélúságtól. A *diakónia* nem szentimentális filantropia, hanem a *kérügmával* följánlja az embereknél a *koinoniát*. Az *európai evangélizációs munka élvonala már hátat fordított a tömegevangélizációnak és más egyházmentő evangélizációs formáknak; ehelyett leszáll az emberi élet mélységeibe, az ipari szubproletariátushoz, az egzisztencialista pincékbe, a campingok erkölcsi fertőjébe stb.* Az evangélizáció nem vallásos közhegyek, „személyes tapasztalatok” vagy ortodox formulák közlése sztereotíp előadásokban, hanem *beszélgető, nyílt közösség* az említett hármasszempont alatt. Mindig valóságos helyzetben, a megszólítottakkal együttélésben, együttműködésben történik. „Ezen a síkon természetesen nem oldódhatnak meg a társadalmi problémák, de az élet elviselhetőbbé válik; nem törnek meg a messiási *salommal* szembeszegülő ellenkezések, de itt és ott meggyengülnek; nem az Isten országát építik föl, de néhány sokat mondó *jelt* állítanak: gyakorlati leckét adnak a *salómból*” (108).

V. *Isten üdvösségszerzésének instrumentuma* c. tanulmányában az Isten országa, a világ és az egyház viszonyával foglalkozik eschatológiai és missziói szempontból. A fejezet nagyon gazdag bibliai teológiai szempontokban. Kihat az egészre, hogy az Ó- és Újszövetség Izrael-tanát veszi teológiai alapul, és onnan világítja meg Isten „üdvösségtörténeti taktikáját”. Elhibázottnak tart minden egyházközponit misszió-elméletet. Hibáztatja a jeruzsálemi világmisziói konferenciát, amely 1928 óta az

egyházat tette a missziológiai dogma középpontjává. Az *istenországának* nem az *egyház*, hanem a *világ* a korrelatívuma (119. lap). Tételét nemcsak az egyházra, hanem az ökumenikus mozgalomra is alkalmazza; ez sem öncél, hanem a küldetés funkciója. Különösen ellenzi, hogy az egyházra ruházzák át Izrael szerepét, és ellenzi a prozelitizmust is.

VI. *A népegyház vége* c. fejezetben meggyőzően igazolja, hogy a „népegyház” fogalma anakronizmus, a koncepció mindig „polgári” volt és az is marad. A mai társadalmi tudományok nem engedik meg azt, hogy a „népet” döntő szociális kategóriának tartsuk, mert a társadalom sokkal differenciáltabb, ehhez képest a népegyház „egyszerűen anakronizmus”. Két életforma áll szemben egymással, az *integráló művelődés és a nyitott társadalom* életformája, amely már azt sem engedi meg, hogy ragaszkodjunk a Kelet—Nyugat szembeállításához. A német missziótudomány a civilizációt planetáris jelenségnek értelmezte. Az eur-amerikai expanzióval ennek a társadalmi formája az egész földön elterjedt. Az *archaikus kultúrák* kommunális, szakrális és tradicionális struktúrájuk voltak, a *nyílt társadalom* ökonomikus, szekuláris és kollektivistá; kinőtt a hierarchikus rend alól, etikája pragmatikus; sokszor nihilista magatartássá üresedik. A nyílt társaság a városban él, heterogén embercsoportok konglomerátuma, és útban van ahhoz, hogy az archaikus társadalom utolsó állásait: a *falut* is elfoglalja. Az egyház az archaikus társadalommal van összenőve. A társadalmi ideálja nem a jövőben, hanem a szent múltban van. A jövőbelépés folyamata azonban mérföldekkel haladt előre. „Valójában ebben a processzusban olyasmiről történik, ami távolról a XIX. század ipari forradalmához hasonlítható, csak éppen sokkal hátrabonyolultabbban és lenyűgözőbben történik” (136).

VII. *Az apostolátus mint kommunikáció* c. tanulmányban megállapítja, hogy az összes nyugat-európai egyházaknak az elgondolható legkeskenyebb bázisuk van. Az ún. „*harmadik ember*” művelődési miliójére irányulnak, vagyis az antik világ és a keresztyénség ötvözetéből támadt európai szellemre és személyiség-kultúrára. Ezzel az emberrel tud csak érintkezni az egyház még akkor is, ha az „*egyháziatlan*”. Ugyanakkor a front teljes szélességében fölvonult az ún. „*negyedik ember*”, akit „*rebellis konformistának*” lehet nevezni. A „*rebellis*” az ellenkezőjét jelenti a *revolucionáriusnak*. A negyedik embernek nincs ereje forradalomra, aláveti magát a tényeknek, bár nem hisz semmiben. Ettől az embertől sem pro, sem kontra állásfoglalást várni nem lehet. Az egzisztencialista tudja, hogy „*szabadságra van elátkozva*”, de nem kezd semmit a szabadságával. A megelőző forradalmi nemzedék az el nem csüggedő *Prometheusban* szimbolizálódik, a mi nemzedékünk *Sisyphosban*. Elmúlt az az idő, amikor „*a keresztyénség*” körülírása volt az általános életváradalomnak, valami, amivel szembehelyezkedik az ember, amitől megszólítva érezte magát. Immunizálva van vele szemben. Az egyház ebben az emberben „*egy asztmatikus harmóniumnak, üvöltő éneklésnek és egy örökké beszélő fekete embernek a képzetét társítja... a méltóságnak, gyermekességnek, féltékenységnek, kietlenségnek, túlzott finomkodásnak, szentimentalitásnak és levertségnek*”. Az egyház annyira azonosította magát a harmadik ember kultúrájával, hogy már csak ezért is alkalmatlan a negyediknek a megszólítására. Ez a negyedik már nem is anti-

klerikális; egyszerűen semmit sem akar tudni az egyházi, bar hagyja, hogy legyen, mint ahogy tudomásul veszi a múzeumokat is. De az egyház életet érintő döntésekre nem ösztönzi. Az egyház hivatásos képviselőit „professzionista egyháziaknak” tekinti (*Berufskirchlichen*); „akár akarják, akár nem”, „azok odakint” az inkarnálódott egyháznak látszanak (elég gyakran úgy is viselkednek, mintha hangsúlyozottan ezek is akarnának lenni). „A »világ«-ban külföldiek és idegenek, a velük való érintkezést stereotip formák szabják meg. Még van valami helyük — mint »az ünnepélyesség vigéceinek«, vagy szükség esetén »a sírásó segédeknek«, de közönséges barátokká már alig tudnak lenni. Ehhez »demaszkírozni« kellene őket, és »normálisan« kellene viselkedniük” (144). *Hoekendijk*-nak az a véleménye, hogy a „professzionista egyháziak” általában nem a legjobb orgánumai az apostolátusnak, és egyetért azokkal, akik ma nyugaton „a teljes idővel foglalkoztatott hivatalos szolgák számának drasztikus csökkentését követelik” (145). Az apostolátusra csak azok az alkalmasak, akik mint keresztyének Krisztusnak a világgal való szolidaritását meggyőzően tudják demonstrálni, nemcsak alkalmilag, az egyházi enklave bejáratánál, hogy aztán minél gyorsabban visszatérjenek oda, hanem maradandóan. A keresztyén embernek „*Sitz im Leben*”-je nem az egyház, hanem a világ, ahol az Isten országa gyermekeként ki van vetve a világnak a szántóföldjére (145). Megállapítja, hogy „az evangélizáció még ma is szinte kizárólag „polgári” *propaganda*, és nem gondolható el másnak, mint igehirdetés plusz polgári-kulturális milió expanziójának”. A „polgári” egyházi modell nem tűri a nonkonformizmust, semmit, ami polgárilag értelmezett „evangéliumi méltóságán erőszakot tenne” (147). Minden valamilyen „világi mozdulat” esetében valamilyen kegyes mentegőzése van szüksége, a szolidaritás minden jeléhez pedig teológiai kegyes megokolásra. Mint hogyha az Isten üdvözítő ténykedése csak jól konszolidált-stabilizált egyházi keretben történhetnének.

Az apostolátus minden kérdése az *evangélium kommunikációja* körül gyűrűzik. A kommunikáció több mint *prédikálás*, több mint *apológia*, amelyben ideológia áll szemben ideológiával. Nem is *akkomodáció*, hanem sokkal inkább *kommunió*: *szolidaritás megbizonyítása*: „nem úgy, hogy az ember együtt ordít a farkasokkal, vagy azonosítja magát gondolataikkal, hanem úgy, hogy az ideológiának a funkcióját, jelentését és föladatát fölfelezi, és azoknak a dolgoknak, amelyek kifejeződnek benne, új nevet ad” (156). Az igehirdetés kifelé egészen más, mint *prédikáció*: annak a készségnek a demonstrálása, hogy *valóban hajlandók vagyunk részt venni a másoknak az élethelyzetében*. 1 Kor 9:16—23-ra hivatkozva így fogalmazza *summáját*: „Aki szabadságát szolgálatban odaáldozza mindenkinek, az Krisztus által megszabadul önmagától” (158).

VIII. *Mi a diakónia?* c. tanulmányában a *diakónia* szó jelentéséből indul ki: rabszolga-munkát ellátni, felszolgálni, pincérkedni, készen állni arra, hogy egészen alantas szolgálatokat végezzen az ember. Ezt a görög mindenestől elutasította, viszont az Újszövetség könyvei mind e téma körül gyűrűznek (Mk 10:45). A diakónia a keresztyén ember természetes miliója. Életstílusa. Helye ott van, ahol a szegényeknek és a kicsinyeknek szükségük van rá. A „szegények”, akik mindenkor velünk van-

nak, Krisztust reprezentálják, ők a jelenlétének a *sákramentuma*. A szolgálatban azonosan a szolidaritásra helyezi a hangsúlyt, amely szüntelenül a helyzet követelményeinek megfelelő, improvizált szolgálatban nyilatkozik meg, és idegenkedik a rendkívüli méretű apparátussá kiépített egyházi „szociális intézményektől”, amelyeknek megvan a maguk ideológiája, *kazusztikája és technikája*. Az egyház a krisztusi diakóniával kezdettől fogva nem tudott mit csinálni. „A diakónia története annak az állandó kísérletnek a bizonyítéka, hogyan lehet megszabadulni az eredetitől” (164). Már az ősegyházban hamar eltűnt az újszövetségi *diakonos*, „mint pincér egy alagútban, hogy azután az alagút másik végén, ötven vagy száz évvel később, a püspök asszisztenseként, egy majdnem-papként ismét fölbukkanjon, takarosra klerikalizálva, az asztaltársak háta mögött levő helyéről a tisztelethely közepében” (164). Az egyházi diakóniának radikálisan meg kell fosztódnia klerikális jellegétől ahhoz, hogy ismét igazán diakónia legyen. A klerikalizált filantropiából eltűnik az igazi szolidaritás. Tagadja azt, hogy a hatásosságra („*efficacy*”) kidolgozott tökéletes apparátusba beépített diakóniai szakember lenne az igazi diakónus, aki alá van vetve a *metodika zsarnokságának*. A *diakónia a szabadság gyümölcse a szegények között*.

IX. *A misszió a városban* c. tanulmány kiinduló tétele az, hogy: „A modern ipari város alapkövetelénél az egyház nem volt jelen.” Akkor jelentkezett, amikor ez az új társadalom már kialakult, és tudta, hogy az egyház nélkül is kialakulhatott. Ez kifejezésre jutott a templomépítésekben is: pl. Sheffield 65 000 lakosára 4000 hely van a templomokban, ezek nagyrésze *bérlet*, a többiek számára összesen a karzaton *300 szabad hely*. Ezzel a helyzettel igyekeztek megbirkózni a különböző típusú városi missziók a XIX. század első fele óta, de nem sikerült nekik többé válniuk, mint egy olyan „ambulanciának, amely az események megtörténte után jelentkezik”. Ebből a szempontból értékeli az elmúlt 150 év ébredési mozgalmait, sikereiket és sikertelenségüket. Az emberek nomádokká váltak a nagy városokban (Amerikában a városok lakosainak 20%-a évenként lakást változtat), viszont az egyházak tíz mozgékony „sátor” helyett szép, természetesen idejét múlt stílusú, templomot építettek, és annak legszentebb körzetét gondosan kijelölték — a parochiában (178). Ebben a helyzetben csak olyanoknak hiszik el az evangéliumot, akik „normális” emberek és asszonyok, akik „normálisak” maradnak és nincsenek klerikálisan domesztikálva. Ezek nem arra törekcsenek, hogy föltétlenül valami egyházit csináljanak, hanem hogy szabad emberként *jelen legyenek, segítségre készen álljanak*. A keresztyén ember parochiája a világ. A jövő mutatja majd meg, hogy az ilyen kisebb szolgáló csoportok, mint pl. a Róma tilalma ellenére helyükön maradt francia munkáspapok és az egyház egymásra tudnak-e találni. Egy bizonyos, hogy (*Hoekendijk* látása szerint) a régi típusú misszióknak nincs sok reménye a modern ipari városban.

X. A kötet utolsó tanulmányának címe: *Egyház és faj*. Az a meggyőződése, hogy a különböző egyházi konferenciákon már unalmasra taposták ezt a témát, és hogy a fajok *problémája* akkor lesz igazán komolyan tárgyalható, ha a *faji problémát*, amennyire lehet, elhanyagolják. Véleménye szerint itt egy szociális mítosszal állunk szemben, a posteriori előítéletek és racionalizálások komplexu-

sával, amelynek a tényleges helyzethez nincs köze. Vizsgálja, hogy (1) a másokhoz való viszonyoknak milyen alaptípusai mutathatók ki, (2) milyen történeti összefüggések vezettek a faji kérdéshez, (3) miként lehetne a rendkívül nehéz dél-afrikai helyzetet áttekinthetőbbé tenni, (4) mennyiben érint bennünket közvetlenül a fajok tárgyi problémája. Nem térhetünk ki részletesen a tanulmány ismertetésére, mindenesetre a legmélyebbek közé soroljuk, amelyek ebben a kérdésben az utóbbi években napvilágot láttak. Különösen érdekesek azok a mozzanatok, amelyek az egyház és a misszió felelősségére mutatnak rá.

Ez az ismertetés nyilván túlnőtt egy közönségesnek a terjedelmén, de ezt a következőkben okolhatom meg: 1. Örömmel láthatjuk, hogy sok mindenre, amire a háború alatt és a háború után a magyar protestáns teológia sok fáradozással, verejtékekkel, gyötrődéssel eljutott, arra tőlünk függetle-

nül máshol és más is eljuthatott. Ez az egyházban a „közlekedő edény” törvényei szerint történik: a Szentlélek az egyik helyen többeket, a másik helyen kevesebbet ragad meg, a közlekedő edény csövei vastagságához képest. 2. Amit *Hoekendijk* a szolgáló egyházzól, az egyház szolgálatáról a világban mond, mind csupa rokon hang. Talán rendkívül merésznek, keménynek tűnnek azok a sorai, amelyekben a templom „mobilizálását”, az egyháznak, szolgálóinak és szolgálatának deklarációját követeli. Ez olyan hang, amit mi még nem értünk egészen, hallani pedig egyáltalán nem szeretünk. Minden különbség ellenére, ami olvasása közben közöttünk nyilvánvalóvá válik — ez mindenképp a különböző társadalmi és egyházi helyzetből adódik — nagyon hasznos lenne ezt a könyvet minél több egyházi emberünknek elolvasnia.

D. dr. Pákozdy László Márton

„Hallgat az Isten” — svéd filmszöveg magyarul

INGMAR BERGMAN: FILMTRILÓGIA Fordította: Kuczka Péter. Európa Könyvkiadó, 1965.

A világhírű svéd rendező három filmjének maga írta, irodalmi igényű szöveggönyve nem pótolhatja a film látását. Ezt személyes tapasztalatból is mondhatom, mert a filmtrilógia harmadik darabját tavalyi külföldi utam alkalmával magam is láttam. Nem egy helyen rövid, egymondatos szöveggönyvi utasítás a felvételi technika nyomán a filmben előre nem látható hangsúlyt kapott. A rendezői munka során módosultak is jelenetek, bizonyoságul annak, hogy egy film művészi kialakítását a rendező látása dönti el, még ilyen esetben is, amikor a rendező azonos a szöveggönyv írójával. Így is lélegzetállító olvasmány a szöveggönyv; magyar kiadását — legalábbis a fővárosban — napok alatt szétkapkodták.

Ingmar Bergman filmrendező svéd evangélikus lelkész fia, most 47 éves. A trilógia egyes részeit, három, egymás után következő évben írta, 1960—1962 között.

... TÜKÖR ÁLTAL HOMÁLYOSAN ...

Pál apostoltól vett idézet, 1 Kor 13,12-ből. Zord sziget a svéd partok mellett. Egyetlen lakóháza emeletes, kopott épület. Itt tölti pihenőnapjait az idősödő apa, asszonylánya, 15 éves fia, és lányának férje, egy fiatal orvos. Az apa hiú és hiábavaló írói ambíciója miatt elhanyagolta az időközben elhunyt feleségét, de ugyanígy két gyermekét is. A kamaszfiú most ébredező vágyaival küzd. Karin, a fiatalasszony pedig nemrégiben került ki az ideggyógyintézetből, ahol férjének egyik barátja megállapította nála a gyógyíthatatlan elmebaj kezdeti stádiumát. Férje kimondhatatlanul szereti, de nem tehet érte semmit. Karin apjának naplójegyzetéből előttünk döbben rá betegségének reménytelenségére. Megháborodott lelkében az a képzet támad, hogy az egyik emeleti szoba rongyos tapétája mögül Isten szólítja.

„Várom azt a pillanatot — mondja öccsének — amikor az ajtó nyílik, és minden arc feléje fordul, mert ő jön... Az Úr jelenik meg nekünk. Ő látogat meg minket, bejön a szobába, ezen az ajtón lép be”. — Később Karin egy roham hatalmába keríti, felrohan az elhagyott szobába, s „egy láthatatlan valakihez beszél, aki sokkal nagyobb nála”. Férje hiába kérleli, hogy jöjjön onnan. Odakint már dübörögve közeledik a helikopter, amely a mentőket hozza. S ekkor egy velőtrázó sikoly, Karin szeme a tapétára szegeződik, és összeesik. A nyugtató injekció után beszélni kezd: „Az ajtó kinyílt. Kijött rajta az Isten. Egy pók volt. Hat

lába volt. Gyorsan jött felém a padlón. Jött felém, és láttam az arcát. Undorító és rémes arca volt. Rám mászott, és belém akart hatolni. De én nem engedtem. Mindvégig láttam a szemét. Hideg volt és nyugodt... Láttam az Istent.”

A záró jelenetben az apa és fia beszélgetnek. A fiú nem tud hinni Istenben: „Micsoda? Isten? Egy pók-isten, mint Karinnak? Vagy egy láthatatlan hatalom a sötétben? Nem, nem, ez nem kell... Az én világomban nincs Isten.” Apja azt az ígét idézi az Újszövetségből: „Isten szeretet” (fordítói tévedésből a „szere- tet” szó elé névelő került). Aztán így folytatja: „Nem tudhatjuk, hogy a szeretet bizonyítéka-e Isten létének, vagy a szeretet maga az Isten. De ez már nem is számít.” A fiú: „Neked Isten és szeretet azonos fogalmak?” Az apa: „Ezzel a gondolatmal csitítom ürességemet és piszkos reménytelenségemet”. A fiú: „Ha igaz, amit mondasz, akkor Karint az Isten veszi körül, mert mi szeretjük”... — A fiú magában áll, és nézi a tengert. Utolsó mondata tele van a felébredt apai szeretet boldog megtapasztalásával, ami föléje nő az át-élt keserűségeknek („*suttogva*): Papa beszélt velem!”

A film mondanivalója a szerző mottója szerint: „*a megszerzett bizonyosság*”. Bizonyosság arról, hogy Isten hallgat. Őt nem lehet megtalálni az örület látomásos erejével. De a film végén, ha homályosan, félreérthetően is, nyilvánvalóvá lesz Isten igéjéből: Isten lény a szeretet. Ahol ezt megértik, ott újra jelenvalóvá lesz az Isten, s összeforrnak szeretetben az elszakadt emberek —, mint az utolsó jelenetben az apa és fia.

Következik a második darab: az

„*ÚRVACSORA*”.

Mottója: „*a megértett bizonyosság*”. Azért tesz hangsúlyt az író a „megértett” szóra, mert ebben a középső filmben fejeződik ki legvilágosabban „Isten hallgatása” — éppen egy lelkész alakján keresztül.

Színhely egy mocsártól, pusztaságtól körülvelt kis svéd falu. Novembervégi vasárnap. A dombra épült középkori evangélikus templomban Tomas lelkész az úrvacsorai liturgiát végzi 9 tagú gyülekezet előtt. A filmben iktatott szertartási rész különben legtöbb részletében egyezik a magyarországi, két éve bevezetett új evangélikus Agenda szövegével. A jelenlevők, úrvacsorázók egyenkénti jellemzése a könyvben minket gyülekezeti szempontból külön is érdekelhet. Befejező

ének a protestáns egyházaikban közismert „Fogd két kezem...”

A lelkész influenzás, lázas, fásarstja a szolgálát. De nem térhet ki utána a sekrestyében egy beszélgetés elől. Persson halász lelkinyugalmát teljesen elvette a háború lehetőségének félelme. Friss újsághírek nyugtalanítják: „Nyugodtan éljünk egyszerű hétköznapjainkat. És egyszer csak borzasztó hírek törnek a nyugalmunkra. Kibírhatatlan. Az összefüggés ellenállhatatlan erejű, és az Isten nagyon eltávolodott.” — A lelkész csak annyit tud mondani a háromgyermekes, beteges kétségbeesésbe került apának: „Értem a maguk félelmét, persze, hogy értem. De *élnünk kell.*”

A halásznak közben haza kell mennie, s míg visszatér, Márta, harmincegyenéhány éves tanítónő — a lelkész kedvese — lép be a sekrestyébe. Nem hisz Istenben, a lelkészt komolyan szereti, felesége akar lenni, de az nem akar erről hallani, mert alapjában véve nem szereti a nőt, főképpen pedig szüntelenül az évekkel azelőtt meghalt felesége emléke foglalkoztatja.

Tomas lelkészt nyomja a halással folytatott beszélgetése. Márta: „Mi van, Tomas?” Tomas: „Neked mindegy.” Márta: „Azért csak mondd el.” Tomas: „Az Isten csendje”. Márta (csodálkozva): „Az Isten csendje?” Tomas: „Igen”. (Hosszú szünet.) „Az Isten csendje”... Később Márta: „Sokszor elvisselhetetlen vagy! Az Isten csendje, az Isten hallgat? Az Isten sohasem beszélt, mert Isten nincs. Bosszantóan egyszerű az egész.”

E párbeszédből is nyilvánvaló, amit értelmileg az egész trilógia mutat, hogy a „csend” magyar szó nem adja vissza helyesen az eredeti szöveg jelentését. Ingmar Bergman nem Isten „csendjéről” beszél, hanem azon vívódik, „hallgat az Isten” —, s ez valami egészen más. A harmadik film címét is „A csend”-nek fordítja a magyar fordító. Az értelmét azonban helyesen a német filmcím adja vissza: Das Schweigen. A továbbiakban mégis megmaradok a magyar fordítás szóhasználatánál, de ezt az értelmezést nem szabad szem elől téveszteni.

Tomas a visszatérő, félelmébe zárkózott halászon nem tud segíteni, pedig sejti, hogy annak a félelem élet-halál kérdése. Tehetetlenségében megrendítő önvallomásba tör ki a lelkész a halász előtt. Valamikor hitt Istenben. Olyan Istenben, aki „szemlátómást szerette az embereket, de engem a legjobban... Szügesztio-istenben, akit különböző helyekről szedtem össze, és a két kezemmel fabrikáltam magamnak... El tudod képzelni az imáimat? Egy visszhang-istenhez, aki jóakarátú választ és biztató áldást oszt?... Tétélezük fel, hogy nincs Isten. Mit változtat ez a tényeken? Érthetőbbé válik az élet. Micsoda megkönnyebülés. A halál nem lesz más, csak az élet kialakása, feloszlása a testnek és léleknek. Magától értetődő, átlátás lesz az emberek kegyetlensége, elhagyatottsága, félelme. Nem kell megmagyarázni a megmagyarázhatatlan szenvedést.”

Láza fokozódik, hideg rázza. Felnyög: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” Belép az üres templomba, amelyet süket némaság tölt be. Térdre esik: „Nincs többé Isten”. Lára áll, zúg a feje: „Szabad vagyok. Végre szabad”.

Rövid idő múlva hírül hozzák a lelkésznek, hogy a halász agyonlőtte magát...

Délután a másik falu templomában van szolgálata. Az önkéntes egyházi beszélgetést kezd vele Krisztus szenvedéséről: „Úgy érzem, hogy testi szenvedése mögött sokkal nagyobb szenvedést vettem észre... Amikor felkiáltott: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem”... Iszonyatos kétségek gyötörték Krisztust, percekkel a halála előtt. Hát nem ez volt a legborzalmasabb kínja? Az Isten csendjére gondolok. Nem igaz, tiszteletes úr?...” Később az orgonista idézi Mártának a lelkész régebbi prédikációjából az első film végén már szerepelt gondolatokat: „Az Isten szeretet, és a szeretet az Isten. A szeretet Isten létének bizonyítéka. A szeretet valóságosan megvan az emberek világában. Hallod, hogy tud ez az ember dumálni.”

Hiába harangoznak, nem jön senki templomba. Csak az egyházi, a tanítónő és az orgonista vannak bent.

De a lelkész mégis megkezdi a liturgiát (ez a film utolsó mondata): „Szent, szent, szent a mindenható Isten. Az egész föld telve az ő dicsőségével”.

Ebben a második darabban tovaano iokozodott a trilogia alap gondolata: hallgat az Isten, s ezért olyan kezegebeejo, szeretetlen es feilemekkel teti az elet. A nuet vesztett pap nem tudja megtalálni az utat az emberekhez, nem tudja megmenteni a jovo feilelmes lenetosegei kozott vergodo halaszt, es nem tud tarsra sem lelni, nema elotte az Isten. Ha pedig hallgat az Isten, az a legmélyebb szenvedés. S újra jelentkezik Isten és a szeretet összefüggésének gondolata, na teologiailag megint létreérhetően is.

Igy jutottunk el a harmadik filmhez:

„A CSEND”.

Ez a film külföldön óriási vihart kavart. Szüvenedelyes viták zajlottak korolotte, parlamentek, püspoki konferenciák foglalkoztak vele, a legtöbb országban sok jelenetet kivágtak belöle, — s mindez azért, mert a hummuvesztetben eddig nem alkalmazott merészséggel ábrázol nehany, a nemi eletből vett pillanatot. Magam a filmet csonkítatlanul láttam, s hozzá kell tennem, hogy a kitogásokat jelenetek hallatlan merészségük ellenere nem a csabos vonzas vagy pornograf gyönyöröködtetés célját szolgálják a filmben, hanem a megrázó mondanivalót.

A darabban egyetlen szó magyarázat sem utal az eseményors értelmezésére, csupán a címe! Most már tudjuk, hogy ez a „csend” az Isten hallgatása. Mi van, amikor Isten hallgat? Ez maga a „pokol”. A film ezt a „poklot” mutatja meg egy különös helyzetben. A szereteimanyoson es testi vagyaktól hajtva, tarstalanul vergoók két no, testvérek, Eszter es Anna, s közük hanyoók Anna kistia. Maganyukat apokaliptikus méretüvé fokozza a film szimbolikus háttere: hazaféle utazva, Eszter tudóvézése miatt megszákítják útjukat, egy idegen, névtelen országban, titokzatos városban, ahol senkinek szavát nem értik. Esztert huga felé hajtja nemcsak önző szeretete, hanem testi vágya is, amelyet az önkielégítés sem tud csillapítani. Annát az idegen városban kószálva egy ismeretlen férfi karjába taszítja ugyanaz a vágy, amelyet nagymértékben felkorbácsolt előzőleg egy varieté felhómályában, egyik páholy mélyén látott szeretkezés látványa. A néma férfivel töltött éjszaka Anna részéről a kétségbeesés tomboló mozdulataiba és ijesztő sikolyába fullad —, míg ajtajuk előtt aléltan hever a szemtanúvá lett és a gyűlölet szavaival szíven talált nővér. Esztert magára hagyják haldozásában. A távolodó vonaton néhány soros levelet silabizál az anyai szeretet nélkül vergődő kisfiú. E cédulát Eszter adta át neki az érthetetlen nyelvből megsejtett pár titokzatos szóval. De a szavak értelmét nem lehet megfejteni...

Ebben a harmadik filmben teljessé vált Isten hallgatása. S mert hallgat az Isten, azért nem talál egy-másra szeretetben ez a három személy. De e három, összezárt, magányos lény nem érti a környező embereket sem. Egyetlen közös név van, amelyre felcsillan a szálló öreg pincérének és Eszternek a szeme: *Johann Sebastian Bach*, akinek muzsikája Eszter tranzistoros rádiójából úgy szól: „mintha álmok homályából jönne”. Eszter, aki hivatásos fordító, sem tud mit kezdeni az idegen nyelvvel. S itt is jelentkezik a háború félelme, amely az előző filmben öngyilkosságba hajszolta a halaszt: a városba érkezésük előtt, a párhuzamos sinen tehervonat zakatol, rajta ágyúk, szállító autók, katonák; a háztetőkről gyakran szól rettenetes üvöltéssel a sziréna; este a szálloda előtti kihalt téren nagy csörömpöléssel harcokosi foglal állást. Magány és félelem együtt, mert hallgat az Isten. Ebben az összefüggésben kap nélkülözhetetlen szerepet a filmnek minden nemi vonatkozású jelenete: a testi szerelem, a vágyak kielégítése nem hoz megoldást, társ kell, de ha nincs, és Isten is hallgat, akkor ebben a végső magányban végtelenül kilátástalan, sivár az élet is, a halál is — ez összefoglalóan a film mondanivalója.

Ez a film nem nyújt megoldást, de egy mélységesen

megrázó felkiáltás. Ingmar Bergman ezt írta a trilógia e harmadik filmje elé mottóul: „Isten csendje — a negatív lenyomat”. Kell-e ennél világosabb értelmezés a filmhez a rendező szándékát és célját illetően? A film végsőkéig kiélezetten mutatja meg Isten hallgatásának következményeit.

A három szövegeknyven ugyanazokkal a társadalmi jelenségekkel találkozunk — magány, félelem, sexualitásba menekülés —, amelyekre a „nyugati” élet és művészet ismételt felhívja figyelmünket. E jelenségek társadalmi, világnézeti (gondolok az egzisztencializmusra), összefüggései nyilvánvalók. Itt most csupán teológiai szempontból fűzünk megjegyzést a szövegeknyvhöz.

Ez a filmtrilógia elsősorban az *egyház önkritikájára* indíthat minket. Isten hallgatása lehet Isten szuverén akarata: vannak Szentlélekkel telítettebb idők és hitbelileg aszályosabb korszakok. *Luther* Isten igéjét és kegyelmét futó záporosóhoz hasonlította, amely egyszer itt, máskor amott hull le. 1 Sámuel 3,1 megfontolandó tanulság erre. De azért Isten hallgatása sohasem történik az egyház vétké nélkül. S ha a filmíró úgy látja, hogy emberi életek kavargásában „hallgat az Isten”, ez nyilván azért lehet, mert rossz a szócso, amelyen keresztül Isten beszélni szokott. Egész igazírdetésünket, az élet, a társadalom, a világ kérdéseire való hozzáállásunkat, az emberek iránt tanúsított szeretetünket, elsősorban pedig hitünket kell megvizsgálnunk, ha a filmtrilógiában kapott tükörbe nézünk, amely valóban helyesen mutatja, hogy az egyház sokszor nem tud választ adni a modern életben, sem segíteni emberi életek válságos helyzeteiben. Az író-rendező *Kierkegaard* hatása alatt van: mutat rá a magyar fordítás utószavában *Nemeskürty* István. Ezt teológiai vonalon is alátámaszthatjuk, ha olyan *Kierkegaard*-mondatra gondolunk, mint pl.: „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit”. A filmíró kimondatlanul is magáévá teszi a nagy dán keresztény filozófusnak — a radikális kereszténység eszméje alapján — képviselt éles egyházkritikáját.

Ez a filmtrilógia *segítséget is nyújthat* az egyház szolgálatában, ha kész az egyház elfogadni az ilyen alkotások „megbotránkoztató” merészségét mind hitbeli, mind erkölcsi tekintetben. Két ellentétes példát tudok erre felhozni éppen Nyugat-Németországból, ahol „A csend”-et magam is láttam. A helytelen állásfoglalás példájaként a Lutherische Monatshefte 1964 júliusi számának „havi kommentár”-ját említem. Ez a jelentős hang maradi gondolkodásával sajnálatosan szomorú megnyilatkozása egy idejétmúlt konzervatív lutheranizmusnak, amelyet elsősorban mi evangélikusok támadhatunk. A szóban forgó cikk szemrehányást tesz a német protestáns egyház vezetőségének, hogy nem lépett fel erélyesen „A csend” c. film „erkölcsitelensége” ellen, megjegyezve, hogy a cikkíró nem lát semmiféle mélyebb, keresztyén vonatkozást a filmben; ezzel olyan szakszerűtlenséget árul el, ami ismertetésünk alapján is eléggé nyilvánvaló lehet.

Ezzel szemben volt kezemben — s ez a jó példa —, a dortmundi protestáns gyülekezetektől kibocsátott négyoldalas nyomtatvány, amelyet a film megtekintése után adtak a nézőnek. Tömör, találó mondatok arról, hogy keresztyén szemmel milyen megrázó, komoly üzenete van ennek a filmnek. Azt ajánlja, hogy a néző a „Schweigen” után odahaza beszéljen Istenel. „Mit? Talán ezt: Uram, hálát adok Neked azért az emberért, aki szeret engem. Add, hogy igazán szeressem. — Uram, köszönöm, hogy másokon segíthetek. — Uram, köszönöm, hogy velem maradsz, amikor meghalok. — Uram, beszélj velem, hogy életem ne legyen értelmetlenné.”

Ez az imádság egészen a filmtrilógia felvillantott gondolatát húzza alá: „Isten szeretet”. Csak persze ennek a tömör kijelentésnek teljes újszövetségi mélységében és tisztaságában teszi, amit a film nem tesz, de nem is tehet. A film Isten hallgatásának „negatív lenyomata”; ellenpólusa e kinyilatkoztatás megragadása, megélése, továbbadása: „Az Isten szeretet” a Jézus Krisztus által.

Veöreös Imre

A római katolikus ökumenizmus egységfogalmáról

— Gregory Baum O. S. A.: „The Quest for Christian Unity” London 1963. —

A Teológiai Szemle bő tájékoztatást ad a hivatalos encyclicáról, a II. vatikáni zsinat eredményeiről s ezzel kapcsolatos családásainkról és várakozásainkról. XXIII. János állásfoglalásai óta szaporodik a római ökumenizmus irodalma is. Ennek egyik jelentős darabja Baum munkája. Az ágostonrendi Baum a St. Michael College (Toronto, Kanada) tanára és az amerikai kontinens északi részén sok megbeszélésen, konferencián vett részt és tartott előadást s ez már második nagyobb munkája a keresztyén egységről. (Az első címe: „That They May Be One”, Westminster, 1958.) Előlegezhetjük, hogy jószándékú és őszinte munka. Jószándékában, sajnós, odáig megy, hogy a legnehezebb és legelválasztóbb kérdésekről (pápa szerepe az ecclesiológiában, Mariologia, stb.) inkább nem szól, minthogy bántson. Őszintén feltárja a római katolikus ökumenizmus változatlan álláspontját már a bevezetőben: „Mi hisszük, hogy a katolikus egyház Jézus Krisztus egy, igaz egyháza, amely Vele egyesült, mint az Ő földi teste, de mi azt is hisszük, hogy a római egyházon kívüli hívő emberek, akik Jézus Krisztust Istenüknek és Megváltójuknak vallják és vízzel és Szent Lélekkel megkereszteltettek, valóban keresztyének, Krisztusban újjászületettek, Lélekből élők és ebből folyólag elszakíthatóságuk ellenére a mi keresztyén testvéreink”. Tényként fogadja el, hogy „a keresztyén hit és természetfeletti szeretet megtalálható azokban a közösségekben, amelyek a katolikus egyház határain kívül élnek és hogy azoknak, akik önhibájukon kívül választottak külön, van menetelük a sakramentális kegye-

lemhez és lelki élethez”. Ezt meglehetősen új hangnak véli a katolikus teológiában s már az előző munkájában állítja, hogy ez „tökéletes harmóniában van a pápai tanítással”. A keresztyén egységért való munkához „a keresztyén szeretet új dimenzióit kell megtalálni”, „új látást az ökumenikus feladathoz”, melyért „imádkozni és szenvedni kell”, tudván, hogy ezek a rugói az egyházban történő bármilyen megújulásnak.

1. Az *egyház egységéről* szóló fejezetben visszalép a teremtéshez. Isten az emberiséget egy családdá teremtette. Ez az egység a bűn következtében megbomlott. A világ legnagyobb sebe a megosztottság. A világnézeti ellentétéknél és az apartheid-nál is tragikusabb szerinte a vallásos eredetű megosztottság. Ez az egyik legnagyobb sebe a világnak. Krisztus azért jött, hogy megváltsa a világot és sebeket gyógyítson. Az egyház mint Isten választottainak közössége, bár a bűnösök egyháza, de benne valósul a történelemben működő Krisztus misztikus jelenléte és „ő a Szentlélek munkájának végrehajtója”. Tehát feladata az egységet munkálni a világban Isten szeretetével. Mint a Krisztus által szerzett kegyelem és szeretet ajándékainak „birtokosa”, kötelezett a felelősségre a világért, az emberi közösségért és a sebek gyógyításáért, sőt a katolikus egyház közössége „forrása azoknak a cselekedeteknek, melyek a társadalmi és politikai egységért történnek”. A „hivatalosan nem vallásos emberek” cselekedetei mögött is az erő Krisztus győzelméből fakad, ha „más meggyőződésbeli tévedések ellenére” is ezek a cselekedetek az emberi közösségért, a természet sebei-

nek gyógyításáért, a társadalmi egyenlőségért és a javakban való közös részesüléséért történnek. Bevallja, hogy „gyakran mi annyira összekötődünk egy politikai, vagy gazdasági rendszerrel, hogy kényszerítve éreztük magunkat a status quo védelmére, a saját fennmaradásunk biztosítására”. „Azonban az egyház mindig fölötté áll és alapvetően független minden földi hatalomtól.” Mindent meg kell tennie, hogy eltüntesse az egység akadályait. E tevékenységért, vagy annak elmaradásáért nem másokat kell okolni. A katolikus ökumenikus mozgalom célja nem a mások figyelmeztetése, hogy mit kellene tenniük, hanem „egy mozgalom a katolikus egyházon belül, hogy megújítsa életét és istentiszteletét a Szentírás és liturgia szerint, felfedezve hivatása egyetemességét és helyet készítve önmagában minden keresztyén érték és autentikus szellemi jó számára. még ha azok töredékesen a saját határain kívül található is.” Sajnos e fejezetben Baum adós marad a világbéke kérdésének, az érte végzendő keresztyén fáradozásoknak a kifejtésével. Diplomatikusan kimondja, hogy az egységen ő is, a katolikus ökumenikus mozgalom is a visszatérést érti „az egy, igaz” egyházba, melyet „megújítással” készek kényelmesebbé berendezni az „elszakadtaknak”, akik esetleg magukkal vihetik kiválogatott lelki és hitbeli javaikat is.

A 2. részben kimutatja *Az ökumenikus mozgalom fejlődését a pápai megnyilatkozásokban*. A „düsszidens” keresztyének, az ortodox egyházak iránt a pápák előbb tanúsítottak megértést, mint a protestánsok iránt. Becsületesen megírja, hogy XIII. Leó a protestánsokat okolja az európai társadalom mindenféle nyomorúságáért. „A pápa azt hitte, hogy minden baj, a racionalizmus, secularizmus, materializmus és szocializmus különböző hullámai végeredményben a hit szent egysége elleni első lázadás következményei voltak.” Baum megjegyzi: „Hát nagyon kevés katolikus író merné már manapság követni az európai történelem ilyen interpretálását.” Megírja, hogy XI. Pius 1928-ban a protestáns ökumenikus mozgalmat „tévedés”-nek és „illúzió”-nak tartotta és elítélte. XII. Pius elismerte a protestáns világ „jóakarátát”; a protestánsokat először ő nevezte „elszaktadt testvéreinknek” és „fiaknak” és nem heretikusként. Ezek a katolikusokkal „egyesültek hit által Istenben és Jézus Krisztusban”. Vele klímaváltozás történt és a katolikus ökumenikus mozgalom is létjogot kapott. Természetesen XXIII. János pápával egészen új fejezet kezdődött a keresztyénség történetében. „Elindultunk az ellenségeskedéstől a barátság felé; a mások felőli önelégült tudatlanság felől tanításai tanulmányozása felé; a mi terminológiánkkal való bántás felől kifejezéseink gondos megválogatása felé, hogy megbecsülésünket kifejezzük; azon gyanúnk felől, hogy a protestánsok mind szellemi sötéttségben vannak, olyan meggyőződés felé, hogy óriási számban jó hitben élnek... affelé az alázatos elismerés felé, hogy a szakadásért felelősek vagyunk mi is; a másokat egyoldalúan megtérésre hívás felől annak a felismerése felé, hogy nekünk is meg kell változnunk.”

3. *Az ország szétválása* c. fejezetben a bibliai illusztrációk nem sikerültek, és velük természetesen nem érthetünk egyet, bár figyelemre méltó és a bűnbánatig menő megjegyzései vannak. A katolikusok és protestánsok egymástól való elszakadását a déli és északi országárszek ész.-i szakadásához hasonlítja. Dél prófétái felismerték az autentikus északi prófétai hangot és szigorúbbak voltak saját népükhöz, „melynek éppen azért volt nagyobb a bűne, mert az isteni ígéretek törvényes örököse volt”, míg „az északiak kívül estek Isten ígéréteinek autentikus területén”. Így a protestánsok is „elvágták magukat Krisztus igazi egyházától” s „láthatólag kívül vannak az üdvösség egyetlen közösségén”, de elismeri, hogy „részben a katolikus vezetőség hibái és bűnei kényszerítették erre őket”. „Mint csoport kívül maradtak, de a Szent Lélek folytatta munkáját az egyes emberek szívében.” „Kollektíven, azt kell mondanunk, hogy nincs joguk az isteni ígéretekre, de egyé-

nileg birtokolhatják a Szent Léket.” Valóban „az egyház családjához tartoznak”. Elismeri, hogy „a bűn miatt megtörtént szakadás sebét megpróbáltuk... katonai hatalommal és politikai manipulációkkal gyógyítani, de ez sohasem volt sikeres. Isten gondoskodott róla, hogy ne legyen.” Társadalmi intézkedések, sőt az eszközi jellegű külsőségek útján nem teremthető meg az egység. Az egység Jézus Krisztusban van, a Szent Lélek munkája által.

A másik hasonlata: a zsidó és szamaritánus viszony. Itt a következtetései történelmileg, exegetikailag és dogmatikailag hasonlóképpen sántítanak, de igaz, hogy a szétszakadt keresztyének is inkább elkerülték egymást és gyakran „nagyobb szeretetlenséget tanúsítottak egymás iránt, mint istentelenek, vagy nem keresztyén emberek iránt” (vegyes házasság kérdése!). Felteszi a kérdést: Mi volt Jézus magatartása a szamaritánusokkal szemben? Elmondja mindkét oldalt és végül megállapítja, hogy „kegyelem és alázatosság kell az irgalmas szamaritánust felfedezni és rajta keresztyén kapni üzenetet az egyház Urától”. E fejezet summájában megállapítja, hogy „a keresztyén megosztottság csökkenti az egyház bizonyoságtevő erejét”, s hogy „mi a »már« és »még nem« feszültségében élünk, amely a várás eschatologikus idejét jelzi”.

4. *A szakadások jelentése* c. fejezetben felteszi a kérdést: Miért engedte Isten? Tanítani, próbára tenni és megtisztítani akarta a választottakat? „El kell ismerünk — írja —, hogy az egyházat gyakran egy bizonyos társadalmi struktúra, vagy egy bizonyos politikai rezsimmal való azonosulásért gyűlölték, a szegények az ő társadalmi érdekeiknek elhanyagolásáért.” „A katolikus egyházat nemcsak azért üldözték, mert szent volt, hanem azért is, mert nem volt szent.” Felteszi a kérdést, hogy az Ótestamentum bűn és szentség fogalmazása átvihető-e a Krisztus által megváltott új Izraelre? Szerinte a tradicionális protestáns teológusok erre igennel válaszoltak, és ezért a radikális reformáció állandó szükségét hirdetik. Viszont a katolikus teológusok számára ez elfogadhatatlan, akik az Isten pleromáját hirdetik az egyházban. „Az egyház nem vétkezhet e pleroma birtokában és érintetlen marad tagjainak hitetlensége és hűtlensége ellenére is.” Sokan „megpróbálták az egyház szentségét úgy védelmezni, hogy megkísérelték megszépíteni a múltat, eltakarni az igazságot és általában kimagyarázni a püspökök, pápák és katolikus vezetők hibáit”. Idézi Ch. Journet-t, aki arra biztat, hogy készséggel vállalják be a katolikusok hibáit. „Mi hozzá (ti, az egyházhoz) tartozunk, de bűneink nem.” „Mi, bűnösök, nem tudjuk beszélni az egyházról, hanem csak magunkat.” Viszont Baum úgy látja, hogy ez nem lehet az utolsó szó a katolikus ecclesiológiában: 1. mert vizsgálat nélkül nem lehet a közösséget sem felmenteni a felelősség alól; 2. mert egy bűntől szabad egyház nem lehetne történelmi közösség, s ennek ellentmond az Írás is (Jelenések hét gyülekezete). Ezt az egyetemes egyházra is alkalmazni kell. „Az egyház birtokolja Krisztus pleromáját, de ezért küzdenie kell”... „Történelmi fejlődése szempontjából életre alkalmazható a »hű-hűtlen Izrael« ótestamentumi dialektikája.” „Az egyház Isten Igéje által állandó megtisztítás alatt van... állandó megtérésre van szüksége. Ezt a bűnbánatot hiányolják nálunk.” „Remény van arra, hogy az egyház hivatalos kijelentéseivel visszatér a bűnvallás bibliai és liturgia módjához, s elismeri felelősségét a múlt megosztódásaiért és a jelen nyomorúságaiért.” Idézi János pápát, Léger montreali hercegprímást, Shehan baltimorei hercegprímást. A szakadások és herezisek az egyházban mutatkozó hibák reakciói. „Herezis gyakran a contextusából kiemelt igazság.” Summázza a tanulságot: A szakadás „Isten üzenete hozzánk és bűnbánatra hívás. A protestánsok jelek, hogy mi túl törvényeskedők vagyunk az evangélium megközelítésében, formalisztikusak hitünkben.” „Mi hisszük, hogy a Lélek hierarchiánknak a csálhatatlanság ajándékát adja, mikor megállapítja

az evangélium igazi jelentését. De nem ez az egyetlen út, melyen Isten vezet el egyházát. Profétákat küld!... A proféták azt állapítják meg, hogy a társadalmunk igazi bűnei nem az amorális emberekben, hanem az egyház jó és törvénytisztelő tagjaiban találhatók." Isten szól a reformáción, liberalizmuson, sőt a kommunizmuson keresztül is arról, „amit mi elfelejtettünk...”

Az 5. fejezetben *Az apologetika és ökumenizmus összehasonlítását* adja. Az apologetikus irodalom főleg polemiává vált, s közben „vétkeztünk az igazság és szeretet ellen”. A katolikus ökumenikus mozgalom „tovább apologizál és ha kell, polemizál, de azok veszélyei nélkül”. Nem akar kompromisszumot, de 1. „elismeri és értékeli a keresztyén elemeket a protestáns közösségeknél”, 2. az igazság iránti hűség vezet, „ha minket bánt is”, és ragaszkodik a szeretethez, 3. hajlandó tanulni a protestánsoktól. Itt példákat hoz fel: Isten Igéjének szerepe az istentiszteletben, a mise nyelvének nemzetivé tétele stb. 4. Ki akarja dolgozni az egyház spirituális és misztikus karakterét, de a katolikus hagyományon belül, az egyház »látható-láthatatlan« misztériumát stb. Általában Isten igéje felé fordul és keresi annak belső kapcsolatát a hagyományokkal. A bibliai tudományok tanulmányozásánál kéz a kézben szeretne haladni. Az, hogy most már a katolikus tudósok tanulmányozzák a protestáns teológusok írásait, az egész egyházi életen megérződik. Új fordítások keletkeztek. Felmutatja a különbséget pl. az 50 éves Catholic Encyclopedia és az új francia Catholicisme között. Bevallja, hogy a katolikus apologetikus és az „ökumenikus” teológusok nem mindig értik meg egymást. De summázza, hogy „a katolikus ökumenizmus távol áll kompromisszumoktól, kifejezések kétértelműségétől, dogmatikai különbségek elködösítésétől... sőt nagyon is tudatában van az egyház és más keresztyének tanításai közötti nagy különbségnek”, azonban éppen „az alapvető különbségekkel való szembenézésre készség teszi lehetővé az ökumenikus dialogus folytatását”. Ennek dr. McAfee által lefektetett alapelveit idézi: 1. Mindegyik fél ismerje el a másik jóhiszeműségét, 2. értse világosan a saját hitét, 3. és a másik fél hitét, 4. nézzen szembe a megosztást és az egységet teremtő tényekkel, 5. számoljon le mindazzal, az áldozattal, melynek árán az egység elérhető. Ezekhez még Baum hozzáteszi, hogy mindegyik partnernek arra kell vágyani, hogy a dialógus a megújulás folyamatává váljék saját egyházában.

A 6. fejezetben *a római ökumenizmus jelen eredményeiről* szól. Bevezetőben elmondja, hogy az ökumenizmust idealizmussal vádolják. Ő tudatában van annak, hogy minden keresztyén egysége a mi századunkban nem valósul meg, sőt lehet, hogy az Isten tervében eschatologikus eseményként szerepel, de értékes eredményei már lehetnek itt és most. Már ez ideig is redukálódott a távolság pl. 1. a templomépítkezés terén úgy, hogy a katolikus evangéliumból lett, a protestáns liturgikusabb. 2. A biblikus-liturgikus kegyesség megújulása észlelhető a katolikus egyházban. Imakönyvek készültek otthoni használatra. A német katolikusokat a protestánsok ráébresztették imaéletük egyoldalúságára és a biblikus inspiráció hiányosságára. Viszont a protestánsok amerikai egyházaiban nagyobb gondot fordítanak a sakramentális életre és a közös istentiszteletre. 3. Az utolsó 50 évben a sakramentális teológia nagy átalakuláson ment át. Pl. a katolikus teológia engedett a hittől függetlenített ex opere operato hatás kihangsúlyozásából és nyomatékokat kapott a feltámadott Úrral való találkozás, a bibliaolvasás és prédikálás. A protestáns teológia pedig „érdeklődéssel fordult az eucharisztikus áldozat felé”. Erre vonatkozólag idéz a „Manual of Church Doctrine according to the Church of Scotland”-ból, *Stählin* (német), *Brihiöth* (svéd), *Aulen* (svéd) evangélikus, valamint *Leeuw* (holland), *Graf* (német), *Leenhardt* (svájci) református teológusok megnyilatkozásaiból.

A 7. fejezetben a *Protestantizmus arcáról* szól. A heretikus kifejezés már sértené az igazság és szeretet törvényét. Szektáknak a katolikusok is csak azokat nevezik, akiket a protestánsok. Felteszi a kérdést, hogy nem római keresztyén közösségeket lehet-e egyházaknak nevezni? Válasza, hogy „magasabb szintű teológiai contextusban kérdéses, hogy dogmatikailag helyes lenne-e, de az élet közönséges helyzeteiben a szeretet és kölcsönös tisztelet elemi szabálya, hogy nekünk a protestáns egyházakat egyházaknak, az anglikán papokat papoknak kell neveznünk”, mint ahogyan ők sem szeretik, ha a katolikus egyházat római egyháznak nevezik. Ez bizony ebben a tapintatos körülírásban is elég egyértelmű válasz! Ugyancsak igen megkérdőjelezhető az „elszakadt keresztyénység” négy csoportba való egyéni felosztása. Ez csak azzal menthető, hogy szerinte „Amerikában nincsenek olyan tiszta egyházak, mint Európában, sőt legtöbbjük szektás örökséggel terhelt... még a római katolikus is”. Ezek a csoportok: 1. Ortodox protestantizmus, 2. az anglikán világ, 3. protestáns liberalizmus és 4. a szektáriánus mozgalmak. A négy csoportot külön-külön értékeli, mely értékeléssel érdemes lenne külön foglalkozni. Külön csoportként kezeli a protestáns ökumenikus mozgalmat (Faith and Order, Life and Work, Egyházak Világtanácsa), amely felé „a római katolikus világ a legnagyobb szimpátiával fordul.” E fejezet megállapításai különösen sok kívánnivalót hagynak. Ennél sokkal mélyrehatóbb és teológusabb tanulmányok is jelentek már meg a római ökumenikus irodalomban a protestánsokról, még ha azok alaposan kritizálhatók is. (G. Weigel, G. Tavard, L. Bouger könyveire gondolok.)

A 8. fejezetben az *Ökumenizmusról és térítő munkáról* szól. Általában az ökumenizmust olyan mozgalomnak tekinti, mely minden keresztyén egységet imán, szereteten, együttműködésen és párbeszédre keresztül igyekszik megközelíteni hitben. De „tudjuk tapasztalatból, hogy az ökumenizmus nem az egyedüli megközelítése az elszakadt keresztyéneknek Van egy törekvés, mely bizonyos országokban sokkal erősebb, s amely az elszakadt keresztyéneknek a katolikus egyházba való betérítésére igyekszik”, ezeket „misztioi munkaterületének” tekinti. Szerinte azonban meg kell oldani az előszóban körvonalazott egyházfogalom ellenére is a térítés és gyümölcsöző dialógus ellentmondását. Hivatkozik az Egyházak Világtanácsa „Roman Catholicism and Religious Liberty” c. kiadványára. Elismeri, hogy több „katolikus” ország megtagadja a vallás-szabadságot: a prozelitizmus nem megfelelő eszközöket használ az evangélium proklamációjában. „A protestánsok autentikus bizonygatótételétől semmit sem kell félnünk” — vallja. „Velük pedig nem egyéni megtérítéssel, hanem kollektíven kell beszélgetést folytatni.” Egyéni térítés gyógyulást nem hoz. A cél: „A különböző keresztyén tradíciók megtisztítása és magának az egyháznak az átformálása a teljesebb katolicitás felé.” Számolni kell azzal is, hogy más az angolul beszélő világ probléma, ahol a hit liberalizmussal és szektariánizmussal keveredett, mint Európában. Ezt a fejezetet abban summázza, hogy „a katolikus ökumenikus mozgalom nem egy ravasz technika megtérők (ez alatt nyilván visszatérőket ért) gyártására”.

A 9. fejezetben szól még a „Keresztyének és zsidók”-ról.

Függelékben közli még *Léger* kardinális, montreali hercegprímás pásztorlevelét a keresztyén egységről és *Liénart* kardinális, lille-i püspök levelét a faji előítéletről. Baum könyve kétségtelenül izgalmas olvasmány; nyilvánvalóvá teszi, hogy a római katolikus egyházon belül is milyen mélyreható ellentétek vannak az ökumenizmus kérdésében. „Nihi obstat”-tal és „Imprimatur”-ral ellátott könyv, de kétségtelenül sok katolikus teológust meglephetett, talán még is bosszanthatt. Tévedései, hiányosságai és hézagossága ellenére is mindig érdekes, jóhiszemű, szeretetteljes és olykor-olykor bátor és őszinte könyv.

Szabados László

Kulturális krónika: Közjáték Vichyben — Az Oppenheimer ügy

Van valami rokonság a budapesti színházi élet idei két nagy eseménye között: Arthur Miller színműve, a *Közjáték Vichyben* a Vígszínházban és Heinar Kipphardt színműve, *Az Oppenheimer-ügy* a Nemzeti Színházban nemcsak a hagyományos drámai formáktól és szabályoktól eltérő alaki tulajdonságaik, hanem számos tartalmi vonásuk tekintetében is közeli rokonok.

Beszéljünk először a formai kérdésekről; ügyis beletorkollanak a lényeges tartalmi problémákba. Ezek a külsődleges szempontok azonban némelyeket idegenkedésre készítettek, és — szó ami szó — valóban megdöngölték, hogy e két nagy siker egyként eltér a megszokott drámai megoldásoktól, sőt: szembe is helyezkedik velük.

De vajon valóban baj az, ha a színműből hiányzik a szokásos értelemben vett cselekmény, ha az előadás körülményei — tisztesség ne essék, szólnak — unalmasnak, enyhébben: egyhangúnak mondhatók? Kell-e a színházban a jövés-menés, a tarka forgatag, a történet, a fordulatos meseszöveg? Vannak-e valójában határai, korlátai egy-egy művészetnek, s általában a művészetnek? Alapvető kérdések ezek, s korunk művészeti életében minduntalan fölörnek.

A művészet a valóság tükré és a valóság rendkívül sokszínű, sokoldalú. Mindig is így volt ez, újabbban mégis gyakorta megtoldjuk ezt az igazságot egy újabb jelzővel s azt mondjuk: a valóság rendkívül *bonyolult* is — ami annyiban jelent többletet, hogy a színek egymásba folynak, egy-egy színfolt többféle színből tevődik össze, a valóság különféle oldalai át- meg átszelik egymást. Mindinkább fölismerjük ezt aényt és rákényszerülünk, hogy a művészetben is alkalmazzuk következtetéseit. Ami a művészeteket illeti, ezirányú törekvések nem újkeletűek; nehezebb viszont a közönséget megbarátkoztatni ezzel a magasabbrendűen valóság-hű művészi módszerrel. Érdekes, hogy rendszerint épp a valóság-hűség látszólagos alapjáról éri támadás a korszerű művészeti törekvéseket, holott ezekben éppen a magasabbrendű valóság-hűség jut szóhoz. Meg kell hagyni azonban, hogy ez a korszerű művészeti irányzat valójában gyakran magában rejt egy látszólagos ellentmondást: miközben a rendkívül bonyolult valóság mélységesen hű ábrázolására törekszik, a megszokottnál is egyszerűbb körülményeket, külsőségeket, formákat teremt. Témánkhoz illően a színi világból hozzuk a példát. A hagyományos, megszokott színház a részletetekig élethű díszleteket és jelmezeket állított elénk, a természetesen föl fokozottabb játéktípust írt elő. A modern színház viszont mondhatni kiüríti a színpadot, díszletfalak helyett egyszerű körfüggönnyel köríti a teret, ha egyáltalában meghagyja a megszokott értelemben vett színpadot és nem választ körszínpad-megoldást, amikor is a játékeret maga a közönség veszi körül minden oldalról.

Vagy példálódzzunk akár a szóbanforgó két színművel. Az egyiknek — *Az Oppenheimer-ügynek* — szemére is vetették, hogy valóban nem színmű, hanem rádiójáték — bár ez a szemrehányás csak részben jogos. *Az Oppenheimer-ügy* megjárta, valóban, a rádióstúdiót is, a televízió műtermeit is, eredete

azonban még visszább nyúlik: *Az Oppenheimer-ügy* valóban nem színmű, nem is tévé-játék, mégcsak nem is rádiójáték, hanem — bírósági jegyzőkönyv. Pontosabban: kivonat egy jegyzőkönyvből. S ez, ugye, nem drámai műfaj. Ami azt illeti, Arthur Miller egyfelvonásos is bizvást lehetne tévé-dráma, vagy akár rádiójáték is. A színházban figyelhetnők akár behunyttal szemmel is.

Öszintén szólva egyáltalában nem rokonszenves dolog a témák divatos vándoroltatása műfajról műfajra, amikor aligha lehet másról szó, mint hogy a szerző egy témáról hét bőrt kíván lenyúzni. Megfigyelhetjük, hogy az ilyen vándortémák rendszerint jellegtelenek; vagyis az ilyesfajta műfaji viszállás nem azonosítható azzal a korszerű gyakorlattal, hogy némely érdemes művet a szélesebbkörű publicitást biztosító tömegkommunikációs, eszközökkel is közkinccsre tegyünk, magyarul: érdemes novellákat, regényeket vagy színműveket a rádió, a film vagy a televízió segítségével nagyobb nyilvánossághoz — s így nagyobb hatáshoz — segítünk. E kis kulturális krónika keretében helytelen volna hosszadalmas műfaji-elméleti fejtegetésekkel terhelni az olvasót; igyekszem rövidre fogni a szót. Vitathatatlan, hogy minél pregnánsabb egy téma, annál inkább meghatározza a saját műfaját. A rádiójáték primér sajátossága nem a beszéd, a párbeszéd, hanem inkább a *hanghatás* (tanúul hívom a *Láthatatlan színpad* című hangjáték-gyűjteményt az *Európa* kiadásában, vagy *Dylan Thomas* klasszikus rádiójátékát, amely korábban a *Modern Könyvtárban* jelent meg *A mi erdőnk titka* címmel). A szoros értelemben vett film a mozgó látvány művészete. A dráma viszont s a színpad művészete sem nem a cselekményé, sem nem a látványosságé; döntő sajátosságuk sokkal inkább az *élő párbeszédekben lezajló történet*. Érvvel emlékezzünk a görög színházra, vagy figyeljünk alaposan a látványos-cselekményes Shakespeare-dramákra.

Ha pedig ez így van, akkor mi okunk lehetne *Az Oppenheimer-ügy* szemére vetni, hogy a jegyzőkönyvből elsőül rádiójáték íródott, vagy a *Közjáték Vichyben* rovására írni, hogy színpadképe egyhangú, története nincs, cselekménye még kevésbé? Mély *gondolati tartalom* fejeződik ki mindkét műben, *párbeszéd közvetítésével*. Így hát eljutottunk végre a tartalomhoz; csak még egy szót előbb arról, hogy az adott esetekben miképpen egyeztethető össze a pregnáns tartalom a többféle elképzelhető formával, pontosabban műfajjal, s hogy miért helyénvaló mindkét esetben a színpadi-dramai előadás. Mindkét esetben ugyanis merő *gondolati tartalmat kifejező, cselekménytelen, párbeszédes művel* állunk szemben, a helyszín mindkét esetben másodlagos. Akár olvasva is igen nagy hatással lehet ránk mindkét mű, de a színpadi megjelenítés *szuggesztívabb*, a színészi jellemzés felhangjaival dúsabb, *élményszerűbb*. Ezért nem hiba, hogy *Az Oppenheimer-ügy* a rádióból továbblépett a világ számos színpadára, s ezért első sorban színmű a *Közjáték Vichyben*, habár élvezhető volna akár a rádió hullámain is.

S most végre beszéljünk a két mű tartalmáról.

Az Oppenheimer-ügy szövege — elenyző kivé-

tellel — szóról szóra megegyezik a történelmi valósággal, az író művészi munkája elsősorban a tömöritésben, a válogatásban állt, s ez, meggyőződésem, a leglényegesebb. Mondják, hogy az igazi művész és a dilettáns között nem abban áll a döntő különbség, amit leírnak, hanem abban, amit *nem* írnak le; a művész ugyanis *tud válogatni*, tudja mit és mennyit kell elhagyni — mint lényegtelen —, hogy az ábrázolat hű és hatásos legyen. A valóság motívumainak, részleteinek helyes megválogatása, a *kompozíció* a műalkotás hatásának *fundamentuma*. *Kipphardt* ezt tette — s jól cselekedte —, amikor az Oppenheimer-ügy három ezer oldalas jegyzőkönyvéből és a korabeli sajtóból összeválogatta a negyedfélórás dráma szövegét.

Mi is ez az Oppenheimer-ügy? Az Új Magyar Lexikonban ez áll: *Oppenheimer, Robert (1904—): amerikai fizikus, egyetemi tanár, az amerikai akadémia tagja és számos akadémia külső tagja. Molekulafizikai és magfizikai munkáival vált ismertté. Az amerikai atombombagyártás egyik vezetője volt. 1954-ben állásától és az atomenergia-bizottságban viselt tisztségétől megfosztották állítólagos kommunista kapcsolatai miatt.*

A darabban az Atomenergia Bizottság ügyésze megkérdezi Oppenheimert: „*Önt, dr. Oppenheimer, az atombomba atyjának neveztek?*” „*A képezlaponban. Igen.*” „*Ön nem nevezné így magát?*” „*Nem olyan bájos gyermek...*”

Az Oppenheimer-ügy voltaképpen kettős. Az egyik az az ügy, amely az Egyesült Államok Állambiztonsági Bizottsága előtt lezajlott, amelynek témája látszólag az volt: megbízható-e Oppenheimer az Egyesült Államok irányában korábbi kommunista-rokonszenve, esetleges — állítólagos kommunista kapcsolatai miatt; *valójában* pedig ez az ügy azzal foglalkozott, hogy morális és megengedhető-e az emberek gondolatainak ellenőrzése, bevezethető-e a bűnügyi gyakorlatba a „gondolatban elkövetett árusítás” fogalma. Az Oppenheimer-ügy másik oldala, másik drámája *korunk élet-halál kérdése*, Oppenheimer lelkiismereti válsága, a „*nem olyan bájos gyermek*” miatt; a kérdés, hogy az emberiség kiirtására is fölhasználható tudományos munkát kell-e, szabad-e folytatni.

Az Oppenheimer-ügy döbbenetes hatással mutatja meg, hogyan esik áldozatul az ügynevezett szabad világban az egyén szabadsága, az emberi méltóság. A drámai összetűzés e tekintetben elsősorban az ügyészek és Oppenheimer között támad; az ügyészek Oppenheimer legbensőbb gondolatvilágába is betörnek, bizonyításul bemutatnak hangszalagokat és filmfelvételeket, amelyeket Oppenheimerről vettek föl, Oppenheimer tudta nélkül. Ma már köztudott, hogy Amerikában mekkora riadalom támadt a lehallgató készülékek mérhetetlen elterjedése miatt. Rendkívül groteszk, hogy az egyéni szabadság és a magánélet, a magántulajdon védangyalának szerepére pályázó világban ennyire általános és hétköznapi lett az egyén szabadságának, magánéletének durva és embértelen megsértése. Érdekes fölfigyelni arra a szóváltásra, amely *Evans* professzor, az Állambiztonsági Bizottság fölkerített tudós-tagja és *Landsdale* ügyvéd, egykor a Titkos Szolgálat tisztje, a Los Alamos-i atomfegyver-laboratórium állambiztonsági ellenőrzésének egykori vezetője között támadt. *Evans: ... lehetséges-e a száz százalékos biztonság? Landsdale: Nem. Evans: És miért nem? Landsdale: A százszázalékos biztonsághoz le kellene mondanunk mindazokról a szabadságjogokról, amelyeket meg akarunk védelmezni. Ez nem járható út. Evans: És ön szerint mi-*

lyen úton érhető el a maximális biztonság? Landsdale: Azon kellene igyekeznünk, hogy nekünk legyenek a legjobb eszméink, és a legjobb életformánk. Evans: ... szívem szerint én is ilyesféleképp fogalmaztam volna meg. Nem könnyű dolog. Landsdale: Hát nem.

Az Oppenheimer-ügy másik oldala a tudós emberi felelősségével foglalkozik s ez a konfliktus alapvetően Oppenheimer és Edward Teller fizikus, a „hidrogénbomba atyja” között feszül. A valóságban, mint ismeretes, sokan állnak Oppenheimer oldalán a magfizikusok és tudóstársaik közül, *Fermi, Szilárd Leó, Lynus Pauling* és mások. A probléma ez: a tudomány oda jutott, hogy az emberiség elpusztítására képes eredményeket produkálni. A tudományos fölismerések nem önmagukban képesek erre, hanem visszaélhetnek velük. A fölfedezés a tudósok dolga, a fölfedezéssel való élés vagy visszaélés másoké. Ha a tudós ilyen végzetes lehetőséget adhat mások kezébe és nem képes arra, hogy a végzetes lehetőség folyamatát szabályozhassa, szabad-e a végzetes lehetőséget létrehozni, nem kellene inkább a kutatásokat abbahagyni vagy az eredményeket olyan mértékben közkinccsá tenni, hogy ez megakadályozza a visszaéléseket. Az Oppenheimer-ügy a nukleáris fegyverek problematikájának újabb vonásait fűdi előttünk föl, bár már eddig is éppen eleget tudunk ahhoz, hogy a nukleáris energia fegyveres alkalmazásának végzetes veszélyeitől megriadjunk. A két tudós — a két típus — ellentéte így körvonalazható: Oppenheimer a szörnyű lehetőségektől megriadva a passzív rezisztencia gyakorlatára tért át és meggyőző érveléssel fordult a nyilvánossághoz, a közvéleményhez, az emberiséghez, fölszólítva, hogy állítson morális gátat a fenyegető veszedelem elé. Teller figyelmen kívül hagyja a végzetes veszélyt, mert szerinte „*a fölfedezések eleinte mind pusztító hatással voltak a világra*”, de éppen ezáltal „*haladásra kényszerítették a világot*”. A fejlődés ellentmondásossága Tellerlert megnyugtatja, pontosabban: közönyössé teszi, mert groteszk bizalmat ébreszt benne az ellentmondás fejlődése iránt. Ha csak a gondolkodás sémáját nézzük, Tellernek kétségkívül van valami igaza, csak hogy — és ez az ilyen értelemben vett Oppenheimer-ügy döntő mozzanata — a fejlődés olyan pontjára érkezett, amikor az eddig érvényes gondolkodási séma többé már nem alkalmazható. Figyelmet érdemel a már idézett *Evans* professzor szarkasztikus válasza Teller fejtegetéseire. Teller így fejezte be főntebb ismertetet gondolatmenetét: „*... remélem, lesz még idő, amikor a béke harcosát látják bennem: ha majd a megsemmisítő fegyverektől való szörnyű rémület magát a háborút, a politikai célok keresztülvitelének e klasszikus eszközt teszi lehetetlenné*”. *Evans: „Túlélés esetén, dr. Teller, ahogy a biztosítási szakmában mondják. De azért mégis meg kéne gondolnunk, hogy ha az ön számítása hibás, akkor az emberiségnek már nincs módja kiigazítani. Épp ez az új a dologban...*”

Úgy vélem, ez az Oppenheimer-ügy nemcsak az egyéni felelősség szempontjából érdekes, hanem megfontolandó tanulságokkal szolgál a politika területén is. Ez a gondolatmenet teszi lehetetlenné az ismert, ügynevezett szakadékpolitikát, és leplezi le az erőfitogtatás alapuló, fenyegetésekkel operáló politikát. Valaha a háborút a diplomácia más eszközökkel való folytatásának nevezték. Az egykori — akkori — amerikai külügyminiszter, John Foster Dulles nevéhez fűződik ez az ügynevezett szakadékpolitika, az erőfitogtatás diplomáciai gya-

korlata, mint a háború helyettesítése más, látszólag diplomáciai eszközökkel. Csakhogy erre, az ilyen típusú, a veszedelemmel igen kockázatos hazárdjátékot űző politikára is érvényes dr. Evans idézett figyelmeztetése.

Az Oppenheimer-ügy nincs befejezve. Kipphardt végül arra emlékeztet, hogy Oppenheimer — s hozzá épp Teller javaslatára — két esztendeje igen magas kitüntetést kapott, mintegy rehabilitáltak. Kipphardt túlzottan optimista volt, amikor ezt a közlést tette a darab végén. Megfeledezett arról, hogy a kitüntetés fölötti döntés napján John Fitzgerald *Kennedy* amerikai elnököt meggyilkolták s nem számolt azzal, hogy *Johnson*, aki a kitüntetés átadásával *Kennedy* útján lépett tovább, lassacskán mindinkább letérjéről az útról. Legújabbban olyan híreket olvashattunk, hogy Oppenheimer ismét visszavonul a közéletből s föltételezhető, hogy oka van rá. Az Oppenheimer-ügy problémaköre még eleven. Erre is áll *Brecht* mondása: „*Am túl korai, hogy örüljetez — Még termékeny az ő, honnan kijött*”.

Brecht ezt a *fasizmusról* mondta. A *fasizmusról* szól, s a *Brecht* figyelmeztetés szellemében *Arthur Miller* egyfelvonásosa, a *Közjáték Vichyben*.

Miller, ismeretes, részt vett nemrég az úgynevezett frankfurti pör tárgyalásain, amikor is néhány *auschwitz* hóhér védekezett a felelősségrevonás ellen. *Millert* megihlette igyekezetük, hogy tisztára mossák magukat és bizonygassák, hogy kényszeredetten, nem szívesen tették, amit tettek. A döbbenetes és embertelen hazugság a *Közjáték Vichyben* egyik motivuma. Egy „kényszeredett” *Wehrmacht*-tiszt döbbenetes portréját rajzolta meg ennek nyomán *Miller*.

Ha erre a *Wehrmacht*-tisztre figyelünk a drámában, ugyancsak azt látjuk, mivé lesz az ember a félelem, a kényszer légkörében. *Miller* nem menti föl ezt a tisztet, bár közli róla, hogy lelkiismereti problémái vannak, hogy nyugtalanul teszi, amire kényszerül, sőt, meg is próbál kibújni kötelessége alól. *Miller* mégsem menti föl őt; az egyik szereplő szavával mond ítéletet fölötte: hihetnénk ebben a válságban, ebben a kényszeredettségben, ha föbelőné magát, vagy ha fegyverét az igazi bűnösökre fogná. De a *Wehrmacht*-tiszt nem teszi ezt, s részben azért nem teszi, mert német önteltség tölti meg s lenézi, voltaképpen mégiscsak másod-

rendű embereknek tartja a többieket, a zsidókat.

A *Közjáték Vichyben* arról szól, hogy az addig meg nem szállt töredék Franciaországban, a kollaboráns *Vichy*-ország részben a németek bevonulása után szűrőpróbaszerű razziákon zsidó-gyanús embereket hajtanak be a rendőrségre, ahol a fajelmélet professzora ellenőrzi őket és dönt életük-haláluk fölött. A *Közjáték Vichyben*: tíz vizsgálatra váró, rettegő ember portréja; helyszín a rendőrségi várószoba.

Miller *remek portrékat* készít. Látjuk a magabiztos üzletembert, akinek természetesen rendben van a szénája. Látjuk a hajbókoló pincért, aki naponta buzgón kiszolgálta a náci tisztet s még itt is oda szól kollégájának: Az őrnagy úrnak egy briost! Egy öreg zsidót, aki néma és rezzenetlen, csak a végzetes vizsgálatra indulás előtt áll föl egy pillanatra, hogy elmormolja a *Söma Jiszráélt*. Látunk egy modern festőt, aki izgalmát végtelen beszéddel lepeli; eleinte groteszknak tűnik, amit mond, de hamarosan rádöbbenünk: nem az ő szava, hanem az őt körülvevő helyzet a torz. Hallunk egy munkást, aki ideológiai magyarázatot tud mindenre, volta-képpen igaza van, s mégis a rendőri előszobában, a halál pitvarában nem a szava, hanem emberi magatartása imponál. Látunk egy színészt, aki szerepet játszik, s a maszk fokozatosan kopik le róla, hogy föltűnjön a szándéka: most a mártír szerepét akarja előjátszani. Egy cigány, egy fiú: pár vonás a jellemzésük, remekmű.

S végül a két vitatkozó, egymással küszködő ember: egy osztrák arisztokrata és egy francia polgári radikális. Az egyik hívős nyugalommal, szinte közönyösséggel szemléli még a fájdalmas eseményeket is; a kezén kesztyű, jelképe: ő nem ártja bele magát semmibe, ő *kívülről* helyteleníti ezt az egészet. S a másik, vibrálóan nyugtalan, tenne is valamit, nem is; a családjához kívánczolna, de tudja, hogy most nem elegendő a félrevonulás. S míg az arisztokratát korholja, önmagát győzi meg a cselekvés kötelességéről. Két, rendkívül finoman és érzékenyen megformált alak, vitázó párbeszédükben voltaképpen hasonló lelki konfliktus tárul föl, mint *Oppenheimer* és *Teller* összecsapásában. Szép a kibontakozás, szép a megoldás: a vita meggyőző volt, az arisztokrata megteszi, amit megtehet, most annyit, hogy megszökteti a radikálist, akiből talán harcoss lesz ezután.

Zay László

150 éve született Ballagi Mór

Most százötven éve született Ballagi Mór, a budapesti Református Teológiai Akadémia első rendes professzora, aki nyelvész, nyelvújító, szótáríró, bibliafordító, és exegeta, teológus, politikus, pedagógus, példabeszégyűjtő, több lap, folyóirat és naptár szerkesztője volt, — sokszor egy időben.

Bloch Mór (1848-ig viselte ezt a nevet, akkor magyarosította Ballagira) Kárpát-Ukrajnában, Éralján (azelőtt Inóc, Zemplén vármegyében) izraelitának született 1815. március 18-án. Apja a *Sztáray* gróf haszonbérloje volt. 1821-ben tűzvész következtében mindenük elpusztult, s így apja fizetésektelenül vált. Mivel a haszonbérleti díjat nem tudta kiegyenlíteni, börtönbe került. A kereső nélkül maradt nyolctagú család nagy nyomorúságba jutott. Ballagi Mór a nélkülözés és szenvedés iskolájában fejlődött. Apja a börtönbüntetés kitöltése után vándortanítóként tartja el népes

családját. A kis Móric szorgalmasan tanul. Jól olvas héberül, s az Ótestamentum egyes részeit kívülről tudja. Ezután apja irányítása mellett a Talmudot is tanulgatja, tovább fejleszti bibliai tudását, s mint bocher, a szent könyvek recitálásával járul hozzá családjá mindennapi gondjának enyhítéséhez.

1829-ben Nagyváradra megy, ahol talmud-tanítóvá kezezi magát. Két évet töltött itt súlyos viszonyok között, folyton tanulva. Innen 1831-ben a pápai híres Béth Hammidrasba indul (Pesten át gyalog) tanulmányait folytatni. Félévi itt-tartózkodás után, 1832-ben előbb Mórrott, majd Surányban nevelősködéssre kényszerül. Az itteni plébánostól kapja az első latin és görög könyveket. Másfél év múlva már annyira erős a nyelvekben, hogy a pápai református kollégiumban levizsgázik a gimnáziumi tantárgyakból és felveszik a bölcsészeti osztályokba. Pápán jut először közvetlen

kapcsolatba a református kollégium és egyház életével, egyszersmind a kiváló emberekkel, akik a németesítő abszolútizmussal szemben az elnyomott magyar nép politikai felszabadításáért, s a magyarság nyelvi és kulturális egységének megvalósításáért küzdöttek. Ebben szán neki később szerepet Eötvös József is.

Pápan elvégezte a két bölcsészeti osztályt (ma harmadik és negyedik gimnázium). Most már nem akar rabbi, vagy talmud-tóra tanító lenni. Pestre jön az Institutum Geometricumba (a Tudományegyetem mérnöki intézete), ott akarja folytatni tanulmányait. Magántanításból tartja fenn magát. Ekkor lép ki először a nyilvánosság elé részint a Hasznos Mulatságokban, részint a Pester Tageblattban. Már első cikkeivel a nemzeti ügy új bajnoka lesz. Magával ragadja a pesti lelkes ifjúság lendülete. Szoros barátságot köt Vajda Péterrel. Írói körökben örömmel üdvözik, de az egyetemen elbuktatják, mert nem engedi meg az egyetem akkori szelleme, hogy zsidó hallgató mérnöki oklevelet kapjon. Nem riad vissza az akadályoktól, újabb nélkülözéseket vállalva 1839-ben Párizsba megy, a mérnöki tudományt tanulni. Közben arab, héber és görög nyelvvél és középkori történettel foglalkozik.

Szabadelvű gondolkodásához jótékonyan járul a francia forradalom eszméje, tágitja látókörét, saját népe küzdelmei mellett felismeri a többi elnyomott nép, az egész emberiség közös harca „testvéri összeköttetésének” értelmét és szükségszerűségét.

Párizsi tartózkodása alatt itthon az 1840-es országgyűlésen szóba került a zsidók emancipációja. Eötvös József a cikkeiből már ismert Ballagihoz fordul, hogy a zsidók között is indítson ilyen mozgalmat. Ballagi megírja a „Zsidókról” című röpiratát, amely Vajda Péter előszavával jelenik meg. Benne a magyar néphez fordul és a zsidóság számára, történelme alapján, méltányos jogokat kér.

1840-ben Párizsból hazahívja Eötvös. Most egész erejét a vallási irodalom, a zsidók magyarosítása és emancipálása nagy ügyének szenteli. Ennek érdekében lefordítja Mózes öt könyvét és Józsué könyvét „Első jósok” címen. A szöveghez fűzött kitűnő rabbinai és talmudi magyarázatainak látszik, hogy jól ismeri kora legkiválóbb exegétáit, az Ótestamentum gondolatvilágát, a héber nyelv sajátosságait, s az egész izraelita életet.

Hatalmas munkájában mind a célt, mind a széles körű ismeretet méltányolta a Magyar Tudományos Akadémia, amikor 1840. szeptember 5-én levelező tagjává választotta. Székfoglalóját „Nyelvészeti nyomozások” címen tartotta meg. 1841-ben magyarul tanulni vágyó hitsorsosai számára magyar nyelvtant írt, s egy kritikai jegyzetekkel ellátott magyar olvasókönyvet szerkesztett. Ezután Kossuth Pesti Hírlapjában mozgalmat indított egy magyar-zsidó rabbiképző szeminárium felállítására. Tervét először Széchenyivel közölte, aki e célra az aláírási ívet 200 Ft-tal nyitotta meg. Ballagi imádságokat és röpiratokat írt e célra, majd a gazdag pesti zsidó hitközséghez fordult, de a németül beszélő zsidók a tőlük remélt ezrek helyett mindössze 140 váltóforintot szavaztak meg. Ballagit nagyon kiábrándította ez a szűkmarkúság.

Közben kérésére a négy református egyházkerület Generális Konventje elrendeli bibliafordításának ajánlását mind a négy egyházkerületben. Ezt a Dunamelléki Helvét Hitvallású Egyházkerület meg is teszi a Pesten 1841. január 13-án tartott közgyűlésén.

Örömmel értesül Ballagi a felállítandó pesti református teológiai főiskola terveiről, s Török Pál és Bajkay Endre előtt ünnepélyesen kijelenti, hogy e terv megvalósulása esetén a keleti nyelveket 12 éven át ellenszolgáltatás nélkül hajlandó tanítani. Ezt a nagy-szerű felajánlást a Dunamelléki Egyházkerület közgyűlése 1841. június 23-án jegyzőkönyvezi. (14 esztendő múlva, 1855-ben Török Pál meg is hívja e tanszékre.)

1842-ben Tübingenbe ment, ott egy évig teológiát hallgatott. Az itt töltött esztendő döntő jelentőségű egész életére. „A haladás gondolata vezette és irányította eddig is — mondja róla Csekey Sándor — jól tudta, hogy az új magyar jövőndő építését egyetemes

emberi szempontok egybekapcsolásával kell szolgálnia, de most megtalálja eszméinek teológiai alapját, formai és tartalmi megerősítését.”

1843. május 28-án a Tübingen melletti Notzingenben megkeresztelkedett és az uniált protestáns egyház tagjává lett. Most már formailag is a keresztyénséghez tartozott, miután szíve-lelke mélyén már régen ennek a híve. Az evangéliumot ő nem egy pillanatnyi fény vakításában látta meg, nem a „megtérés” megrázó élményében tette magáévá, hanem intellektuális úton jutott el hozzá. „Annak, aki az íráskon nőtt fel, Isten jótetszése szerint el kellett jutni Pállal, hogy úgy szolgáljon az ő atyái Istenének, mint aki hisz mindazokban, amik a törvényben és a prófétákban írva vannak (Csel. 24:14)” (Csekey).

Áttéréséről Tübingenből tájékoztatta Eötvös Józsefet, aki válaszában kifejté, hogy ezt a lépését természetesnek találja, mert a keresztyénség a zsidóság szükségszerű folytatása.

Tübingenben megismerkedett és szoros barátságot kötött Székács Józseffel, a pesti luteránus egyház nagy papjával, később püspökével, egyházi íróval, akivel évtizedeken át együtt munkálkodott.

Hazátérve német—magyar és magyar—német zseb-zótárt szerkeszt, majd újabb nagy vállalkozásba fog. Székács Józseffel együtt úgy vélik, hogy a Károli-féle bibliafordítás most már nem elégíti ki az igényeket, ezért ketten nekifognak az Újszövetség görög eredetiből való lefordításának. Mivel azonban a bibliafordítás a két testvéregyház legszentebb kincse, együttmunkálkodásra kéri fel Dobos János és Török Pál református lelkészeket.

1844-ben Vajda Péter igazgató ajánlására a szarvasi evangélikus liceumba hívták meg tanárnak, ahol egymás mellett és egymás után csaknem valamennyi tárgyat tanította, Vajda halála után néhány éven át az igazgatói teendőket is ellátta. A régebbi és újabb magyar költők műveiből antológiát állított össze és adott ki. Mint tanár és író lelkesen harcolt kedves eszméi, a két protestáns egyház egyesítése és a magyar irodalom emelése mellett.

Megerősödik teológiai liberalizmusa.

Szótárszerkesztéssel továbbra is foglalkozik.

1845-ben megnősült, feleségül vette Lehoczky Idát, akitől három fia és egy lánya született.

Még ez évben Eötvös József miniszter értesíti arról, hogy kijelölte őt a pesti egyetem keleti nyelvek tan-zsékére tanárnak. Erre lemondott szarvasi tanári állásáról, de a szabadságharc miatt nem foglalhatta el egyetemi katedráját. Nagy lelkesedéssel fogadta a „márciusi dicső napokat”, s „szent forradalomnak” nevezte azt, ami történt. Az események előrehaladása arra készítette, hogy kardot fogjon a szabadság védelmére. Előbb a Békés megyei tábor hírnökeként, majd honvédkapitányi ranggal Görgey, később Aulich mellett tábornoki fogalmazóként, majd mint hadelnöki kari titkár szolgálja végig a szabadságharcot. Ő fogalmazta Görgey és a hadügyi kormány legtöbb proklamációját.

A szabadságharc leverése után Szarvasra internálták, s tanári működésétől eltiltották. Megtakarított pénzén a szomszédos pusztnán, Kondoroson földet bérelt. A bérlet jól sikerült, s későbbi vagyonosodásának alapját vetette meg.

Ez időben adja ki a magyar példabeszédek gyűjteményét, mely munkájában több mint 8000 példabeszédet, közmondást és szójárást sorol fel, megvilágítva más népek példabeszédeivel. 1851. november 4-én elegget tehet a kecskeméti református főiskola meghívásának, megkezdte teológiai tanári működését a Szentírás-magyarázat tanszékén, mint a héber és görög exegézis tanára.

Mintegy hat évtizedes vágy és küzdelem után 1855. október 10-én megnyílik a pesti teológiai tanintézet. Ekkorra már Török Pál főesperes, az új intézet igazgatója meghívja régi barátját pesti professzornak. Eleinte Ballagi adja elő a héber és görög nyelvet, ő- és újszövetségi exegézist, izagógikát, biblika teológiát, dogmatikát és filozófiát.

Teológiai tanári működése mellett tovább folytatja tudományos és irodalmi munkásságát. Kiadja új, teljes magyar—német és német—magyar szótárát, zseb-szótárt szerkeszt, megírja a héber nyelv elemi tankönyvét (Prága 1857), amely több kiadást ér meg, az utolsót *Goldziher* Ignác dolgozta át (Prága 1872). Megjelenik a Magyar Nyelv Teljes Szótára című munkája (1873).

Egyházi téren első nagyobb vállalkozása az 1855-ben megindított Protestáns Naptár (1855—72), e körül az elhallgatott magyar irodalom legjelesebb protestáns munkásait csoportosítja. 1858-ban indítja meg a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapokat, melyet 31 éven át szerkeszt. Ebben veti fel azokat a gyakorlati elgondolásait, melyektől a protestáns egyház anyagi és szellemi felvirágzását reméli. Ilyenek: az országos református közalap, a tanári, papi özvegy-árva-segélyező egyletek, egyházi takarékmagtárak, a lelkesítő fizetések minimumának megállapítása, a kisebb egyház-közsegek egyesítése, vagy leányegyházakká szervezése, az egyházmegyék helyesebb kikerekítése stb. Többször rámutatott egyházunk egyéb hiányosságaira, pl. arra, hogy teológiai szakirodalmunk primitív állapotban volt; helytelenítette azt a kiskorú függési viszonyt, melyben egyházunk állt a német teológiával; rámutatott arra, hogy egyházunk múltjának kincsei feldobozatlanok. Hangsúlyozza, hogy bibliafordításunk alapos revíziót igényel. Ő hozza létre a hazai Protestáns Egyletet.

Szerkeszti még a Házi Kincstárt (1861—1864), a Csálád Lapját (1866) és a Protestáns Tudományos Szemlét (1869—72). A magyar protestantizmus védelmére, s a külföldiek tájékoztatására megírja, s 1860-ban Hamburgban névtelenül (— von einem ungarischen Protestanten) kiadja „Die Protestantenfrage in Ungarn und die Politik Österreichs” című munkáját, melyben hangsúlyozza, hogy a magyar protestánsok nem adhatják el pillanatnyi előnyökért történelmi jogaikat.

Ballagi Mórt 1858-ban a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagjának, a dunamelléki egyházkerület világi tanácsbírájának választotta. Részt vett póttagként a debreceni zsinaton, s mint rendes tag a korabeli konventeken. 1868-tól sokáig vitte az egyetem tanügyi bizottság elnöki tisztét, általában nagy szerepet játszott egyháztársadalmi téren. Azonkívül választmányi tagja volt mind a Magyarországi Protestáns Egyletnek, mind a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak — sorolja fel tiszteit *Zoványi* Jenő.

Népszerűsége egyre nőtt, diszpolgárnak választották, majd 1861-ben országgyűlési képviselő is, volt. 1862—67-ig a pesti teológiai főiskola igazgatója.

Ballagi a kritikai racionalizmus híve. *Hegel* filozófiája és a tübingeni-iskola kritikai iránya alapján szakít a supranaturalizmussal, tagadja Isten transzcendenciáját; álláspontra legélesebben Krisztus feltámadásának kérdésében rajzolódki ki. Az ellentétes nézetek akkor is e központi tételben ütköznek össze. *Filo* Lajos (1858—60 között az egyháztörténeti tanszék rendes professzora) „mintegy Athanasius, úgy harcolt a nagy tekintélyű Ballagi Mór ellen” e kérdésben. Ballagi szerint („Tájékozódás a teológia mezején”, válasz *Filo* Lajosnak, Pest 1862, második átdolgozott kiadás, Pest, 1863) Krisztus feltámadása szellemi feltámadás, nem testi. A tanítványoknak nem volt szükségük Jézus testi megjelenésére, azt kellett nekik bizonyítani, hogy Jézus szeleme velük maradt. Krisztus „testi” feltámadása helyett „valódi” (reális), „maradandó” (bleibende) feltámadás kell hirdetni, a krisztofániák csak víziók. Krisztusban az Istennel bensőleg összekötött ember eszméje lett teljessé. Nem a Fiú, hanem Isten megváltó szeretete jelent meg benne a földön. Krisztus preexistenciájának, természetfeletti születésének, kiengesztelő érdemének tanát félre kell tennünk — emeli ki *Csekey* Sándor Ballaginak a Krisztus feltámadásáról szóló nézetei közül (*Filo* Lajos alapján — Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1862., 561). „A biblia írói Jézus feltámadásán szellemi feltámadást értettek, s a keresztyén hit lényege nem a

testi, hanem a szellemi feltámadásnak a hite. Miután Krisztus meghalt a keresztfán, a sírból kikelt szelleme a mennybe ment, onnan jött el és jelent meg harmadnapon szelleme egész valóságában a tanítványoknak, ezek ismételt látásait a későbbi írók testi megjelenéseknek festették” — idézi *Csekey* Ballagit, aki azt is vallja, hogy „lelki üdvünk nem függ történelmi dolgok hivesétől, vagy nem hivesétől”.

Ahogy öregszik, úgy csontosodik meg a maga nézeteiben. A Protestáns Egylet 1871. október 3-án tartott megnyitó ülésén dióhéjban összefoglalja, amit éveken át hirdetett. Levonja teológiai felfogásának végső konzekvenciáit, s nyíltan állást foglal azon „örök pozitívítások” ellen, amelyeket a „Tájékozódás”-ban még annyira fontosnak tartott. (Isten, kijelentés, Szentháromság, a Szentírás authenticitása, Krisztus személye és váltságműve.) Kijelenti, hogy az „új dogmák” ellenkezik a protestantizmus örökké haladó szellemével. Tanszabadságot kíván, hogy a tanárok és papok végre törvényesen tanítsanak meggyőződésük szerint. Gúnyolódva szól a kijelentésről, csodáról, konfesszióról, s harcot hirdet a „szentesített hazugságok” ellen. Értelmetlennek tartja, hogy Isten csak a „hajdankor” emberének jelentette ki magát, az újabb korban régi hagyományok alapján jusson el az ember rendeltetésének felismeréséhez. Isten semmit sem tesz a jelenések természeti összefüggésén kívül, s legmagasztosabb önkijelentése az ember szellemében történik. A konfessziókról megállapítja, hogy azok csak az apák hitét fejezik ki. Olyan egyházat akar, amely „nem kíván uralkodni az emberek lelkiismeretén, hanem az embereket szeretetben egyesíti egymással”. A protestantizmus nem ismer örök időkre megállapított törvényeket, hanem mindent a belső érzületre, az egyén autonóm önelhatározására alapít. (*Csekey*)

Több oldalról is megindul ellene a támadás. *Révész* Imre vezeti a harcot, s eléri, hogy tekintélyes eszerek és lelkesek a Dunamelléki Református Egyházkerület 1874 júniusi közgyűlése elé terjesztett indítványukban kéri a közgyűlést: utasítsa a dogmatika tanárát, hogy kellő gondot fordítson a református egyház hittanának rendszeres előadására. A közgyűlés által kiküldött választmány azonban „meggyőződött arról, hogy a református egyház tanai a teológiai intézetben kellő mértékben és terjedelemben adnak elő”. Az 1874 novemberi kerületi közgyűlés a jelentést tudomásul veszi. Ez azonban az intézet teológiai szellemén semmit sem változtat. Ballagi továbbra is a maga szellemében tanít mindaddig, míg 1877-ben egészségi okokból lemond tanári állásáról. Egyházi és társadalmi munkáját végezte tovább, csaknem haláláig, 1891. szeptember 1-ig. Akadémiai taggá választásának 50 éves fordulóját 1890. szeptember 5-én még megülhette.

Ballagi tele volt lelkesedéssel, jó szándékkal, de esetében is bebizonyosodott: „Nem lehet a Krisztus egyházát Krisztus nélkül bármilyen tudománnyal vagy világnézettel reformálni. Nem lehet a hitet a tudomány segítségével létrehozni, mert a hit Isten ajándéka az Ő Igéje és Lelke által a Jézus Krisztusban. Egyház és teológia, hit és lelkielet megújulásának egyetlen forrása Isten Igéje.” (*Csekey*)

Mint a szarvasi evangélikus gimnázium és mint a kecskeméti és pesti református teológia tanára. Ballagi mindkét történelmi egyháznak tanára volt, de nem tartozott sem *Luther*, sem *Kálvin* feltétlen hívei közé. Nem ismerte el a teológiának, mint tudománynak önállóságát, alárendelte a hitet a tudásnak, a teológiát a tudománynak. Korának gyermeke volt, abban a XIX. században élt, amikor az egész keresztyénségen végigsüvített a racionalizmus rideg, fagyos szele. Az egyház is alávetette a hitet az emberi észnek. Ballagi Mórt korában és személyében kell megértenünk és értékelnünk, sokat tett ő az egyházi és társadalmi haladásért. Sokoldalú, fáradhatatlan tudnivalóvágyása, lelkiismeretes, szorgalmas munkája, elvei mellett becsületes kiállása példaként állhat minden kor magyar protestáns lelkipásztora előtt.

Ladányi Sándor

JEAN-PAUL SARTRE: A SZAVAK. Fordította Justus Pál, Budapest 1964., 250 l. Európa Könyvkiadó, Modern Könyvtár 80. szám.

Az emlékiratnak, önvallomásnak, önéletrajzi regénynek nagy hagyománya van a francia irodalomban Rousseau Confessions-ja óta (G. Sand, Musset, Lamartine, Gide, Simone de Beauvoir stb.) s most az egzisztencializmusnak legnagyobb írója kezdte meg életének gyökereit feltárni. A francia kiadással szinte egyidőben jelent meg a magyar fordítás s ma óriási példányszámban olvassák Európa-szerte.

A szovjet kiadáshoz írt előszavában Sartre meg is indokolja, hogy életének első tíz esztendejéről szóló művében milyen szándékkal fordult a század eleji francia társadalomban fejlődő saját egyéniségének boncolásához: „Az 1910 és 1914 közötti polgári Franciaországot már ma is elégikusan »régii szép idők«-ként emlegetik. Szépnek ez az idő — kivált a dolgozó osztályok számára — egyáltalán nem mondható, de a kormány és a sajtó igyekezett mindezt észre nem venni. Én erről a polgári gyermekkorról szólok. Kispolgári értelmiségi fia — illetve unokájaként azt látam, amit megmutattak nekem: a rendezett világot. Riadalmak nélkül, boldogságban és unalomban töltöttem el ezt a nehéz tíz esztendőt, melyet az 1914-es háború zárt le. Megkérdezhetik: miért kell szólni erről az üres és hazug álomról?»

Mielőtt Sartre magyarázatát idéznők emlékezetünkbe, arra szeretnők emlékeztetni az olvasót, hogy az 1905-ben született (tehát éppen hatvanéves) Sartre-ral egy évben született a nagy szovjet író: *Solohov* és a mi *József Attilánk*. Ők is hagytak emlékeztetőül kisebb önéletrajzot és Curriculum vitae-t, s nekünk módunkban van összehasonlítani Sartre gyermekkorával más nagy alkotók gyermekkorát. Sartre tudja, hogy más nemzet és állam keretében más volt nagyon ugyanennek a kornak a története s benne a gyermekek élete is. Ezért írja a szovjet kiadás előszavában: „Lehetséges, hogy a *Szavak* nem nyerek meg tetszésüket: hiszen a gyermekkorról szólók itt, amely a velem egyidős embereknek, a hatvanéveseknek, eléggé furcsának tűnhet (már ti. a Szovjetunióban), a fiatalabbnak pedig teljesen egzotikus és hihetetlen.”

Ennek az „egzotikus és hihetetlen” világnak a feltárására kettős indoka van Sartre-nak. „Mindenekelőtt meg akartam írni azt az utat, melyet francia kortársaim velem együtt tettek meg, katasztrófák és rettenetek közepeit, és amelyeket mindig egy ostoba optimizmus, egy idealista világkép segített elhomályosítani. El akartam mondani, hogy közöttünk sokan — többek között én is — végső soron a kizsákmányoltak és elnyomottak táborához tartozunk, s ezért erőnkhez mérten a szocializmus építésén kell fáradoznunk.”

„Itt a gyermekkorról akartam beszélni, amelyet úgy éltünk át, hogy azok lettünk, akik ma vagyunk. Minden ember számára ezek az első esztendők a legfontosabbak: lehetséges, hogy kisebb-nagyobb mértékben megváltozunk, de teljesen soha nem fordulhatunk szembe gyermekségünkkel.”

Önéletrajzi művének megírására másodsorban az készítette: „a kritika felhánytorgatta, hogy túlságosan szigorú vagyok ahhoz a gyermekhez, aki voltam. Az embereknek az tetszik, ha az emlékezés kíméletes, ha a szerző dédelgeti önmagát és dédelgeti az olvasót. Én nem voltam szigorú, de gyengéd sem, nem a gyermeket vádolom, hanem a környezetet és a kort, melyek formálták őt. A legfontosabb: gyűlölnöm a gyermekkorról szóló mítoszokat, melyeket a felnőttek találtak ki. Kérem tartsák ezt a könyvet annak, ami megkíséreltem egy mítosz lerombolását.”

A *szavak* két nagy fejezetből áll: I. *Olvasni*, II. *Írni*.

A filozófus szépíró, mivel anyai nagyapja házában töltötte gyermekkorát, először az anyai család múltját elemzi. Bemutatja az elzászi származású *Schweitzer* családot. A dédapa protestáns tanító, aki — hogy sok gyermekét eltarthassa — szatócs mesterséget űz. Gyermekai közül Auguste apja pályáját követi s kereskedő lesz, Louis-ból református lelkész s az ő leszármazottja a most 90. évét ünneplő Albert Schweitzer.

Charles, Sartre nagyapja, akiből lelkészt szerettek volna nevelni, egy műlovornó után szökik, s mivel nem találja meg, tanári pályára lép s német nyelvtanár lesz. A „közvetlen” nyelvtanítási módszer feltalálójának tartja magát s kiad egy *Deutsches Lesebuchot*, amelynek segítségével módszerét terjeszti, s karriert csinál. Franciaországot választja hazájának, Macon, Lyon, Meudon után Párizsban telepedik le, igen jól keres, polgári körülmények között alapít családot, Macon-ban feleségül vévén Louise Guillemint. Ez egy katolikus ügyvéd leánya volt, s megvetéssel nézte a Schweitzer család elzászi rokonságát. Irtózott férje családjától, főleg azok felvilágosult világnézetét vetette meg. Az „élénk és gúnyoros, de hideg asszony”, „jégcsapnő”, „apró molett, cinikus, vidám teremtmény” fejlődött. Férje, a nagyapa, vidám, kedélyes, őszinte ember, a felesége pedig „örökös félhomályban él”, így a családi kapcsolat „gyermeknek nemzésén” és felnevelésén túl nem mélyebb köztük. Külön, egymástól elzárkózó életet élnek egy lakásban s házasságukból született Anne-Marie, Sartre édesanyja.

Apja családjáról szólva elmondja, hogy nagyapja, dr. Sartre orvos abban a hiszemben, hogy gazdag házasságot köt, feleségül vett egy périgord-i földbirtokosleányt Thiviers-ben. Másnap kiderült, hogy egy fillérje sincs; 40 évig nem beszélt feleségével, „ágyában meglátogatta, teherbe ejtette” s 3 gyermeket ajándékozott neki. Jean-Baptiste nevű fia tengerész lett, tengerjárása közben vérbajt szerzett s így ismerkedett meg 1904-ben Anne-Marie Schweitzerrel. Megszerették egymást, házasságot kötöttek s gyorsan megszületett Jean-Paul nevű gyermekük, majd súlyos betegségek elviselése után gyorsan meghalt.

Sartre még csecsemő, amikor anyja önfeláldozó ápolás közben elveszti férjét. Az anya magában marad beteg gyermekével s 20 évesen teljes kétségbeeséssel szemléli a reá súlyosodó életet. Tanácstalanul nézi a halott férjet és beteg gyermeket s a temetés után gyermekével karján visszatér szüleikhez. A megvetett és visszatért leánynak Meudonban az apa megkegyelmez, visszafogadja. „Anyja, hogy bűnbocsánatot kapjon, a lelkét is kitette: vezette szülei háztartását Meudonban, majd Párizsban, volt nevelőnő, ápolónő, kulcsár, társalkodónő, cseléd, de sohasem sikerült leszerelnie anyja ingerültségét.” Majd ismét férjhez ment s így Sartre számára „az apából nem maradt egy árnyéknyi, egy pillantásnyi sem, ugyanazon a földön jártunk egy darabig, ő meg én, ennyi az egész.”

Leplezetlen kegyetlen önvizsgálattal szemléli Sartre anyai nagyszülei múltját, környezetét és a körülöttük levő világot, amelyben felnőtt. A szétszakadt nagyszülei család körében nőtt fel, ahogy maga vallja, „az volt a szerencséje, hogy egy halotthoz tartozott... amolyan hűbérbe kapott napsugár volt nagyapja számára, élvezhette, de nem volt az övé”. A nagyapa „a sors különös kegyének tekintette, amolyan kegyes, de bármikor visszavehető ajándéknak”. A kisgyermek azonban kedves, értelmes, a család, főleg a nagyapa szemefénye lesz. „Pusztá jelenlétémmel boldoggá tettem... imádozt engem.”

Ahogy nő, lassan a maga számára próbál világosságot deríteni a család „rejtélyeire”. A gyermeket becézik, elhalmozzák dicsérettel s mindent megengednek neki. A nagyszülők külön-külön kedvében járnak és egymás ellen eszközül használják fel. Játékszer valójában, aki teljes szabadságot élvez, akinek

minden szabad. Imádják és elkényeztetik a gyenge szervezetű gyermeket, jelentőségének túlzott elismerése az elválasztottság „prófétái” hitét ébresztik fel benne. „A Jó szívem legmélyéről fakad, az Igazság ifjú értelmem ködéből.” Lassan eltelik önmagával s szerepében tetszelegve „megjátssza” magát. Nincsenek jogai, mert a szeretet boldoggá teszi, nincsenek kötelességei sem, mert szeretetből él. Egyetlen parancs van: tetszeni!

Tiszteli a felnőtteket, de elvárja tőlük, hogy bálványozzák: „Teológus unokája lévén, magam is teológus vagyok gyermekkoromtól fogva: megvan bennem az egyházfejedelmek kenetessége, a pápi derű.”

Határtalanul önző gyermek fejlődik belőle, gyermekora valódi paradicsom. 6 éves, amikor Párizsba költöznek s a nagyapa nyugdíjas korában megnyitja a világhírűvé váló Élő Nyelvek Akadémiáját s otthonában a nagy könyvtár színes kötetei között él a művészet, irodalom, tudomány iránt fogékonny gyermek. „Életemet úgy kezdtem, ahogyan bizonyára végezni fogom: könyvek között.”

A könyvtárszoba az otthona és ez számára a világ is. Még nem tud olvasni, de a könyvek képeiből birtokba veszi a világot. A Larousse kötetei nyitják ki szemét, s mikor megtanul olvasni, elindul „az emberi bölcsesség ostromára”. „A szőnyegen hasalva beutazta Fontenelle, Arisztophanész, Rabelais sivatagait.” Azonosította magát mindennel és mindenkivel. A szó hatalma kerítette birtokába s elhatározta, hogy mint nagyapja, ő is „a civilizáció előőrse” lesz.

A művészi visszaemlékezés saját gyermekkori élményeinek felszabadítására ad bátorságot az olvasónak, hiszen a tényeket Sartre olyan híven írta le, „amennyire csak emlékezetétől telik”.

Az olvasás után a legnagyobb élmény az írás megtanulása. Ez már az iskola segítségével megy végbe, rengeteg nehézséggel küzd, helyesírása elfogadhatatlan, magántanítót fogadnak mellé, a közösségi életben nem találja fel magát, összeütközésbe kerül a hitoktató katolikus pappal, mert a család nőtagjai veszik vallásos nevelését a kezükbe. „De a papokat fura állatoknak tekinti, mint nagyapja, s idegeneknek érzi a maga számára, végül kijelenti, hogy nem hajlandó a vallásos nevelés értékeit elfogadni.”

„A kihívó nacionalizmus, a reváns-szellem minden gyermeket bosszúállóvá nevelt. Bosszúálló lettem én is, mint mindenki.” A vallásos nevelés, a hazafias „nacionalizmus” zavarokat jelent fejlődő lelkében, az írás megismerése után írópályáról álmodozik. Először lemásolja a neki tetsző műveket, majd összeollóz különböző idézeteket s írónak képzeletét magát. Rájön nagyapja irányításával és beszélgetéseiből, hogy az írás szent dolog, az alkotás felemel, lassan felfedezi önmagát és önmaga belső értékeit s az így jelentkező teremtőkedvet. Nagyapja a legnagyobb írónak állítja elé példaképül, a kisgyerek érzi tehetségét, de a nagyapja el akarja téríteni az írói hivatástól, hiszen csak a legnagyobbknak lenni igazi dicsőség. Már nem lehet: „Még ma is előfordul velem, ha rosszkedvű vagyok, hogy felteszem magamnak a kérdést: nem csupán azért dolgoztam-e számtalan napon és éjszakán keresztül, nem azért írtam-e tele annyi papírlapot, és dobtam piacra annyi könyvet, amelyekre senki sem tartott igényt, mert észrevétlenül szerettem volna kiérdemelni nagyapám elismerését?”

„Én azért fogtam fegyvert, hogy megvédjem az emberiséget a reá leselkedő szörnyű veszélyektől, s mindenki azt magyarázta, hogy szép csendesen a tökéletesség felé halad”, mert „az ember felebarátainak ír vagy Istennek. Én úgy döntöttem, hogy Istennek írok, felebarátaim megmentése érdekében. Azt akartam, hogy adósaim legyenek, nem olvasóim.”

„Az írástudó idealizmusa a gyermek realizmusára épült. Már korábban említettem, hogy a nyelven keresztül fedeztem fel a világot s ezért hosszú ideig a nyelv volt számomra a világ. Létezni annyit jelent, mint névvel rendelkezni, amelyet az Ige végtelen táb-

láin ellenőriztek valahol; írni annyi, mint új lényeket vérsni e táblákra.”

Sartre alkotó módszerének legmélyebben fekvő problémáival viaskodik: „Gyakran mondták nekem, hogy a múlt hajt előre bennünket, én azonban meg voltam győződve, hogy a jövő húz előre... Hiába adom bele magamat fenntartás nélkül mindabba, aminek neki-látok, hiába olvadok fel maradéktalanul a munkában, a dühben, a barátságban, a következő pillanatban úgymint megtagadom magamat, tudom s akarom is, hogy így legyen, tehát már a szenvedély kellős közepén elárulom magamat, mert boldogan előre érzem jövőző árulásomat.”

„Mert nem szerettem eléggé magamat, mindig a jövőbe menekültem, s mi az eredmény? Most még kevésbé szeretem magamat, s a könyörtelen előrehaladás folyton leszállítja saját értékemet saját szememben: tegnap rosszul cselekedtem, mert tegnap volt, ma pedig előre érzem annak az ítéletnek a súlyát, amelyet holnap fogok magamról kimondani. S ami a fő, semmi keveredés: múltamat tisztos távolságra tartom magamtól. Kamaszkor, férfikor, sőt a most lezárult esztendő is, mind a Régi Rendhez tartozik; az Új Rend minden adott pillanatban előreveti árnyékát, ám sohasem valósul meg: holnap földig rombolom le.”

„A soha-megnemelégedés” habbitsi mélysége ez, mai vallomással, de az alkotó Ember vallja: „Nulla dies sine linea.”

„Magszoktam, meg aztán: ez a mesterségem. Tolla-mat sokáig kardnak tekintetem: ma már tudom, milyen tehetetlenek vagyunk. Mindegy: még mindig könyveket írok, ezt fogom tenni eszentül is; szükségem van rájuk: valami hasznuk mégiscsak van. A kultúra nem ment meg semmit és senkit, nem is igazol. De emberi alkotás: az ember önmagát vetíti belé, magára ismer benne; csak abban a kritikus tükörben látja meg tulajdon képét... Megkopottan, elmosódottan, lealacsonyodva, elfojtva, agyonhallgatva, de megvan a gyermek minden egyes vonása az ötvenéves férfiban.”

Ez a gyermek gondolja át, és éli át a világról szóló vallomást, s bennünket is arra kényszerít, hogy vele éljük át. Nekünk, magyaroknak nem nehéz, mert önéletrajzi írások serege mutatja e felé az utat (*Jókai, Móricz, Illyés Gyula, Kodolányi János, Vas István* stb., stb.). Nagy elmélyedést kíván Sartre munkájának olvasása, de megéri, jó kalauz a szép magyar fordítás, amely *Justus Pált* dicséri s a rövid zárószó, amelyet *Bajomi Lázár* Endre írt hozzá.

Az önéletrajzban kortársunk szól hozzánk, „egy ember, egész ember, akit minden emberből gyúrtak össze, aki valamennyivel felér, akivel felér bármelyikük”.

Molnár József

DAVID CAUTE: OLDD MEG SARUDAT. Európa Könyvkiadó. Bp. 1963. 235 lap.

Az angol polgári forradalom és az angol protestantizmus történetének egy valóban lejátszódott epizódját dolgozta fel David Cauté ebben a művében. *I. Károly*, Anglia és Skócia királya, vérpadon fejezte be életét, és *Cromwell*, a felkelők vezére úgy érezte, hogy vége a harcnak, a forradalom elérte célját. A háborúban megfogyatkozott, lerongyolódott, győzelmes nép őszinte hittel tekintett vezérére, és csodát tett a jövőért a szabadság nevében. E hitében azonban csalódnia kellett. *Cromwell*, hatalmas megvédésére, a burzsoáziával, a nép ellenségeivel szövetségelt. Óriási erőfeszítéssel hozta létre kora haladónak nevezhető polgári társadalmát, állította fel a királyság helyett a köztársaságot, viszont kiméretlen módon letört minden olyan megmozdulást, ami a nagypolgárság érdekein túlmént, vagy a legkisebb mértékben is veszélyeztette a magántulajdont.

Cromwell katonái, ezek a kispolgári demokraták — egyházi kifejezéssel: puritánok — azt hitték, hogy a forradalom és a köztársaság az igazi egyenlőség korát

hozta el. Ezt az egyenlőséget azonban a forradalom kivívói különbözőképpen értelmezték. A mérsékelt irányzat — „leveller”-eknek nevezték magukat — Lilburne vezetésével, jogi egyenlőséget, a szavazati jog kiterjesztését kívánta. Sokkal merészebb volt, és korát jóval megelőző feladatra vállalkozott Gerrard Winstanley, az „igazi leveller”, az igazi egyenlősítők vezére, aki gazdasági egyenlőséget remélt a forradalom győzelmétől. Egy új, kommunisztikus társadalom alapját vázolta fel írásaiban, és erről nemcsak álmodozott, hanem buzdította a szegény embereket, hogy haladéktalanul fogjanak hozzá, kíséreljék meg ennek a társadalomnak a megvalósítását. Felszólította követőit, hogy használják fel a műveletlenül hagyott, bekerítetlen pusztaságokat, legelőket. Winstanley tanításai, amelyeket apró füzetekben tett közzé és amelyeket David Cate is felhasznált a regényhez, követtékre találtak. 1649 áprilisában azt jelentették az Államtanácsnak, hogy a Cobham nevű kis faluban, Londontól harminc mérföldnyire egy csapat ember ásót, kapát fogott, és hozzálátott a Szent György-hegy parlagjainak megműveléséhez. Harminc-negyvenen voltak és „digger”-eknek, ásó embereknek nevezték magukat. Felszólították a környék nincstelen parasztjait a csatlakozásra.

Ezzel kezdődik a diggerek története, ezt a hősiessé, nagyszerű küzdelmet írja le David Cate az „Oldd meg sarudat” című regényében. A Szent György-hegy úgy szerepel Winstanley látomásaiban, a diggerek képzletében, mint a bibliai Héber hegye, ahol tűz gyúlt a csipkebokorban, de ez a tűz nem éget, nem emészt el, hanem megtisztítja az emberiséget. A regény főhőse Gerrard Winstanley, aki élére áll a földfogláló csapatnak, miután „Jákob szelleme” megjelenik neki a hegyen, és mintegy kinyilatkoztatásképpen kapja a parancsot: „Dolgozzatok együtt. Egyetek együtt. Egyetlen ember se dolgozzék másért. Minden ember egyenlő a teremtésben.” Winstanley együtt dolgozik a diggerekkel. Alapos bibliaismerete, állandó látomásai arra is képessé teszik, hogy a gyülekezet „prófétája” legyen. Prédikációiban a diggerek mint egy választott nép, „új Izrael”, mint „Jákob bajtársai”, a földesurak mint „Ézsau fiait”, az őket kiszolgáló zsoldos katonák mint „egyiptombeliek” szerepelnek. Beszédeinek antiklerikális hangja, valamint a földek önkényes elfoglalása hamarosan felkelti a földesurak és a helybeli lelkészek haragját. Az Államtanács Fairfax lordgenerálisát küldi ki, hogy kergesse szét a birtokháborító digger telepet, akik a hegyen állandó tartózkodásra berendezkedtek. Fairfax, ez a művelt, egész lényében humanista főúr megérti ugyan Winstanley védekezését: „Szegény emberek gyülekezete a mienk, azért gyűlt össze, hogy testvéri közösségben ássa fel a földet, dacolva a kiszípolozó földesurakkal”, de minden rokonszenve ellenére a parancsot végre kell hajtania. Némi haladékat ad ugyan, maga nem vállalkozik arra, hogy a nyomorúságos viskókat felélessze, de megbízza Gladman kapitányt, egy szadista hajlamú, törtető tisztet, aki azzal kezdi a diggertelep felszámolását, hogy három embert és egy kisfiút „megleckéztet”, irgalmatlanul megkínóztat. A kisfiú belehal a „leckebe”. Rövid ideig viszonylagos nyugalom következik a diggerek életében, számuk gyarapodik, vetésük kél, reménységgel néznek a jövőbe. A békét azonban hamarosan állandó zaklatások váltják fel. A lelkes sikertelenül igyekszik visszatéríteni elpártolt híveit. Sőt idegbeteg felesége is csatlakozni akar a diggerekhez, de ezek elzárkóznak előle, pénzt az azonban elfogadják, mert a telep sokszor anyagi nehézségekkel küzd. A feleség árulása annyira felingerli a lelkeszt, hogy a falu kereskedőit rábírija a diggerek elleni bojkottra. Az akció reakciót szül, a diggerek erőszakkal szereznek élelmet, ami viszont alkalmat ad Gladman kapitánynak a telep teljes felszámolására. A diggereket szétkergeti, kunyhóikat felgyújtja, Winstanley-t elfogatja és bilincsbe verve Londonba szállítja.

Ez a rövid tartalma Cate regényének. A könyv sok apró, színes, néhol könnyekig megható, elgondolkoztató epizódja, a szerző ragyogó stílusa, kitűnő ember-

ábrázolása, hű korfestése és nem utolsósorban a téma érdekfeszítő volta mind-mind hozzájárul ahhoz, hogy meglevenedjék egy elfelejtett haladó szellemű ember alakja és az őt követő, hívő embercsoport jövőbe néző, jövőt munkáló igyekezete. *Vajda Gábor* kitűnő fordítása, *Bálint Endre* szép illusztrációi fokozzák a hatást.

Feltételezzük, Dávid Cate nemcsak azért dolgozta fel a diggerek történetét, mert a téma izgalmasnak ígérkezett, hanem hogy a mai angol olvasót ráébressze: a diggerek háromszáz esztendővel ezelőtt elképzelt és még primitív, akkor még meg nem valósítható „kommunizmusa” nem maradt utópia; napjainkban a világ nagy részén gyakorlati valósággá válik. Azt persze nem szabad hibájaként felróni a diggereknek és vezetőjüknek, hogy ők ezt a kommunizmust nem úgy képzelték el, ahogyan az a mi időnkben megvalósulóban van. A diggerek mozgalma, Winstanley tanítása vallásos-kommunisztikus jellegű volt. Ennek ellenére igyekeztük a szocialista gondolkodás elragadóan következetes, korai megnyilvánulásának kell tekintenünk. Mozgalmuk eleve bukásra volt ítélve, hiszen a XVII. század közepe még nem volt alkalmas az addigi társadalmi rend gyökeres megváltoztatására. Cromwell, aki könyörtelenül leverte a diggerek próbálkozásait, majd később a levellerék mozgalmat, következetesen haladt a feudalizmusból a polgári forradalom felé, és ezzel nagy lépést tett előre. A regényben szereplő lelkészek az író színté csak az ellenszenves oldalát mutatja be, mert Winstanleyhez hasonlóan nem tudott évszázadokra előre tekinteni. A hős Gerrard Winstanleyről így ír *Hegedűs Géza* a regény utószavában: „Az emberi gondolkodás történetének egyik nagy alakja volt. Ha elmékedéseiről lehántjuk a kor követelte vallásos köntöst és a stílus követelte ótestamentumi hasonlatokat — amelyek egyébként zengően nemessé teszik előadásmódját —, akkor kiderül, hogy sokkal többet tudott a társadalom szerkezetéről, a tulajdon tudatformáló hatalmáról, az osztályok létéről és egymáshoz való viszonyáról, mint a sokkal későbbi utópista szocialisták. Ez a vallásos társadalombölcselet egyben-másban közelebb áll a mai társadalomszemléletünkhöz, mint nem egy, nála száz vagy százötven évvel későbbi utópista. Winstanley igazi forradalmár volt, aki cselekedetekre szólította fel a szegények tömegeit. De csupán gazdasági cselekedetekre és nem harci tettekre.” A meggyőzés fegyverével akart hatást elérni, „a szeretet és a türes segít bennünket a győzelemhez” — írja Winstanley. A szabadság törvény című 1652-ben megjelent művében. „Mi emberre nem emelünk kezét” — mondják Fairfax generálisnak és nem is szállnak szembe a katonai erőszakkal, amikor kunyhóikat elégetik, pedig eltiporhatták volna azt a néhány „egyiptombelit”, az ellenük küldött pár zsoldost.

Az Ószövetség, szellemétől áthatott, szigorúan puritán Winstanley nem gondol arra, hogy fegyverrel vessen véget a társadalmi igazságtalanságnak, a kizsákmányolásnak, hanem az Ószövetség prófétáinak szavaival tiltakozik ellene. „Lesz, aki úgy emlékezik majd ránk, hogy tudatlan parasztok voltunk, és ez igaz is, de azért többek voltunk, egy nagy mozgalom, egy nagy eszme úttörői, s ez az eszme egykor megéreleli gyümölcsét” — mondja híveinek menekülés közben.

Ha az egyetemes protestáns egyház történetében van haladó hagyomány — márpedig bőven van —, akkor a diggerek mozgalma mindenképpen annak nevezhető. A közösségi életért folytatott hősiessé igyekeztük, a jövőbe vetett igaz hitük csak ösztönöz bennünket, hogy a magunk módján és eszközeivel teljes odaadással, tiszta inulattal munkálkodjunk mi is annak a társadalmi rendnek a felépítésében, amely napjainkban az igazságra, az egyenlőségre, az emberiség jólétére és békéjére törekszik. Ez a keresztyén egyháznak és tagjainak hitből fakadó kötelessége. A magunk részéről ezt tanultuk meg még jobban David Cate regényének olvasása nyomán.

Takács Béla

Lochman és Bassarak nem társszerzők, témájuk azonban közös: az egyház tájékozódása, szolgálata a megváltozott világban. Kiindulásuk is sok rokonvonalat mutat: Barth, Bonhoeffer gondolatait fejlesztik tovább, Lochman természetesen *Hromadkára* is hivatkozik, Bassarak pedig *Hoekendijk* misszióelméletének hatása alatt van.

1. Lochman abból a megállapításból indul ki, hogy egyház és vallás a modern ember életében már nem játszik olyan nagy szerepet, mint akár még 50 évvel ezelőtt is. Bonhoeffer kifejezésével élve: a világ nagykorúvá lett. Ez a meghatározás azért jó, mert pozitív, ellentétben a negatív „keresztényietlenedés” szóhasználattal szemben.

Mi jellemzi a világ nagykorúságát? 1. A megváltozott világkép a világot végtelennek, dinamikusnak és öntörvényűnek látja. Ez kihat az emberi együttélés rendjére is, a történelemre, amiben nem a múlt példája, hanem a jövő reménye a döntő: a haladás. 2. Megváltozott az emberről alkotott kép. Az ember szuverén, szabad lény, a megkötöttségeket nyügnek tartja, az egyház lelki-világi hatalmát sem fogadja el. 3. A szekularizáció útja. A modern ember Istentől is függetleníteni akarja magát, önmaga leszik minden dolog mértéke. Történetileg ez a pantheizmussal kezdődött — Isten tulajdonságaival az önmagától létező természetet ruházták fel (Spinoza) —, átcsapott a szenvedélyesen keresztényellenes önistenítésbe (*Nietzsche*), aztán tárgyilagos, hűvös, az egyházzal szemben közömbös pozitívizmussá vált (*Comte*).

Az evangéliumi teológia előtt nem kétséges a nagykorú világ kétértelműsége, mégis szolidáris vele, egyrészt mert Urától ezt tanulta, másrészt, mert felelősnek érzi magát abban, hogy a világ ilyenné lett.

A teológia kétféle módon próbált kapcsolatba jutni a nagykorú világgal: a liberális teológia kérdésfeltevése így hangzott: „modern ember és a vallás”. Hibája, hogy a tudományt majdnem új kijelentéshorrásnak tartja, s a modern világ felől közeledik a hit világa felé, csak azt fogadja el a vallásban, ami nem találhatik könnyűnek a modernség mérlegén. A *nagykorúság teológiája* viszont így fogalmaz: „Krisztus és a nagykorú világ.” Nem a világból akar eljutni Krisztushoz, hanem Krisztustól a világba. Első témája: Jézus Krisztus. Isten ígéreteiből, hűségéből következik, hogy a világot sajátunknak érezhetjük. Bonhoeffer írja *Etikájában*, hogy Jézus Krisztus nemcsak az egyház, hanem a humanitás közepe is.

Milyen legyen a nagykorú világban az *igehirdetés*? A világ nagykorúságát komolyan kell venni. Gyümölcstelen kísérlet a nagykorúságot azért kérdésessé tenni, mert gyengeségei vannak. Persze, hogy vannak, hiszen a bűnösök nagykorúsága!

Ezért: 1. az élet teljessége felé fordul. Az emberéletnek nemcsak határkérdései, végső kérdései érdeklők, hanem „az élet polifóniája” (Bonhoeffer). Legyen a vasárnapi kultuszközösségből a hétköznapok szolidaritásának közössége!

2. Szolgálat a világért. Ne legyen az egyház önmagáért élő! A gyülekezet nem úrnő, hanem szolgáltató. A modern világnak is szüksége van az igazi emberiesség hiteles bizonyágtételére. A mai ember kérdése: hogyan találom meg az irgalmas felebarátot (*Niemöller*).

3. Küzd a hitelre méltó szóért. A szavak inflációja a prédikáció-központú protestáns istentiszteletnek többet ártott, mint a katolikusnak. Nem az a kérdés: hogyan prédikáljunk a modern embernek, hanem, hogy prédikáljunk-e egyáltalán neki, vagy inkább beszéljünk el vele. Ez irányban sokféle liturgiai kísérlet folyik. Pl. lektorok beállítás, dramatizáció, dialógus igehirdetés, de ezeknél jobban hitelesíti bizonyágtételünket életünk és szavaink összhangja. Ehhez a szó-aszkézisen át vezet az út az 1 Pét 3,1 alapján.

Ez a hitvalló halság nem a rezignáció vagy opportünizmus szótlansága. Ez hitvalló csend (Máté 12,16).

2. G. Bassarak előadása — az egyház jövője, a jövő egyháza címet viseli —, jóval rövidebb. Körülhatárolt tételre foglalja mondanivalóját. A jövő — bibliai értelemben — nem az, ami felé mi haladunk, hanem ami eljön hozzánk. Nem általában az egyház jövőjével foglalkozik, hanem a szocialista államban élő egyház jövőjével.

Néhány gondolatot emelünk ki tételjei közül: Külső események a gyülekezetet nem teszik kisebbé, csak nyilvánvalóvá teszik, milyen kicsi a gyülekezet (4). Az egyház igénye a nyilvánosságra jogosult, de azt ne külső garanciáktól várja, mert akkor a nyilvánosságtól függővé lesz és azt mondja, amit a nyilvánosság kíván (7). Minél differenciáltabbá lesz az ipari társadalom, annál nehezebben tudnak a teológusok a különféle etikai kérdésekben tanácsot adni. Ezért el kell ismerni a laikusok nagykorúságát és bevinni őket a papi szolgálatba (8). Az egyház, sőt a világ jövője attól függ, hiszünk-e abban, hogy Krisztus nemcsak az egyházi összejöveteleken, hanem az élet forgatagában is velünk van. — Az egyház mindig a jövő egyháza, sohasem a múlté! Így fejezi be a szerző mondanivalóját.

Megejtő a kis füzet *szerénysége*. Sehol sincs kioktató hang a más véleményűekkel szemben, a becsületes, jó szándékú útkeresés és a megtalált útszakasz járhatóvá tétele a szándékuk, ezt el is végzik.

Erdekes az az irodalmi együttműködés a csehslovák és keletnémet egyházak között, melynek példája ez a kis könyv.

Hasznos munkát végez a két szerző azzal is, hogy Bonhoeffert számtalanszor idézve kedvet adt az a már klasszikussá váló keresztény gondolkodót és vértanút eredetiben olvasni. Úgy látszik keresztény etikát ma már Bonhoeffer nélkül sem nyugaton, sem keleten, sem írni — sem élni nem lehet.

Bolyki János

Dr. H. JONKER: LITURGISCHE ORIENTATIE. N. V. Gebr. Zomer & Keunings Uitgeversmaatschappij. Wageningen. 1964.

Prof. Dr. H. Jonker 1959 óta az utrechti egyetem gyakorlati teológiai tanszékének professzora. Korábban amsterdami lelkipásztor, egy munkásgyülekezetben. Most megjelent könyve egy nagy érdeklődést és sok visszhangot kiváltó rádió előadásorozatnak az átdolgozása. Vasárnap esténként a liturgia egészének a kérdéseivel foglalkozott „Egy nyitott ajtón keresztül az égbe” címmel. Szerinte e kérdés iránt még ma is érezhetően nő az érdeklődés. A mai világban az egyház nem élhet magába zárva. Az újság, rádió és televízió a világ legtávolabbi részeit is közel hozta hozzánk. Az egyházak nem élhetnek tovább magukba zártan. A keresztény ember másféle egyházakkal és másféle istentiszteletekkel találja magát szemben. Ez a tény és az egyházonkívüliek kritikája arra kényszeríti az egyházakat, hogy megvallott hitének kifejezési formáját állandóan felülvizsgálja. Különösen az ifjúság igen erős kritikai érzékével hangoztatja azt, hogy a liturgia igazi lényegét a formák és esztétikus díszítő elemek mögött mélyebben kell keresnünk és felfedeznünk. Azért nagyon ügyes, teológus és „egyszerű” gyülekezet tag számára egyaránt jól használható Jonker professzor könyve, mert a formák mögött is mindig a tartalmat, a lényegyet keresi és mutatja ki. Könyvét kilenc fejezetre osztja.

Az első fejezetben „Néma elidegenedés” cím alatt magának az istentiszteletnek a gyülekezet tagjaihoz való viszonyát vizsgálja. Arra az eredményre jut, hogy szerinte a keresztény gyülekezetnek egyre inkább — szükségszerűen — az első keresztény gyülekezetek szerepét kell magukra vállalni. Vagyis olyan vonzó szeretetközösségekké kell válniuk, melyekben az ember visszatér Istenhez és embertársaihoz.

A második fejezetben a megváltozott világhelyzetet tárja fel. A mai ember világpolgár, mivel a technikai civilizáció mindenféle izolációt áttört. Többé nem tudunk úgy élni, úgy tenni, mintha mások nem léteznének. Így jött létre szükségszerűen az ökumenikus mozgalom is. Az egyházak is kénytelenek találkozni. Most már nemcsak a misszióban, nemcsak teológiai, hanem liturgiái különbözőségeik is előtérbe lépnek, hiszen „a liturgia a megvallott hit kifejezési formája”. Az Ige liturgiája cím alatt abba a kérdésbe mer beleszólni, hogy miként a jó prédikáció kérdése kell hogy legyen az egyháznak, ugyanúgy kérdése az is, hogy Isten népe számára melyik az összejövetel legjobb formája. Természetesen nem valamilyen művészi kifejezési „formá”-ról van szó, hanem a hit víziójának, hittartalmunk kifejezésének a nagy kérdéséről. A keleti ortodox egyházban a hívő egy liturgikus drámában részesedik. A római katolikus egyházban az áldozat realizálódik a misében. A reformáció egyházaiban Isten Igéjének élő hirdetése nyert hangsúlyt.

Ó- és újszövetségi bibliai teológiai szempontból éppen úgy vizsgálja a kérdést, mint tradicionális, pasztorális, vallásfenomenológiai és vallásfilozófiai szempontból.

A liturgia erőmezejében az egyik pólus a beszélő Isten, a másik a választ adó gyülekezet. Az istentisztelet a Krisztus gyülekezetében semmiképpen sem egyenlő az evangélizációs szolgálattal. A hirdetett ige abban a pillanatban válik Isten igéjévé, amint hisznek benne és engedelmeskednek neki. Csak a próféta szó marad Isten igéje akkor is, ha Izráel elveti azt. A liturgia — Jonker megfogalmazása szerint — Isten Igéjének a megvalósulása a Krisztus gyülekezetében (Waarheidsrealisering).

Miután megrajzolja az istentisztelet természetrajzát, *summázza a liturgia fogalmát*: „Isten Igéje mint dialógikus igazság realizálódik a gyülekezetben. Liturgián a gyülekezet összejövetelének a rendjét értjük, ahol Isten Igéjének a dinamikája helyet talál, és a gyülekezet számára lehetőség nyílik arra, hogy az Ige dinamikájára bűnvallással, könyörgéssel, dicsőréttel válaszoljon, részesedjen az üdvjavakban (szakramentumok), gyakorolja a közösséget, anyagi áldozatot hozzon és szolgálatot végezzen úgy az összejöveteleken, mint azokon kívül. Mindez pedig az egyház hagyományával élő kapcsolatban történik.”

A negyedik fejezetben liturgiátörténeti tájékoztatást ad. Megrajzolja az ósgyülekezet elképzelhető istentiszteleti rendjét. Az ósgyülekezetben az istentisztelet nem halló, látó, beszélő, hanem cselekvő aktus volt. Szemlélteti, hogyan lett az ósgyülekezet úrvacsorájából a római mise. Kifejti: Róma és a reformáció egyházai között a nagy különbség a Jézus Krisztus jelenlétének realizálásáról alkotott felfogásuk.

Az ötödik fejezetben a liturgikus tudatosulás motívumaival foglalkozik Jonker. Ez a tudatosulási folyamat szükségszerű következménye a hitbizonyosságnak. Liturgiái tekintetben a református reformáció egyoldalúan fejlődött tovább. Nem azt kapják az emberek, amit az istentiszteletől elvárnak. Túl passzív hallgatói vagyunk az istentiszteletnek, és nem vagyunk eléggé felelőssé téve Isten dicsőséges Igéjével szemben. A gyülekezetet aktívabbá tétele növekszik a kegyelemben és mélyül a hitben. Rámutat, hogy a reformátori istentiszteleten több lehetőség volt a hit megvallására a gyülekezet közösségében. Ez azért fontos motívum, mert a keresztyén élet nem hitigazságok elfogadása, hanem azoknak az életben való kifejezésre juttatása. A liturgiában Isten Jézus Krisztus különleges kijelentése révén találkozik népével. Isten a liturgiában proklamálja és ajándékozza nekünk kegyelmét. Ezért a liturgia az igazi soteriológiai kapcsolópont, ebben az értelemben „nincs üdvösség az egyházon kívül”.* Az emberi szó Isten kegyelmének szállító eszköze, de nemcsak verbális, hanem szakramentális úton is közvetíti velünk Isten az ő kegyelmét. Isten az Ige által valami újat teremt a földön a liturgiában, új ég és új föld eschatológikus valósága felé vezet. Ennek felfogására képtelenek vagyunk, ezért

könyörgünk szüntelenül: Veni Creator Spiritus! A liturgiában az ember különös viszonyba kerül önmagával, környezetével, a világgal és magával Istennel. De különös relációba kerülünk az idővel és a történelemmel is. Sőt a liturgikus gyakorlat elvezet a többi egyházakhoz is, annak a fájdalomnak a következményeképpen, hogy Krisztus egyházának másféle liturgiában élő tagjai is vannak. A liturgikus kapcsolatok a történelmen keresztül nagy ívben visszavezetnek az egyház kiindulópontjához, a pünkösdi gyülekezethez. A pünkösdi Lélek egy ünnepi aktusban hozza napvilágra a lényegeset. Az igazi liturgia a pünkösdi ünnep folytatása.

A következő fejezetekben a könyv írója részletesen foglalkozik az istentisztelet alkotóelemeivel, a bűnvallás, bűnbocsánathirdetés, prédikáció, gyülekezeti ének kérdéseivel éppen úgy, mint a Hollandiában gyakorolt presbiteri kézfogással, mely az igehirdetőt kíséri fel a szószékre, kifejezésre juttatva azt a tényt, hogy presbiteri egyház vagyunk.

Czövek Olivér

HANS—WILHELM HERTZBERG: *Blicke in das Land der Bibel*. 3. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963. 103 l. 24 kép. 2 térkép.

Hertzberg: „Pillantások a Biblia országába” c. műve mutatja és bizonyítja, hogy ha valaki szükséges bibliai műveltséggel és meditálva járja végig a Szentföldet, akad olyan fölismerése és mondanivalója bőven, amely sokak érdeklődésre tarthat számot. Valóban, a hevenyészett útleírásoknál sokkal jobbak a művészi fényképek. De Hertzberg nem sebtében, autón vagy éppen repülőgépen járta be a Szentföldet, hanem gyalog vagy lóháton.

A szerző több éven át a jeruzsálemi német gyülekezet lekipásztora volt. Itt tanulta megismerni és megérteni Palesztina jelentőségét a keresztyénség és az egész emberi nemzetség történetében. Hertzberg a hagyományos szenthelyeken túllát a felekezeti versengéseken, a zarándokokból élő idegenforgalmi üzletszerűesen és azt kutatja, hogy mit jelentett és mit jelent Palesztina, az a föld a világnak, ahol Isten találkozott az emberrel és ahol évezredek folyamán annyi nép találkozhatott egymással. Mély személyes élménnyel átfűtött megbízható tárgyi tudással vezeti az olvasót Bethlehemből kiindulva előbb délnek, majd keletnek, a Holttenger és Kelet-Palesztina tájaira, majd a Jordán, Genezáreth tava és Galilea vidékeire. Végül a szent város, Jeruzsálem tradicionális zarándokhelyeivel ismerkedünk meg.

A műhöz, a kiváló útleíráshoz 24 kép is csatlakozik. A három kiadást mutatja, hogy a színes, eleven és tartalmas könyvet a Palesztina-barátok tábora szívébe zárta.

Dr. Kocsis Elemér

* Barth Károly mind az *extra ecclesiam nulla salus*-t dogmatizáló *Mystici Corporis* enciklikával (1943) szemben, mind az ógyházban és Kálvinnál is jelentkező hasonló tétellel kapcsolatban így figyelmeztet: „Ezt óvatosságból inkább nem kellene mondanunk. Az igazság az, hogy *Krisztuson* kívül nincs üdvösség (*extra Christum nulla salus*). Az egyház mint az ő teste csak az a létforma, amelyben ő a világgal történetileg találkozik” (Kirchliche Dogmatik IV. 1. 769). A szerkesztő megjegyzése

de jó előre számítsunk fokozott nehézségek elhárítására. Mindent meg kell tennünk, hogy elsősorban a mezőgazdasági munkához is értő ipari munkásaink, a vakációzó diákjaink és persze a családtagok segítségével idejében arassunk, gondoskodjunk a termés megszáritásáról, megfelelő elhelyezéséről. A megyei tanácselnökök országos értekezletén a szaktárcák vezetői bejelentették a szükségessé vált kormányintézkedéseket, amelyeket egy országos kooperatív bizottság fog majd össze, hogy országosan meg tudjuk szervezni az aratást és a termények szárítását; hangsúlyozták azonban, hogy minden helyi lehetőség maximális kihasználására is szükség van.

A Hazafias Népfront Országos Tanácsának elnöksége is összeült és megállapította: az idén rendkívüli erőfeszítéseket, széles körű társadalmi összefogást követel az ország kenyérének biztosítása. Felhívta a népfront megyei, járási és községi bizottságait, hogy segítsék az illetékes állami szervek és helyi tanácsok intézkedéseinek végrehajtását és a termelő gazdaságok munkáját felvilágosító és szervező munkával, különösen a társadalmi erők mozgósításával és a kézi munkára való felkészüléssel. Hasonló módon vegyék ki részüket a veszélyeztetett területek árvízvédelmi munkáiból is.

A Népfront Bizottságaiban igen sok lelkipásztorunk is munkálkodik, de úgyszólván mindenütt tág tere nyílik most annak, hogy a mozgósító, lelkesítő, sőt, ahol ezt igénylik, a szervező munkából is kivegyék részüket. Ennek nagy hagyományai vannak nemcsak régebbi, hanem egészen közeli múltunkban is. Mind a termelőszövetkezeti mozgalom előkészítő és döntő fázisában, mind az árvízvédelemben, sok lelkipásztorunk végzett már tiszteletre méltó, jó munkát, és nehéz időkben sokan vettek ki részüket a dolgozó parasztság érdekeinek bátor képviseléséből is — az önző, mohó nagybirtokosokkal és az őket kiszolgáló hivatalnokokkal szemben. Olvasóink figyelmébe ajánljuk azt a dokumentumgyűjteményt, amelyet „*Parasztors — parasztgond*” cím alatt a Magyar Történelmi Társulat és a Hazafias Népfront Könyvtára adott ki, az Országos Levéltárban megtalálható 1919—1944-es ellenforradalmi korszak okmányai-ból. Nagyrészt könyörgő levelek találhatók e könyvben, amelyben — *Erdei Ferenc* előszava szerint — „a megélhetés és a mindennapi kenyér leg-
elemibb morzsaíért, a nyomorúság és a nincstelen-ség némi enyhüléséért” könyörgöttek, rimáinkodtak az éhhalál szélén álló szegényparaszto-k. Olvasható azonban a könyvben az ófehértói református lel-kész irata is a földművelésügyi miniszterhez a község lakosságának szegénységéről, földéhségéről, a földigénylés „bűne” miatt elbocsátott uradalmi cselédek nagy számáról, a földreform céljaira kijelölt uradalmi földek terméketlenségéről, az uradalom által megvesztegetett gazdasági felügyelő-ről. Egy másik lelkipásztori beadvány arról, hogy a hegyeshalmi uradalom cselédei hús fokos hi-degben gyalog, a karjukon hozzák be a faluba el-temetni halott gyermeküket, mert a gróf „a hó-fúvás miatt” nemcsak kocsit nem adott, de a teme-tési szertartást sem engedte meg a fedett kapu-bejárat alatt, mert őt és családját „a temetési szertartás idegesítette volna”. Egy harmadik — a vajai — lelkipásztor megírja a miniszternek az ottani szegényparaszto-k „igazságtalan és nyomorú-ságot szülő állapotát: a gépmunkára való rátérés következtében a nagybérlő a mezőgazdasági mun-kásoknak nem a korábbi harmadot, hanem csak

a tizenharmadot fizeti burgonyából, úgy hogy „a burgonya hazájából még burgonyából sem tud már a szegény ember jóllakni, és a községben a szegény és gazdag között elkeseredett ellentét ke-ltezett”.

Igaz, az akták hátlapján olvasható jelzések sze-rint a miniszter egyszerűen „irattárba” tette a lelkipásztorok beadványait, ez azonban mit sem csökkenti a panaszokat feltáró evangéliumi lelki-pásztorok érdemét, akik a Horthy-korszak kegyet-lenül embertelen körülményei között is gyakorol-ták a Jakab apostol szerinti „tisztá és szeplő nél-küli istentiszteletet” is a templomi liturgia mel-lett. Mennyivel könnyebb és egyértelműbb a szol-gálatunk ma, amikor nem a régi földesúrral szem-ben és nem egy részvétlen, a néperdekkel nem törődő fasiszta kormányzatra appellálva állhatunk be a törésbe, segíthetjük elő mi is a nagy társa-dalmi összefogást jövő évi mindennapi kenyérün-kért, hanem az ország új gazdájával, a dolgozó néppel és annak kormányával *együtt*, egy értelem-ben és egy akarattal!

Az evangéliumi egyházak lelkipásztorai jól tud-ják, hogy ugyanannak az apostoli levélnek ugyan-
abban a fejezetében van megírva: „ki-ki a maga terhé-t hordozza”, és „egymás terhé-t hordozzátok!”. Elsősorban tehát a vigasztalás, erősítés és bátorítás szolgálataival tartozunk azoknak, akiket a csapá-sok és gondok közvetlenül érintenek. Ugyanakkor azonban a terhek és gondok *megosztásának* a fel-
adatára kell hívnunk azokat, akiket a megpróbál-tások ezúttal nem érintenek közvetlenül. Szol-gálatunk mindenek előtt saját híveink, gyüleke-zeteink tanítására, felvilágosítására, lelkesítésére kötelez. Fel kell azonban ismernünk, a mások ter-heinek megosztása minket magunkat is erősít. Mi-közben másokat vigasztalunk, mi magunk is meg-
vigasztalódunk; miközben az erőtlenekeket erősítjük, mi magunk is megerősödünk; miközben másokat a miénkből megsegítünk, mi magunk is meggaza-godunk. A termelőszövetkezetekre is áll, hogy az országos gondok megosztása egyúttal az ő belső problémáik megoldására, belső egységük megszi-lárdítására is alkalmasabbá teszi őket.

Hazai gondjainkat helyesen nem értékelhetjük és nem oldhatjuk meg helyesen, csak ha a nemzet-közi élet egyetemes távlatába helyezük őket. Ma főként a vietnami bátor testvérnép és a dominikai nép ellen folytatott hódító gyarmati háború vonja be fenyegető viharfelhőkkel a világ horizontját. Ha az agresszort meg nem fékezi és el nem szige-teli a békés együttélésre törekvő népeknek és ma-gának az amerikai népnek fokozódó felháboro-dása, akkor az atomháború veszélye is a közvet-len lehetőségek közé kerül. A Béke Világtanács küszöbön álló konferenciája ezt a veszélyt kívánja elhárítani; a keresztyén békemozgalom októberi magyarországi tanácskozása elsősorban ennek a feladatnak egyházi vonatkozásaira összpontosul majd. Gyülekezeteinkre mintegy kétszáz keleti és nyugati keresztyén vendég fogadása és ennek elő-készítése is vár a legközelebbi hónapokban. Mun-kánk bőven van tehát, és jó tudni, hogy aki a munkát adja, az gondoskodik az elvégzéséhez szük-séges erőről is. A történelem az idén sem megy nyári vakációra; gyülekezeteink és lelkipásztoraink jól teszik, ha az Úr Jézus szavára gondolnak: „Az én Atyám szüntelen munkálkodik, én is munkál-kodom.” Ezért figyelmeztethet az apostol: „Isten munkatársai vagytok!”

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol. VIII. May—June, 1965. Nos 5—6.
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Gerhard Bassarak: *The Church and the Christian Citizen in a Secular World* — Dr. Emeric Kádár: *The Interpretation of the Work of the Holy Spirit at the Second Vatican Council* — Dr. Feriz Berki: *Rome and Rhodes* — Dr. Coloman Tóth: *Social-historical Elements in the Stories of the Patriarchs* — Dr. Alexius Máthé: *Did Plutarch Know the Literary Tradition of the New Testament?* — Dr. Julius Nagy: *The Criticism of the Church in Current Theology* — Dr. Michael Bucsay: *Most Significant Books and Articles on the History of the Reformation in Hungary Published in the Last Quarter of a Century* — Stephen Hegyi Füstös: *Preachers' Portraits in Hungarian Fiction of the Last Twenty Years* — Alexander Szénási: *The Message of Dante to the Minister of Today*

WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: „*The Future of the Church and the Church of the Future*” — Emeric Veöreös: „*God Is Silent*” — *A Swedish Scenario in Hungarian* — Ladislaus Szabados: *G. Baum OSA on the Concept of Unity in Roman Catholic Ecumenism*

HOME REVIEW

Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle: Intermezzo in Vichy* — *The Oppenheimer Affair* — Alexander Ladányi: *Mór Ballagi Born 150 Years Ago*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Jean-Paul Sartre: *Words* (Joseph Molnár) — David Caute: *Paul Off Thy Shoes* (Béla Takács) — Jan Milic Lochman — Gerhard Bassarak: *Gemeinde in der veränderten Welt* (John Bolyki) — Dr. H. Jonker: *Liturgische Orientatie* (Oliver Czövek) — H. W. Hertzberg: *Blicke in das Land der Bibel* (Dr. Elemér Kocsis)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 8. — Mai—Juni, 1965. No. 5—6.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

INHALT

Gerhard Bassarak: *Die Kirche und der christliche Bürger in einer säkularen Welt* — Dr. Emerich Kádár: *Das Verständnis des Werkes des Heiligen Geistes auf dem II. Vatikanischen Konzil* — Dr. Feriz Berki: *Rom und Rhodos* — Dr. Koloman Tóth: *Gesellschaftsgeschichtliche Motive in den Patriarchenerzählungen* — Dr. Alexius Máthé: *Kannte Plutarch die literarische Überlieferung des Neuen Testaments?* — Dr. Julius Nagy: *Kirchenkritik in der neuesten Theologie* — Dr. Michael Bucsay: *Die wichtigsten Bücher und Aufsätze des letzten Vierteljahrhunderts über die Gesichte der Reformation in Ungarn* — Stefan Hegyi Füstös: *Predikatorenbildnisse im Spiegel der ungarischen Belletristik in den letzten 20 Jahren* — Alexander Szénási: *Dantes Botschaft an den heutigen Pfarrer*

WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: „*Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*” — Emerich Veöreös: „*Gott schweigt*” — *schwedische Filmtexte auf ungarisch* — Ladislaus Szabados: *G. Baum OSA über den Einheitsbegriff des römisch-katholischen Ökumenismus*

HEIMATRUNDSCHAU

Ladislaus Zay: *Kulturelle Kronik: Intermezzo in Vichy* — *Die Oppenheimer-Affäre* — Alexander Ladányi: *Mór Ballagi ist vor 150 Jahren geboren*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Jean-Paul Sartre: *Die Worte* (Josef Molnár) — David Caute: *Ziehe deine Schuhe aus* (Béla Takács) — Jan Milic Lochman — Gerhard Bassarak: *Gemeinde in der veränderten Welt* (Johannes Bolyki) — Dr. H. Jonker: *Liturgische Orientatie* (Oliver Czövek) — H. W. Hertzberg: *Blicke in das Land der Bibel* (Dr. Elemér Kocsis)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

Index: 26842

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

D. DR. ERNST WOLF:

Teológia és természettudomány (193)

D. BERCZKY ALBERT:

Olvasónapló — 1965 (198)

VEÖREÖS IMRE:

Eszkatológia és etika (205)

IMRE ERNO:

A Prágai Keresztyén Békekonferencia teológiájának jellemző vonásai (217)

SZABÓ ANDOR:

A szövetségi hűség és a próféták (222)

DR. RÓZSAI TIVADAR:

A személyes lelkigondozás kérdései (229)

BAJUSZ FERENC:

Melyik napon született Jézus (236)

VILÁGSZEMLE

DR. KÁDAR IMRE

A római zsinat záróülésszaka előtt (241)

FUKÓ DEZSŐ:

Prága és Genf keleti és nyugati szemmel (254)

HAZAI SZEMLE

D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MARTON

Bábel tornya (245)

CZEGLÉDY ISTVAN:

A bibliai görög nyelv
igehirdetéseinkben és teológiai akadémiáinkon (251)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

PÁLFY MIKLÓS:

A Zsoltárok Könyve (Aranyos Zoltán) (204)

Újabb németnyelvű irodalom a Szentföldről (dr. Kocsis Elemér) (244)

Tízéves a Petőfi Irodalmi Múzeum (Molnár József) (264)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József, dr. Czeplédy István, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társ-szerkesztő), 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.

65.2465/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár I.

A szerkesztő megjegyzései

I. Mostani számunk vezető helyén D. Dr. Ernst Wolf teológiai professzornak, a göttingeni egyetem teológiai fakultása szisztematikai tanszéke vezetőjének szíveségéből azt az előadását közölhetjük, amelyet a teológia és a természettudomány határkérdéseiről most tartott a bécsi egyetem nemzetközi méretekben megünnepeelt jubileumán. Az egyetem ez alkalommal harminc külföldi — nyugati és keleti — tudóst tisztelt meg díszdoktori címmel, a teológiai karnak juttatott két tiszteletbeli doktorátus közül az egyiket a nyugatnémet Wolf professzornak, a másikat a mi Pákozdy Lászlónknak adományozta az egyetem szenátusa. (Ezt a párosítást „különösen szerencsésnek” minősítette *Miskotte* holland professzor, az „Amikor az istenek hallgatnak” című, nálunk is részletesen ismertett világhíres mű szerzője —, az ő kritériumaihoz mi hadd fűzzük hozzá, hogy mindkét új bécsi díszdoktor a prágai keresztyén béke-mozgalom vezető teológusai közé tartozik.)

Wolf professzor tanulmánya a mai keresztyénség egyik életbevágó kérdésében foglal állást és hasznos dokumentum lehet abban a dialógusban is, amely világszerte kibontakozóban van az evangéliumi keresztyének és a marxisták között. Elmondhatjuk ezt Pákozdy Lászlónak arról az ismertetéséről is, amelyet ugyancsak ez a számunk közöl, a „*Bábel tornya*” címen *Trenschényi-Waldepfel* Imre professor szerkesztésében mostanában megjelent ókori közelkeleti mítosz- és mondagyűjteményről, benne a Bibliáról. Azt reméljük, hogy mindkét tanulmány meg fogja nálunk is gyorsítani azt a dialógust, amely főként Franciaországban, Olaszországban, mindkét Németországban már javában és magas színvonalon folyik korunk leghaladóbb társadalomtudósai és filozófusai, meg a korszerű teológiai tudományosság képviselői között. Aligha tévedünk abban a nézetünkben, hogy ez a dialógus — amelynek egyetlen alternatívája a hidegháború folytatása — egyúttal a nemzetek és népek békés egymás mellett élésének, a fenyegető atomháború elkerülésének, a megérett alapvető társadalmi átalakulás minél emberségesebb végbevitelének nagy ügyét is segíti.

Wolf professzor cikkének vétele és nyomdába adása óta két újabb, olvasóinkat közlő érdeklő hírt is kaptunk tőle, illetve felőle. Az egyik: „*A német egyházi harc jelentősége az ökumenikus mozgalomra nézve*” című, a részestárs és a tanú hitelességével és alaposságával feltárt, eddig ismeretlen adatokat tartalmazó cikke a náciellenes német egyházi mozgalom nemzetközi kapcsolatiról (*Ökumenische Rundschau* 1965 július). A másik: a bonni egyetemen annak a napnak

harmincadik évfordulóján tartott ünnepi előadása, amelyen a hitleri Németországból kiutasított, bonni katedrójától fegyelmi úton megfosztott Barth Károlynak el kellett hagynia „a demokratikus indulatok által vezetett, a nemzet felbomlasztását célzó vörös fakultás tüzfészékét”. A fegyelmi eljárás Barthnak azokat a — magánjellegű összejöveteleken tett — kijelentéseit tette vád tárgyává, hogy az egyház sohasem mondhat igent a koncentrációs táborokra, a fajelméletre és a zsidóellenes uszításra; továbbá nem volt hajlandó tanóráit az előírt „Heil Hitler” üdvözléssel és kézfelemeléssel kezdeni és végezni. Wolf professzor elmondotta azt is, hogy Barth Károly elűzése után a bonni teológiai fakultás, amelynek tanárai és diákjai között is terjedt a náci fertőzés, minden emberi nagyság híján teljesen sívár lelki pusztasággá árvult. Barth tanítványai és a Hitvalló Egyház főleg Halleban és Marburgban találtak új otthont; maga Barth pedig bázeli nagyvonalú munkássága közben a háború utáni években 1946—47-ben személyesen is élénken részt vett a bonni teológiai fakultás újjáépítésében (EPD Zürich 1965. júl. 21.) (Ekkor tartotta azokat a feledhetetlen előadásokat is, amelyeket az eredetivel szinte egyidejűleg, kiadásunkban *Pilder Mária* fordításában magyarul is megjelent Kis Dogmatikája tartalmaz.)

A Hitler által elűzött, a náci Németországból kiutasított tudósok közül egy másik világhírességről is — elszomorító — hírt kaptunk ezekben a napokban: Martin Buber 88 éves korában meghalt. Őt a majnai Frankfurt vallástudományi tanszékéről kergette el 1933-ban az a bünszövetség, amelynek az antikommunizmus bálványkultuszával sikerült vér- és szennyözönbe sodornia a fél világot. Buber halálával korunk legnagyobb zsidó filozófusa, legihletettebb német bibliafordítója és a „dialógus” eddig legmélyebb próféta meghirdetője vált útra a béke harcosai közül. Ő fejtette ki az emberi existencia végső értelmét, úgy hogy egyedül az ember képes az élő lények közül aképp élnie bele magát egy másik lény gondolkodásába, érzésvilágába, hogy ezzel nem adja fel önmagát; képes a másik lényvel a dialógus, a kölcsönös eszmecsere állapotába helyezkedni és abban folyamatosan megmaradni; képes tehát a másikat többnek látni, mint az önnön érdeke, élvezete tárgyát: képes őt is autonóm, önmagától független személyiségnek elismerni és vele párbeszédet folytatni, vitatkozni, tárgyalni. Buber így nemzetközi, társadalmi, nemzeti, családi, egyéni, felekezeti és felekezeten belüli szinteken egyaránt megalapozta és elmélyítette a „tárgyalások” módszerének filozófiáját; tette ezt Is-

Teológia és természettudomány

A teológia és a természettudomány viszonyáról alkotott átlagos képünket az a konfliktussal terhelt helyzet határozza meg, amely az újkor kezdetén, a természettudomány úgynevezett emancipációja idején állt elő. E konfliktusnak, az újkori természettudomány „sajátos történeti mítosz”-ának¹ Galileo Galilei a szimbolikus alakja, akinek az volt a tudományos célja, hogy a természet könyvét a matematika nyelvén olvassa. Úgy, ahogy Kepler szemében matematikában írták meg a természetet. A Galilei mítosz persze abban csúcspontodik ki, hogy „a sötét középkorban nagyrabecsülték Aristotelés spekulációit, melyek nem törődtek a megfigyeléssel, Galilei viszont utat tört a tudomány előtt, amikor úgy írta le a világot, ahogyan valóban tapasztaljuk”.² Tárgyilag azonban úgy áll a dolog, hogy Aristotelés „túlságosan empirikus” volt és ezért nem jutott el „a természet matematikai elméletéig”; Galilei viszont úgy merte „leírni a világot, ahogyan nem tapasztaljuk”, vagyis matematikailag. „Amikor Galilei megalapította a mechanika tudományát, lehozta a matematikát a földre”.³ Ez önmagában természetesen még nem vezetett ahhoz, hogy Galilei, a jó katolikus, konfliktusba kerüljön az egyházzal. „Galilei és az inkvizíció harca két nagyon is modern hatalom: a tudomány és a totalitarizmus harca”⁴ volt, — a középkor utáni egyház totalitarizmusáé ugyanis, amelynek önfenntartása érdekében vissza kellett utasítania a gondolkodás szabadságát, vagy pontosabban: amely többé nem engedhette meg ezt a szabadságot. Annak az egyháznak a totalitarizmusáé volt ez, amely már nem egyedül a hithez való kötöttségéből élt, hanem politikailag próbálta magát biztosítani. Így állította Brecht „Galilei életében” ezt a sorsot, megdöbbenően biztos kézzel, jelenünket is tekintetbe vevő összefüggésbe, amikor az első, 1938-ban Hollandiában keletkezett változatot „Hiroshima napja után”, „a nagy bomba pokoli hatása” után néhány helyen kissé élesebbé tette és így csekély átalakítással „Galilei korának felsőségével támadt konfliktusa” példáján igyekezett bemutatni a kutatás és a politikai hatalom konfliktusát. Galilei perét valóban túlnyomórészt politikai jellegűnek kell tekintenünk.⁵ Az ugyan az eljárás kifelé tekintő vallási igazolása volt, hogy a két mondatot: a nap a világ középpontja és a föld mozog, hogy ezt a két mondatot mint a Szentírásnak ellentmondót ítélték el, hogy Galileit e tévedések belátására intették és visszavonásukra kényszerítették. Ugyanakkor azonban Christoph Clavius, a római pápai kollégium legnagyobb asztronómusa, büntetlenül erősíthette meg Galilei felfedezését, maga Galilei pedig folytathatta, természetesen felügyelet mellett, kutatásait és az 1628-ból származó „Discorsi”-val lezárhatta az újkori fizika elméleti alapvetését, amely az átmenetet jelenti Kopernikus sztatikus rendjétől Kepler mozgató erőihez, a min-

denség harmóniájától annak törvényeihez. Mégis Galilei pere kölcsönözte a hit és szabad kutatás problematikájának azt az arculatát, amelyet e két dolog állítólagos összeegyeztethetlensége torzít tesz. És maga Galilei nevezte ellenfeleit, a florenci egyetem professzorait olyan embereknek, akik „azt hiszik, hogy a természetben nem lehet igazságot találni, hanem csak szövegek egybevetésében”.⁶

1. Ez a mondat visszautal arra a szellemtörténeti helyzetre, amelyből a konfliktus háttere kiindult. A természettel való találkozást a késői aristotelianizmusnak az a spekulatív természetfilozófiája határozta meg, amely még mindig szorosan összekapcsolódott a keresztény világnézettel és teológiával, a mitológiai szemlélettől azonban ugyanakkor már megszabadult. A dolgok logikai összefüggését, ordoját, harmóniáját keresték annak a most már mitológiától megtisztított antik világképnek keretében, amelyet a földről, fölötté az égről és alatta az alvilágról alkotott képzeleti séma jellemezett; még nem matematikailag keresték a természeti folyamatok törvényszerűségét. Az „ordo naturae”-ra úgy tekintettek, mint ami Isten örök tudásában és akarátában, a teremtményi létnek Isten örök létével való koordinációjában és koegzisztenciájában van adva, úgyhogy az Istenben rejlő örök formák megértése nélkül lehetetlennek tartották a természet valóságos megismerését. Ennek az Isten és természet, Isten örök léte és benne a dologi világ közötti szintézisnek, amely a skolasztikus természet-teológia számára előzetes adottság volt, így hangzott a képlete: „Deus sive natura”, Isten vagy a természet. Most azonban, a késői skolasztikában és a róneszanszban meg kell szabadítani a fizikát a „szövegek”, az irodalmi hagyomány uralmától. A természetismeret forrása az érzékelhető valóság, eszköze pedig maguknak a természeti jelenségeknek a matematikai analízise. Itt, a XVII. század kezdetén, a racionális tudományosság első, egyenesen forradalmi érvényrejutásakor megismétlődik az, ami a tudomány történetének kezdeti szakaszában egyszer már hasonló módon jött mozgásba. „A modern értelemben vett tudomány Görögországban született meg”, midőn a teoretikus-megismerő, a világot racionálisan tárgyiasító szemléletmód fokozatosan legyőzte a mágikus-mitikus magatartást. Ez a tudomány természetesen még nem a mi modern tudomány-értelmezésünknek megfelelő kutatás volt. Itt valóban csak a keresztényesség vitt előre, amely átvette az ókor örökségét és, nem minden veszély nélkül, szorosan összekapcsolta saját üzenetével, ezzel azonban egyben hatalmas történeti és szellemtörténeti teljesítményt indított el: egyfelől a középkori államalkotást a népvándorlás káoszából, másfelől pedig — ami itt fontosabb — az óriási tudományos potenciájú középkori szellemi kultúra alapvetését. A középkori egyetem testesítette meg ezt, a nyugati kultúrának

azt a szellemi és tudományos arculatot adta, amelyen a modern tudomány kutatási eredményei alapulnak. A logikus gondolkodás művészetében való skolasztikus iskolázottság formálta ki az európai kultúra sajátos jellegét és készítette elő a módszeres kételkedés, a kutató kritika európai szellemét. Az egyházi egyetemeken alakult ki a XII. századdal kezdődően — a dialektikus gondolkodás és a filozófiai spekuláció iránti szenvedély érvényre jutása során — az az atmoszféra, amelynek Európa a maga kritikai intelligenciáját, a tudományos kutatás szellemét és szakadatlan nyugtalanságát köszönheti. A logikus diszkusszió technikája, annak a nyilvános vitában való alkalmazása megküzdött minden kérdéssel, sok képtelen kérdés felvetésével is, hogy világos felismerésre juttassa el. Azonban a szellemi mozgékonytágnak és a gondolkodás egzaktóságának ez az iskolája — amely persze terméketlen és zavaros vitákban is képes volt töméntelen szellemi energiát elpazarolni — nemcsak logikai, valamint metafizikai és ezen belül teológiai problémákkal foglalkozott, hanem — éppen a keresztyén hit által felszabadítva — megvetette az egzakt tudomány alapját is és már a XII—XIII. század fordulóján előkészítette azokat a módszereket, amelyeket azután Galilei mesterien és sikeresen használt.

Ha azt mondjuk: „a keresztyén hit által felszabadítva”, akkor éppen arra a természethez és erőihez való új viszonyulásra gondolunk, amelyben a természet és erői elvesztik mítikus és démoni jellegüket és ennek következtében azzal a distanciával lehet rájuk tekinteni, amely lemondhat a szimbolikus, egzisztenciára vonatkozó magyarázatokról, az értékelő értelmezésről. Ezzel ugyan még nincs a természet tisztán világivá nyilvánítva, hiszen léte még mindig Isten létében rejtezik, de félelmetessége már a múlté lett, maga pedig Istenben megismerhetővé vált. Innen nyílik meg az út a természetes világértelmezés és az újkori természettudomány számára szükséges absztrakció felé, amely többé nem azt kérdezi, hogy „mik a dolgok, miért és mire valók, hanem azt, hogy milyenek. És ezt is csak az idő és tér tekintetében” teszi, „a számra, időre, helyre, alakra vonatkozó külsőleges, de egyértelműbb és biztosabb választ igénylő kérdésekre”⁷ korlátozva, röviden: az értékeléstől mentes ismeretre korlátozódva, az értékelő elemzésről lemondva.

Nem véletlen, hogy a modern tudomány csak a keresztyén kultúrán belül tudott érvényesülni és hogy az ilyen kezdeményezések az ókori keleti és antik kultúrákban — azoknak az arabok által történt, IX—XII. századi megújítása alkalmával is — megrekedtek. „Az újkori természettudománynak és technikának” — jegyzi meg egyszer von Weizsäcker — „bizonyosan voltak ókori előfutárai és szerény, Európán kívüli paralleljei; de a végtelen fejlődés bennük jelentkező pátosza Isten egyik prédikátumát viszi át a világra és úgy fordul az idő felé, ahogyan azt egyetlen pogány sem tette, hanem ahogyan a keresztyén ember fordul a felé az örökkévalóság felé, amely megjelent a történelemben”⁸.

Nem szükséges tovább követnünk az ókori tudományos fejlődés megrekedésének okait. A keresztyénség először ezt is átvette mint örökséget és ez természetesen arra vezetett, hogy csak fokozatosan és lépésenként haladt előre az folyamat, melynek során a természet-szemlélet megszabadult a mitológikus és mágikus alapoktól. Ez azonban semmit sem változtat azon, hogy a keresztyén-nyugati kultúrában a keresztyén vallás döntő módon kiszabadította a modern természettudomány értelmében vett, éppen akkoriban kialakuló szabad kutatást

azok közül a határok közül, amelyek metafizikai, vallási, világnézeti világmagyarázatokból és világképekből származnak. Eppen ezért nem ellentmondás az, hogy az újkori természettudomány legtöbb megalapítója a maga részéről meggyőződéses keresztyén volt. *Kopernikus* éppúgy mint *Gassendi*, a régi atomelmélet újralfelfedezője, de *Kepler* is. *Newton* csaknem többet foglalkozott teológiai, mint természettudományi kérdésekkel és *Boyle*, az újkori kémia megalapítója, keresztyén apologetaként volt ismeretes. Nemcsak az a helyzet azonban, hogy a tudományos kutatás felszabadulásának teológiai okai vannak, hanem a teológia tovább is kíséri ezt a felszabadulást, azáltal, hogy részt vesz az egzakt természettudomány alapfeltételeinek pozitív kialakításában. Mennyiben?

2. A kauzális gondolkodást a nyugati kultúrkör ismertetőjegyének tekintik. Gyökerét tekintve ugyan bizonyosan a görög szellem vívmánya, azonban a görög gondolkodás időtlen, lezárt, sztatikus volt és maradt. Ez pedig, néhány kivételtől eltekintve, alapjában kizárta a természeti jelenségek matematikai kezelését, mivel nem vezet „hid a geometrikus, sztatikus jelenségek szellemi világából a fizikai, dinamikus állapotváltozások érzéki világába”.⁹ A „végtelenbe való ugrás”, a folyamatosság, vagy egyenesen a kvantumelmélet problémájának felőlelése, mindez nem történhetett meg innen kiindulva. Csak a zsidó-keresztyén messianizmus időképzete, az idő és történelem végének és beteljesedésének eszméje, az üdvtörténet „egy irányba haladó”, meg nem fordítható ideje, röviden: a keresztyén történet-szemlélet legsajátosabb lényege adott döntő fordulatot ezen a ponton a görög gondolkodásnak, azt a fordulatot ugyanis, amely a statikus-tól a dinamikushoz, a szubsztanciától a funkcióhoz vezet. Ez csak fokozatosan jelentkezett. A kezdetet bizonyára *Augustinus* ma egészen modernnek érzett időfilozófiája jelenthette azzal a mondatával, hogy Isten a világot nem az időben, hanem az idővel teremtette. Innen vezet az út — amelyet egyáltalán nem lehet a filozófiai gondolkodás előrehaladásának valamiféle egyenes vonalaként végigkövetni —, a középkorban sokszor csak gyengén jelzeten vagy erősen beburjánzottan, a rönszansznanak az ókorhoz való visszafordulásában pedig először egyenesen egészen megszakadva, a barokknak a végtelenről szerzett élményéig és így a modern tudomány módszereinek gyors érlelődéséig, melynek az infinitezimális számítás az előjele. „A természet kutatása csak akkor lesz természettudománnyá, ha a változás fogalma logikailag megfogadhatóvá, és csak akkor lesz egzakt természettudománnyá, ha a változás fogalma matematikailag megfogalmazhatóvá válik”,¹⁰ vagyis ha a kauzalitás fogalma a matematikai függvény fogalmává alakul át. Ez a továbbhaladás összefügg a logikának azzal a mélyreható változásával, amely a késői skolasztikában ment végbe. Ezt itt nem követhetjük részleteiben. Elegendő arra utalnunk, hogy pl. *Oresmei Nikolaus*, 1377-ben Lisieux püspöke, aki *Ptolemaios* rendszerét már nem fogadta el minden kritika nélkül és az égbolt mechanikáját részben világosabban bizonyította, mint *Kopernikus*, már 1360 körül csaknem előre megfogalmazta az egzakt természettudomány alapjait, vagyis a funkció fogalmát és *Descartes* koordinátáit; vagy arra, hogy amikor *Galilei* felfedezte a szabadesést, ez a skolasztikában végbe ment hosszabb előkészítés eredménye volt. Így jutottak el az ókori sztatikus gondolkodás és annak predikatív logikája leküzdése során ahhoz, „hogy a változás törvényét, tehát a természeti törvényt, a

szubsztanciától teljesen függetlenül, mint különálló relációt fogalmazzák meg”.¹¹

Nem szükséges részletesen megfogalmaznunk ezt a fáradságos utat, amelyet a reformáció először nem könnyített meg.

3. A reformáció — mint ismeretes — íráselvűségével összefüggő merev biblicizmusa következtében sokkal szívósabban ragaszkodott a ptolemaioszi-geocentrikus világképhez, ugyanakkor a katolikus táborban pedig Kopernikus heliocentrikus világképe legalább is mint hipotézis komoly vita tárgya volt. A reformáció mégis döntő módon hozzájárult ahhoz, hogy feloldódott Isten és a természet közepkori szintézise, a „Deus sive natura” formula, a „szakramentális makrokozmosz”, amelyben a fizikai és a látható formák az örök és mennyei jelenségek időbeli és világi megfelelői voltak. Ezzel végérvényesen lehetetlenné tette a metafizikához kötött természetszemlélet előfeltételét, amelyen már a skolasztikában is áttörtek, vagyis azt az előfeltételt, hogy a természet megismerését — az aristotelesi idea-tannak megfelelően — csak annak Istenben rejlő örök formái megismerése útján tartották lehetségesnek. A természetet a reformációban szigorúan úgy értelmezték, mint Isten teremtményét, vagyis mint cselekvése eredményét és nem mint léte kisugárzását. Istennek, mint Teremtőnek és a természeti teremtményeknek, mint Istentől egészen különböző, bár teljesen az Ő akaratától függő realitásnak ez a reformátori szembeállítás adta vissza a teremtménynek a maga tisztán világi jellegét, egy nyert megkülönböztetést a természet és a kegyelem, a regnum hominis és a regnum Dei, ahogy ezt Francis Bacon, a természettudományi-technikai kor sokat sejtő programadója, 1620-ban a „Novum organon scientiarum” című művével, amelyet Aristoteles „Organon”-jával állított szembe, megfogalmazta. Világosan látja már a gyakorlati célt is: a tapasztalatból szerzett és racionálisan formált tudás alkalmazása a természet feletti gyakorlati uralom és az emberi társadalom átalakítása céljára. Ugyanakkor elítélte a szkolasztika által előkészített Pflán tudományok *ideiglenesen* szabadultak fel az egyház felügyelete alól, a reformációval viszont bekövetkezett a *döntő* felszabadítás. Ez persze először nem zárta ki az esetleges korlátozásokat. Ezeket a korlátozásokat le lehet olvasni például abból a harcból, amelyet Kopernikus ellen a megújított Aristoteles nevében *Melancthon* folytatott — minden érdeme ellenére, amelyet a természettudományok tanításának megszervezésével szerzett a wittenbergi egyetemen.

Azonban ez a harc, amelyet mindkét felekezetben az olyan bibliai érvek tekintetében, mint például Jozsué 10 szavai: „Állj meg nap...” vívtak, alapjában véve elvileg ekkor már eldőlt és szembetűnő jelentésképi formái egyáltalán nem voltak olyan drámaiak. Ha azután a lutheránus és református ortodoxiában fel is bukkant még néhány Kopernikus-ellenes biblicista, már késő volt. Bár akadályozhatta, de nem tudta semmissé tenni azt az alapvető hozzájárulást, amelyet a reformáció, különösen pedig a lutheránizmus a természettudományok „öntörvényűvé” válásának irányába mutató felszabadulásához adott. Egyszerűen nem volt többé olyan hitérdek, amely az egyház részéről normatív-kritikai magatartás indoklását diktálta

volna az exakt kutatással szemben. Ellenkezőleg, olyan evangéliumi teológusok, mint Johannes Fabricius, a napfoltoknak és így a nap forgásának felfedezője vagy Samuel Dörffel, aki mintegy száz évvel később az üstökösök parabola pályáját kiszámította, az égnek mintegy azt a „térbeli elképzelésektől való megtisztítását” végbevitték, amely már magánál Luthernél — az úrvacsora tanban — még Giordano Bruno előtt végbement. Nem utolsó sorban azáltal vitték végbe, hogy az idő most már pusztá relációvá lett és maga mögött hagyta a sztatikus térbeli gondolkodást. Azt persze nem állíthatjuk, hogy csak a reformáció tette lehetővé az exakt természettudományokat.

4. A teológia és a természettudomány viszonya szellemtörténeti fejlődésének ezt a képét átlagos elképzelésünkben mindenestre kizorította az a még mindig szívesen képviselt tétel, amely a két tudományt csak egymást kizáró konfliktusban látja. Ez a tétel egy dogmából él, a vallás — különösen a keresztyén vallás — tudományellenességének dogmájából. E dogma megjelenése azzal függ össze, hogy a szellemi haladásnak az eddigiekben vázolt, a keresztyénség által felszabadított és előmozdított teljesítménye hamarosan önállósította magát a keresztyénséggel, mint a kijelentés vallásával szemben, hogy ettől az önállóodástól elindulva — az emancipáció vágyától hajtva — a keresztyénség ellen kezdett fordulni, midőn a természetes értelmet egyben kritikai instanciává tette a hittel szemben.

Ez természetesen sajátos kerülő úton történt, amelynek kezdetén éppen a világ, Isten teremtménye, világi jellegének reformátori újrafelfedezése állt. Ez a világhoz való új viszonyulás mintegy 1700 körül ahhoz a véleményhez vezetett, hogy az ezzel a világgal való foglalkozás, tehát a természettudományi kutatás — hasonlóan, mint előzőleg és emellett az írásmagyarázat — istentiszteletet jelent, hogy innen kiindulva is feltárul az Istenhez vezető helyes út és hogy a hit legmélyebb igazságai, mint általános emberi igazságok, a „természeti vallás” területén értelemmel is kimutathatók. Ahogyan a teológia a Szentírásban Isten kijelentését, mint az üdv történetét tanulmányozta, úgy tanulmányozta most a még mindig túlnyomóan teológusoktól ápolat természettudomány a „biblia naturalis”-ben Isten teremtésében adott kijelentését. Főként a XVIII. század óta szakadatlanul fáradozott azért, hogy Isten létét, bölcsességét és jóságát a természetből bizonyítsa be, hogy felépítse azt a tudományosan megalapozott „természeti teológiát”, amelynek tartóoszlopa az Istennel azonosított gondviselés itt megfejtett bölcsességébe és jóságába vetett bizalom emelkedett páthosza volt. Színre lépett a „természet csodája”, ez a lelket mindmáig megragadó eszme.

Itt arról az 1700 és 1800 között jelentkező, a maga nemében grandiózus physico-theologiai mozgalomról¹³ van szó, amelynek filozófiai atyjául Christian Wolff tartotta magát, amely azonban már a lutheránus ortodoxiában elkezdődik és annak modernizálását akarja végrehajtani. Vannak katolikus paralellek is. Alapja az értelem szükségessége és teljesítőképesége iránti bizalom — éppen a teológiai kérdésekben is. E mozgalom bibliai hőse Salamon király, akiről 1 Kir 4:33-ban ez áll: „Szóltat a fákról is, a Libanon cédrusfájától az izsópig, amely a falból nevededik ki; és szóltat a barmokról, a madarokról, a csúszó-mászó állatokról és a halakról is”. Mellé állították *de Sabunde* spanyol filozófust, orvost és apológétát,

aki 1430 körül bizonyára Toulouse-ban tanított és egy „Liber creaturarum” c. művet hagyott hátra, melyet később „Theologia naturalis”-nak neveztek. De Sabunde már azt tanítja, hogy Isten két könyvet adott az ember kezébe, a liber naturae-t és a liber sacrae scripturae-t. Ezt a tanítást Galilei is osztotta. A XVIII. század azután töméntelen physico-theologiai művet hozott létre Németországban, Angliában és az új világban, speciális és univerzális, legtöbbször képekkel gazdagon díszített kompendiumokat, amelyek petino-theologia címmel a madarakat, ichthyo-theologia címmel a halakat, akrido-theologia címmel a szöcskéket, melito-theologia címmel a méheket, testaceo-theologia címmel a kagylókat és csigákat, mint hydro-theologia a vizet, mint pyro-theologia a tüzet, mint chiono-theologia a havat, azután az égitestek mozgását, vagy például az emberi gerinc anatómiai felépítését annak bizonyítékául hozták fel, hogy „van Isten”. A világ így a legnagyobb műremek, a „szükséges és abszolút” legjobb „kifejeződése, tehát az önmagában tökéletes Istennek, az örök mindenható hatalomnak, bölcseségnek és jószágunknak a legkélemben teremtésének”.¹⁴ Csak természetesen, hogy ennek a természettel való intenzív foglalkozásnak — amely az ember hasznát szem előtt tartó és a világhoz való új viszonyulás szinte korlátlan optimizmusát indokló teológiai érdeklődés jegyében állt — szükségszerűen ösztönöznie kellett a természettudományt is.

Ugyanakkor azonban, ha jobban megnézzük, ez a gyakran játékos vállalkozás már a védekezés sokrétű aktusának bizonyul, amely az emberi értelem autonómiája radikális állításának — ez volt a közös kiindulás — egy másik, alapjában véve komolyabb és végül diadalra jutó konzekvenciájával fordult szembe. A késő középkor óta hosszú ideig úgy próbáltak diplomatikusan életet teremtésbiztosítani a magát lassan függetlenítő természettudomány számára a teológiával szemben, hogy a természettudományi tételeket lényegében véve hipotézisként kezelték és hangsúlyozottan elismerték a kijelentés hitet; valamint Isten abszolút hatalmának és kifürkészhetetlenségének tételét. Most azonban, egyfajta naiv-materialista metafizika vagy egyfajta teológia- és metafizika-ellenes pozitívizmus felé haladva, végül is le tudtak mondani a Teremtő gondolatáról és vele együtt a Biblia megerősítő istenbizonyítékáról, sőt a racionalista ateizmusban magáról Istenről, még mint munkahipotézisről is. Ki lehetett játszani a természeti vallás eszméjét, mint tisztán emberi ügyet az egyházi keresztyénséggel és a bibliai üzenettel szemben, főként pedig a természettudomány szempontjából most megkérdőjelezett bibliai csoda-elbeszélésekkel szemben. A tudomány úgyszólván „idejétmúlttá” kezdte tenni a hitet, midőn maga is hitvallássá, az újkor autonóm emberének vallásává lett.

A modern természettudomány és a keresztyén hit, sőt általában a vallás összeegyeztethetlenségének dogmájával főleg a népszerűsített filozófia és világnézet síkján harc indult meg a „tudomány a hit ellen” tárgyilag teljesen téves jelszavával és ennek során a hitet tudománytalan babonává, értelemellenes bornirtsággá kiáltották ki. A keresztyénség épp oly fatális mint dicstelen apológiája csak merevebbé tehetette ezt a kínos helyzetet.

Nem mutathatjuk be itt e konfliktus nagyon is mozgalmas szellemtörténetét. Alapvető tévedése az volt, hogy úgy vélte: a tudományt állítja szembe

a hittel és közben nem vette észre, hogy itt a naturalisztikus világnézettől elidegenedett tudomány és annak haladás-hite került vitába az ugyancsak vallásos világnézettől elidegenedett keresztyénséggel és ennek során végül is valójában mindkettő egyre növekvő mértékben szem elől tévesztette az ember valóságát és létét.

A természet „végtelenné” lett, kisajátította a végtelen addig teológiai kvalitásait és ezzel elvette a „természetfeletti” léteét. „Már a természetfeletti lehetősége is természetellenessé tenné ezt a természetet”. Ez a veszély „az alapja a naturalizmus tiltakozásának a transzcendens beavatkozás minden igénye, vagy akár csak a természet állományának transzcendens szentesítése ellen is”. „A természet törvényszerűségét a világba vetett új bizalom indoklásának szánták. A tétel döntő következménye azonban az volt, hogy az embernek le kellett mondania különleges helyzetéről”.¹⁵ A XIX. század biológiai naturalizmusa és vitalizmusa azután kényszerítő erővel vezetett odáig, hogy az ember is úgy kezelte magát, mint „a természet produktumát”, mint kísérletek tárgyát, és hogy a XIX. század végén a létezőt való küzdelem vulgarizált tanából a vitalizmus szállította a politikai jelszavakat is. Az a valóság azonban, amelyben az ember él, heterogénnek bizonyul éppen ezekben a konzekvenciákban a természettel szemben, olyan értelemben bizonyul világnak, amelyet természettudományi módszerekkel nem lehet megérteni. Éppen saját titkának megragadásáért vívott küzdelmében kellett az embernek a világnézeti naturalizmus ígéretében önmagát szükségszerűen elhibázni és ezzel együtt az előfeltevésektől mentes kutatás szabadságát elvesztenie.

5. A mai természettudomány a fizika, biológia és pszichológia területén a klasszikus fizika mechanikus-atomisztikus világnézettől a folyamatos teremtési folyamatok felé halad és így valóságunk „határaiig”¹⁶ jut el; a mechanikus-törvényszerű folyamatokra vonatkozó elképzelés helyére ismét a végső fokon levezethetetlen élet és kiszámíthatatlan forma gondolatát teszi és ezeket minden anyagi valóságba beleavatkozó szellemi hatásoknak tekinti. Ezek a mai természettudományt foglalkoztató problémák éppen itt lépnek fel és ezzel tér nyílik a teológia és a természettudomány viszonyának újfajta keresése előtt.

A tudás és hit örökös konfliktusa ugyan még nem a múlté, de bele kell törödnie, hogy most már kiismerték és a vallási, valamint tudománytörténeti örökségből, a mindkét oldalon mutatkozó önértelmezési tévedésekből magyarázzák. „Csak a múlt tudományának és vallásának száradt tetemei okozzák azt a zajt a történelemben, amelyet a tudomány és vallás konfliktusának tartottak”¹⁷ — mondotta nemrég egy amerikai fizikus.

Világunk és valóságunk eddigi értelmezésében ma nem a racionálisan el nem számolható vallás vagy teológia érvényesülési igénye okoz nagy zavart, hanem maga az exakt természettudomány. Bárhogyan ítéljük is meg részleteiben a modern természettudomány problémáit és eredményeit, egyik elemnek a másikká való mesterséges átalakítása és egyes atomok mesterséges létrehozása olyan állapotból, amelyet csak a „semmi” kulcszavával illethetünk, vagy az éntelechiális mező szerepe a modern biológiában, vagy az a fontos fordulat a genetikai kutatásokban, hogy életformánk kifejlődését ma „döntő vonásait tekintve viselkedési módunk konzekvenciájának tekinti és

a gondolkodást teszi első helyre azok között a tényezők között, melyek az ember evolúciója sajátos jellegét magyarázni képesek¹⁸ — bárhogyan ítéljük is meg ezeket a problémákat, összességükben mindenképpen *nyugtalanítók*, mert többé nem engedik meg, hogy az élet- és teremtési folyamatoknak az áttekinthető célszerűsége és funkcionális összefüggésekre való redukálásába meneküljünk.

A fizika és a teológia mai párbeszéde például — minden apologetikus mellékoéltől mentesen — innen indul ki, amikor, mondjuk, a közös gondolati stuktúrák hatósugarát, így például a komplexenaritás fogalmát, vagy a nem-tárgyasíthatóság kérdését tárgyalja. A mai biológia a humánium iránt érdeklődik és kutatásainak határát ott látja, ahol ugyan képes emberi, a világ iránt nyitott életformánk alapjaiból sok mindent felmutatni, de ahol magukat a döntéseket már olyan szférából próbálja megérteni, amely biológiai munkamódszerekkel elérhetetlen: az értékek birodalmából. Számára itt „a szellemnek a természetben való manifestálódása” (*Portmann*) a döntő.

6. A teológia és természettudomány ma nemcsak a tudomány alapjainak problematikájában találkozunk, hanem még ennél is sokkal nagyobb mértékben az *ethosz* kérdésében, vagyis a tudomány és technikai hatalom megnövekedése, valamint a hatalom felelős használati viszonyának kérdésében: hogyan vehető át emberileg felelős módon az a hosszú ideig elképzelhetetlen többlethatalom, amely az exakt kutatás segítségével jutott az ember birtokába. Az újkor egyenesen áthidalhatatlan kétértelműségéről van itt szó, amely például ebben a kérdésben mutatkozik meg: „Az élet biztosításához vezet-e a technika — amelyre törekszik — vagy annak megsemmisítéséhez?”¹⁹ Kétségtelen, hogy a természettudomány szigorú és imponáló kutatói ethosza mellett is, eliminálta magát az etikát. „A módszer lett a természettudós etikája”,²⁰ legalább is általában ez a helyzet. Bizonyos kivételt jelent az orvostudomány, amelyben a hippokratészi eskü mindig az eszmélkedés tárgya maradt, mivel az orvostudománynak *nemcsak* úgy van dolga az emberrel mint kutatási alannyal, hanem egyben mint a megőrzendő élet egy darabjával is, mint olyan embertárrsal, akiről különös felelősséggel kell gondoskodni. Természetesen azt is tudjuk — és nem mély szégyenkezés nélkül tudjuk —, hogy az embernek, mint a természet produktumának absztrakt szemlélete itt is elvezethetett egyfajta „embertelen orvostudományhoz”.

A természettudomány tehát „megtanítja nekünk a módszert, de nem tanít meg arra, hogy mit *kell* tennünk”²¹ vagy hogy bizonyos körülmények között mit kell megengednünk. „A fizikus istene arra való, hogy megadja, amit kívánunk, arra azonban nem, hogy megmondja: mit kívánjunk”²². A kutatás szabadsága, melynek létrejöttében a teológia is részes volt, valamint a természettudomány általa lehetségessé vált emancipációja csaknem tragikus módon etikai dilemmába vezeti azt a természettudóst, aki tud felelősségéről. Kutatásának szabadságát éppen annak óriási eredménye veszélyezteti, mivel az így nyert hatalomra sokan pályáznak és foglalják le maguknak olyanok, akik a hatalom megszerzésében és megőrzésében feltétlenül érdekeltek. És ez a természettudomány szabadságát veszélyesen fenyegető, tőle idegen meghatározottsághoz vezet. Azonban az

autonóm, izolált természettudomány, amely kiküszöbölte az etikát és vele társadalmi felelősségének kérdését, amely önmaga kedvéért elfeledkezett — s amelynek talán el is kellett feledkeznie — arról, hogy maga is csak egyik formája a világban való közös létnek²³ — nos, ez az autonóm természettudomány — éppen sikeressége következtében — a kívülről jövő meghatározottság nélkül is eljutott autonómiája határának közvetlen közelébe. Nem véletlenül vitatkoznak ma a természettudósok hivatali esküjének bevezetéséről, mint ahogy a göttingeni tizennyolcok atomnyilatkozata is —, melyet ma túlságosan is gyorsan korhoz kötött politikai nyilatkozatnak nyilvánítanak és helyenként el is vetnek —, ennek megfelelő fogadalmat proklamál.

Itt van az a pont, ahol a teológiának ugyan nem lehet és nem szabad határokat szabnia a szabad kutatás elé, ami annak szabadságát illeti, de ahol az a feladata, hogy maga is segítsen kijuttatni a szabad kutatást az etikai dilemmából. Ennek során elvileg nem a természettudománnyal, mint olyannal van dolga — és ennyiben itt látszólag túllépünk témánk határain —, nagyon is dolga van azonban annak az embernek veszélyeztetett szabadságával és szorultságba jutott felelősségével, aki a teljes odaadás egész páthoszával és ethoszával próbálja szolgálni a tudományt. Azonban csak látszólag lépjük át témánk határait. A dilemma hátterében a „másodlagos” természettudományi világszemlélet betörése áll a humánumnak az ember elsődleges élménye által felépített, az ember történetével együtt hagyományozott és őt magát is alakító szellemi világába, mely sokkal hamarabb keletkezett.²⁴

A történelem és politika hatalmasainak hatalma, amint ezt Galilei esete példázza, újra és újra ürügyül tudta használni a vallást a Nyugat keresztény kultúrkörében kibontakozott kutatási szabadság esetenkénti korlátozására vagy elnyomására. Ennek ellenére a szabad kutatásnak köszönhetően óriásit gyarapodott hatalom ma a világ megsemmisítésével fenyeget, ha nem sikerül e hatalom használatát egyfajta végső felelősségnek hatékonyan alárendelni és ha nem sikerül azt, amire a szabad kutatás képes, azzal a kérdéssel, hogy mi *szabad* a szabad kutatásnak, az emberi értelem feltétlenül felelősséggel vállalható teljesítményévé tenni és így az ellen biztosítani, hogy az ember éppen a „maga” világában véte el önmagát. Ez annak az embernek az önrontása lenne, aki a keresztény teológia tanításai szerint Istentől megbízott és kezdettől fogva feladatokkal felruházott dominus terrae-nek tekintendő. Nem fejtethetjük ki részletesen, hogy milyen segítséget nyújthatna itt a teológia, melyet a természettudomány táborából nem ritkán komolyan megkérdőznek erre nézve és felszólítanak erre. Lényegében véve azonban két dolgot kínálhatna fel a teológia: egyfelől az ember emberiségének ama titkáról szóló tanítást, amely az embernek embertárrsá és dominus terrae-vé való rendeltetésében rejlik, azután azt a tételt, amely a világról úgy beszél, mint teremtményről, vagyis mint a természettudomány által kikutatatható dolgokon kívül eső valóságról, amely mint olyan, az ember számára a „maga világát”, az emberiség megvalósításának és megbizonyításának terét alkotja. Itt abba kell hagynunk, bármennyire is arra csábít minden, hogy ebben az összefüggésben ma újra végiggondoljuk Euripidésznek azt az ismert mondatát, amely meg-

sejtetésekben gazdag mélyreható pillantással témánk sorsközűdsét a következő szavakkal írja körül: „A tudomány nem bölcsesség, az embervolt korlátait elfelejti” (Bacchánusok, 397 l.).

D. Dr. Ernst Wolf

Fordította: Kovách Attila

Jegyzetek

1. C. F. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft. I. 1964, 107. — 2. U. o. 107. — 3. U. o. 106. — 4. U. o. 114.
5. V. ö. D. Dessauer, Der Fall Galilei und wir, 1947.
6. Bertold Brecht, Leben des Galilei. 1962. Előszó.
7. G. Süssmann, Naturwissenschaft und Christentum. RGG, 3IV, 1960, 1377. hasáb.
8. C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, 19587, 246.
9. J. O. Fleckenstein, Scholastik. Barock. Exakte Wissenschaften. 1949, 22. — 10. U. o. 27. — 11. U. o. 33.
12. V. ö. H. J. Störing, Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft. 1954. 226; v. ö. még Th. F. Torrance, Gnade und Natur. Der Einfluss der reformatorischen Theologie auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode. ThZ Basel 18/1962, 31 k.
13. A részletek tekintetében ld. W. Philipp, Das Werden der Aufklärung. 1957, 21 kk.
14. K. Barth, Die protestantische Theologie. 1947. 138.
15. H. Blumenberg, Naturalismus und Supernaturalismus, RGG³ IV. 1960, 1335. hasáb.
16. E. W. Eschmann, An den Rädern der Wirklichkeit. 1959.
17. W. Margenau-Yale, v. ö. svájci epd. 1962. július 8. 10.
18. A. Portmann, Von der Idee des Humanen in der gegenwärtigen Biologie. 1948, 10.
19. C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik. 19587, 264.
20. C. J. Dippel, Christliche Existenz in der modernen wissenschaftlichen und technischen Welt. Evangelische Ethik, 2/1958. 129 kk. — 21. U. o. 130
22. G. de Santillana a L'homme devant la scienceben. Neuchatel, 1953, 213.
23. V. ö. Dippel u. o.
24. A. Portmann, Naturforschung und Humanismus. Basler Universitätsreden, 42/43, 1960. Az idevágó irodalom sokaságából kiemelem, a további irodalmi utalások miatt, a következőket: X. Spüllbeck, Der Christ und das Weltbild der modernen Wissenschaft. 1947.; H. Menschowski, Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften. 1961; A. C. Crombie, Von Augustin bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft. 1964. (angolul, 1959).

OLVASÓNAPLÓ — 1965

„Emberi színjáték”?

„A franciák gyakran tünékeny percekért, pillanatnyi családka látszatokért képesek nekilekkesedni, indulatra, szenvedélyre gyulladni: ilyen a természetük. Vajon a népeknek, e kollektív lényeknek nincs emlékezőtehetségük?”

Balzac Emberi Színjátékát olvasgatom mostanában. Innét a fenti idézet. (Zárjelben annyit mégis meg kell jegyezni, hogy az Emberi Színjáték, vagyis a teljes Balzac Magyarországon 1963-ban jelent meg először, s bár e nagy franciának műveit régóta sokféle kiadó hozta forgalomba, úgy hogy különböző művei egy életrajzírója szerint mintegy 700 000 példányban forogtak közkezen, a teljes és hiteles Balzac csak most jelent meg. Persze, olyan időmilliomosnak kell lenni, mint amilyen e sorok írója, hogy hozzá merjen fogni e közel 10 000 oldalas mű olvasásához. Már 3000-en túl járok. És olvasás közben eltűnődöm rajta, vajon lesz-e, vagy van-e a mi korunknak ekkora méretű írója, mint a XIX. századnak Balzac volt. Nem állhatok ellent még egy megjegyzés megtételének. Balzac művei és saját maga által az Emberi Színjátékhoz írt nagy előszava nyíltan vallja, hogy meggyőződéses katolikus és monarchista. Irigylésre méltó, hogy éppen ő tud olyan művet alkotni, mint pl. az Emberi Színjáték egyik kisregénye: A toursi plébános. Nem igen olvastam ehhez hasonló és művészi erejű antiklerikális írást.

De miért is hoztam elő most Balzacot, amikor kinek-kinek jótetszése szerint módja van őt olvasni az én olvasónaplóm nélkül is? Igen lényeges oka van éppen annak, hogy ezt a tűnődő kérdést, amit Balzac fölvet, most idézzük. Hogyan is mondta? „Vajon a népeknek, e kollektív lényeknek nincs emlékezőtehetségük?” Világszerte minden újság és folyóirat, sőt, nem egy könyv is emlékezett és emlékeztetett arra a huszadik évfordulóra, amelyre

némelyek könnyen és könnyelműen, vagy éppen felelőtlenül és bűnösen szeretnék a feledés fátylát borítani. Húsz éve annak, hogy a második világháború véget ért, és ma furcsa érzések közt kell szemünket dörzsölni, ha visszaidézzük az 1945-ös év két nagy konferenciáját, a jaltait és a potsdamit, ahol a „szövetséges és társult hatalmak” vezetői átfogó programot készítettek a Hitler-utáni időkre nézve. A Neue Wege világszemleirője idézi a jaltai nyilatkozat (1945. febr. 11.) következő részletét: „Hajthatatlan akaratumk, hogy a német militarizmust és nacionalizmust szétromboljuk, és gondoskodjunk arról, hogy Németország soha többé ne legyen olyan helyzetben, hogy a világbékét megzavarja. Elhatároztuk, hogy a német hadierőket lefegyverezzük és feloldjuk; a német vezérkart... örökre szétverjük; az egész német ipart, mely hadiszerek gyártására volna fölhasználható, megszüntetjük vagy ellenőrzés alá helyezzük; minden háborús bűnöst bíróság elé állítunk, és gyors bűnhődésre juttatunk.” A potsdami konferencia (1945. aug. 2.), ahol az Egyesült Államok, Nagy-Britannia és a Szovjetunió ünnepélyesen megerősítette a jaltai deklarációt, még számos követelményt fűzött hozzá Németország jövőendő szerkezetére nézve, és nem utolsó sorban hangsúlyozták: „A lehető legrövidebb idő alatt decentralizálni kell a német gazdasági életet, azzal a céllal, hogy megszűnjék a gazdasági erőnek jelenlegi mértéktelen koncentrációja, mely főleg kartellekben, szindikátusokban, trösztökben és más monopol-egyesülésekben mutatkozik.” Igazat kell adnunk Hugo Kramernek, hogy az ember azt hiszi, álmodik, ha ezt a programot most újra elolvassa a szövetséges hatalmak „hajlíthatatlan akarataról”, és ezt a mai Németország valódi helyzetével összehasonlítja. A Német Demokratikus Köztársaságban ez a program lehetőség szerint megvalósult. A Szövetséges Köztársaság ellenben, amely mögött a nyugati hatalmak

a keresztszülők, és ma az ő katonai támogatásukat élvezzi, álmában se gondol arra, hogy a jaltai és potsdami követelményeket komolyan vegye. Tragikusnak kell mondani a világhelyzet alakulására nézve **Roosevelt halálát** s azt a körülményt, hogy rögtön utána megkezdődött a háború utáni háború, az ún. hidegháború és megszületett a **Truman-doktrína**, amely szerint az Egyesült Államok, mint a világ legnagyobb hatalma, köteles őrködni a kommunizmus, minden szocialista forradalmi mozgalom előretörése ellen, és biztosítani a kapitalizmus uralmát és fölényét. Ebből a doktrinából született a „keresztes háború” szörnyű gondolata, amely a legszemléletesebben és legkövetkezetesebben mutatkozik abban a szellemben, ahogyan Nyugat-Németország az *ancien régime* mintájára újra fölébredt és ma erősebben és harciasabban áll Európa közepén, mint valaha. Most is úgy van, mint 1914-ben, hogy a mindent előtűző nacionalizmus a szociáldemokráciát is magával sodorta és ma büszkén mondják széles körök, hogy a Bundeswehr a legerősebb és a legjobban felszerelt hadserege Nyugat-Európának. Persze, a fő háborús eszköz, az atombomba még nincs a kezükben, ellenben Franciaországnak és — Kínának már van. De a jelek aggasztóak. A német háborús ipar újra a maximális teljesítő képességgel dolgozik — háborús bűnösök és régi hitlernépség ezerszámra szabadon jár a bonni demokráciában —, a határok revízióját hangosan követelik, mintha a második világháború nem is lett volna és helyreállítható lenne, sőt még kissé meg is lenne toldható a háború előtti hatalmi állapot Közép- és Kelet-Európában „egészen az Uralig”. A Hitler-birodalom erkölcsi és politikai összeomlása következményeiben sohasem volt Nyugat-Németországban tényező. A múltat sohasem dolgozták föl és ezért a jövő súlyosan meg van terhelve és fenyegető.

Számunkra, úgy látszik, ez a német kérdés volt és marad existenciánkat legmélyebben érintő nemzeti ügy. Úgy látszik, hogy nemcsak a nyugatnémet kormányzat, hanem az összes ott uralkodó pártok átadták magukat a gazdasági nagy konjunktúra következtében jelentkező jólét olyan álmainak, amelyekből keserűen igaz hangú profétáik, mint *Niemöller*, csak egy kisebbséget tudtak fölrázni és fölébreszteni. Amint egy német lapban írja valaki: a háború utáni nyugatnémet külpolitika szerencsétlen összevisszasággá lett és áttekinthetetlen zűrzavarban megrekedt. Célokat hirdetnek úgy, hogy semmi tekintettel nincsenek a megvalósítás lehetőségére, eszközöket használnak anélkül, hogy megvizsgálják az előre látható következményeket, akciókat kezdenek anélkül, hogy az elhordozhatóság és a kibontakozás útját biztosítanák. Sajátos módon ez a szerencsétlen irányzat arra hivatkozik, hogy most fogjuk „azoknak ott túl” (értsd a Német Demokratikus Köztársaságot) megmutatni, hogy igenis nem tanultunk és maradunk keményen a régi Németország hagyományai mellett. Úgy tesznek, mintha a két német állam — a hitleri eredménye — nem léteznék és az egyesülés szerintük nem lenne semmi összefüggésben a világképekkel. Pedig Nyugat-Európa éppúgy mint Amerika, nagyon jól tudja, hogy egy ilyen módon egyesített Németország, tehát egy megnövekedett Szövetségi Köztársaság nagy gazdasági és katonai hatalmával szomszédai számára elhordozhatatlan lenne, hiszen bizonyára újra megkísérelné saját hatalmi érdekeiért a békét megtörni, pedig ennek megakadályozása volt a jaltai és potsdami deklarációk szerzőinek „hajlíthatatlan akarat”.

Ha már a német kérdéstről beszélünk, jó megemlíteni Franciaország egészen új szerepét a világpolitikában. Régóta tudják Bonnban, hogy Franciaország az Odera—Neisse határt, mint tartós tény, elismerte. Lehet, hogy az elnök-generális céljai nem egészen áttekinthetők, és kérdés az is, hogy a francia hatalmi célok nincsenek-e szembevetendő aránytalanságban a rendelkezésükre álló erővel. Azonban biztos, hogy egy új Európa-központú Európa gondolata, amely tehát nem akar Amerika függvénye lenni, Franciaországból árad szét Európa népei felé. Ezt a tényét a francia kormány meg se közelítheti, ha nem újítja meg viszonyát a Szovjetunióval, amelynek közreműködése nélkül ez az új Európa-koncepció magától értetődően nem valósítható meg. De sok jele van annak, hogy a koncepció utat tör és lehet, hogy Nyugat-Németországot éppen onnan éri a legkeserűbb csalódás, ahol még nemrég szövetes társat látott. Volt idő, nem is olyan régen, amikor ámulva olvastuk a nagy nyugatnémet—francia barátsági szerződést, két olyan állam szövetségét, amelyek egymással évszázados ellentétekben éltek. Most ez a szövetség — ha még nem dőlt egészen össze, de már minden jel azt mutatja, hogy a csalódás a németországi gaulle-isták körében is keserűen jelentkezik. Nem kell sok ismeret hozzá, hogy az ember tűnődve föltegye a kérdést Balzac után: vajon tényleg a népek nem tudnak emlékezni és tanulni saját múltjukból sem?

„Az iszonyat rendszere”

Amióta Nyugat-Németországban fölvetették és rossz előjelek szerint meg is fogják valósítani az emberiség ellen elkövetett bűnök elévülési idejéről szóló törvényt, igen komoly hangok hangzottak el e terv ellen. Hadd említsem meg most Dr. *Dietrich Goldschmidt* berlini szociológiai professzor könyvét, amely a nemzetiszocialista szörnyettek kíméletlen leleplezése 1933-tól 1945-ig. A német történelemnek ez a legszörnyűbb fejezete. A könyvbe az evangélikus sajtószolgálat szerkesztője, *Reinhard Henkys* írta a fő részt, úgy hogy a könyv akár az ő neve alatt jelenhetett volna meg. *Henkys* szigorúan tárgyilagos és minden szenvedélyességet kerülő stílusban tárja föl ennek a korszaknak borzalmait: *Bilanz des Grauens*.* Csak a tényeket sorolja föl és éppen ezek a tények mutatják ennek a korszaknak egész szörnyűségét. Bizonyára más korszakok is voltak a világtörténelemben, amikor kegyetlenségek történtek. Voltak szörnyű háborúk és nem hiányzott az se, hogy egész népeket megkíséreljenek kiirtani. Azonban ami az 1933—1945 években történt, olyan iszonyú, hogy tulajdonképp nem is lehet leírni.

Először a koncentrációs táborokat megelőző, úgynevezett nem szisztematikus gyilkosságokat írja le, aztán a koncentrációs táborok rendszerét, amelyhez csatlakoztak a háborúval kapcsolatos hitleri tömeggyilkosságok, főleg Lengyelországban és a Szovjetunióban. Egy pár részletet idézünk. „Pontos és minden szakember által elfogadott statisztika a náci halál-áldozatairól nincsen. Ennek oka részben az ilyen cselekmények elképzelhetetlen mértéke, az SS titkos politikája, az egyes cselekmények elleplezése, azonkívül a háborús eseményekkel kapcsolatos emberirtás aktáinak hiányossága, különösen a kelet-európai államokra és mindenekelőtt Szovjet-Orosz-

* *Reinhard Henkys*: Die nationalsozialistischen Gewaltverbrechen, Geschichte und Gericht. Kreuz-Verlag 1964, 392 Seiten, 8,50 DM.

országára nézve. Mostanig legrészletesebb az ún. „Endlösung der Judenfrage” halálmérlege. Ez a legalaposabb. De itt is több mint egy milliós a komoly számbavételek közötti különbség. A második legnagyobb csoportja a halálos áldozatoknak az orosz hadifoglyok, akik közül kb. 3 700 000 katona halt meg német fogságban. Itt persze nehéz eldönteni, hányan lettek áldozatai a háborúnak és hányan direkt vagy indirekt áldozatai gonosztevő gyilkosságoknak. Ehhez a két nagy csoporthoz jön még megszámlálhatatlan további: a cigányok; a koncentrációs táborok nem zsidó és nem orosz hadifogoly áldozatai; a nagy és kisebb „likvidációk” Lengyelországban, de más, német megszállás alá került országban is; a megtorló intézkedések áldozatai (gondoljunk Lidicére, Oradourra); a megszámlálhatatlan olyan halálos ítéletek, amiket a német uralom teremtett szerte Európában; az „euthánázia” száz- ezernyi német áldozata és még sok más. A gonosz és elborzasztó halálmérleg még akkor is, ha a kétes eseteket mellőzzük, kb. 10 milliót mutat föl.”

A Szovjetunió áldozataira nézve Henkys azt mondja, hogy német adat szerint 1941 és 1945 között összesen 5 millió 754 000 vöröskatona volt fogságban. A háború végén csak 3 millió 300 000 volt életben és nyilván az éheztetés és más eszközök járultak hozzá majd a felének elpusztulásához. De német áldozat is bőven volt, mert legkevesebb 32 000 halálos ítéletet hajtottak végre olyanokon, akiknek „politikai bűnük” volt. A lengyel adatok szerint a lengyel nép kb. 6 millió embert vesztett és ha ebből a felét a zsidó áldozatokra számítjuk, a nem zsidó lengyelek közül az áldozatoknak száma kb. 3 millió.

„Mindent összegezve: 5—6 millió zsidó, 3 millió orosz, 3 millió lengyel, cigány és más, a többi európai népek közül való: íme, ez a nemzetiszocialista tömeggyilkosság mérlege. Ez volt a XX. század történetéhez a németek hozzájárulása. Ha mi elfelejtünk ezt, a világ tudja és emlékeztetni fog rá.”

Henkys fölteszi a kérdést: vajon miért kellett most ezt a mérleget ilyen kimerítően felállítani? Azért, mondja ő, mert a német nép széles köreiből figyelemre méltó a tisztázatlanság és a talán nem szándéktalan tudatlanság azokról a méretekről, amit a náci tömeggyilkosság ténylegesen elért. Legtöbben úgy beszélnek, hogy az áldozatok „csak” zsidók és még egy pár politikai ellenfele a rendszernek. Azért is meg kellett ezt a mérleget-ország-világnak mutatni, mert ezeket tudva senki nem beszélhet „elévülésről”. A büntetőjogi rendszerben ilyen gonoszítottak számára nem lehet elévülés, ahogy egy tübingiai professzor írja: „Tömegsírok és krematóriumok fölött nem nő fű... a gyilkosok még köztünk vannak és amíg ez így van, nem lehet szó nyugalomról.”

Dietrich Goldschmidt a könyvben egy kis tanulmányt ír ezen a címen: Egy nép és gyilkosai (Ein Volk und seine Mörder). Ez is lehetne az egész könyv címe. Ebben mélyreható elemzés van a gonosztettek társadalmi meghatározásáról, arról az összefüggésről, ami a társadalmi rendszer és a cselekvők között van, akik most a bíróság előtt állnak. Ehhez idézi a „Zeichen der Zeit” Helmut Gollwitzernek egy régebbi előadását: a büntetés lényege teológiai szempontból. Ebben ő azt mondja, hogy a náci bűnperekben a legrettentőbb az, hogy a legszörnyűbb gonosztetteket általában véve „normális” emberek vitték véghez, akikből a szadista lehetőséget egy történelmi konstelláció szabadította föl; tehát az egész nép bűnös abban, amit a gyilkosok elkövettek, úgy hogy a gyilkosok is annak a társadalomnak áldozatai, éppúgy mint az általuk legyilkoltak. A

hitleri időben olyan klíma képződött, hogy egyébként ilyenekre nem is gondoló emberek helyeselni tudták a „csekély értékű” fajok és népcsoportok kiirtását, és nem is érezték magukat bűnösnek a társadalmi alaptörvények ellen. Ez a mérleg maig is hat. A legtöbb náci elítéltnél hiányzik a legcsekélyebb büntudata is, nyilván az előbbi okból.

Jó itt nekünk is megállni s elgondolkodni rajta, milyen erősen hat még mindig a nemzetiszocialista faji gondolat sok koponyában. Ez a faji gondolkodás tulajdonképpen csak a csúcspontját érte el a hitlerizmusban, a gyökere sokkal előbb megvolt. Már a múlt század második felében az a nacionalizmus, amely át- meg átjárta a közéletet és a közgondolkodást, termette meg gyümölcsseit. Ahol még Európában vagy az Egyesült Államokban vagy Délafrikában úgy vélik, hogy vannak magas értékű és értéktelen fajok és hogy ez éppenséggel „teremtési rend”, jó ha meggondolják, hogy a szörnyűségek milyen mérlege terheli most Európa történetét hosszú időre, és ennek nyomasztó bűnén semmiféle „elévülés” éppen úgy nem fog segíteni, mint a „ne-gondoljunk-már-ra” se.

Komoly adalék ez a könyv és a benne levő megérző intelem a háború befejezésének huszadik évfordulójára.

Évfordulók és emlékezések

Ez az év hazánkban is, világszerte is az emlékezés éve. Tudva tudjuk, hogy feledékeny állat az ember és amellet rosszul tud emlékezni. Amit felejteni kellene, azt emlegeti, amit emlékeztetésben kellene tartania, kegyelettel őriznie, azt elfelejti, vagy legalább igyekszik elhessegetni magától. Ez az általános emberi törvény, sajnos, érvényesül az ún. második világháború befejezésének 20. évfordulójára is. Nem lehet panaszunk atekintetben, hogy nem írnak róla eleget, sőt néha úgy tűnik, hogy kevesebb több lenne. Mert akinek nincs komoly, átélte és meggyőződéstől fűtött, tehát másokat is megragadó mondanivalója, az ilyenkor a készen kapott frázisokat használja, amik olyan hajdani igazságok üres burkai, amik csak elleplezik a gondolatlanság sivár- ságát.

Szeretnék mostani olvasmányaimból kiemelni olyanokat, amiket nem terhel az üres frázispuffogtatás. Ilyenekből próbálok adni egy pár mutatót.

A halottak élén: F. D. Roosevelt

A zürichi Steinberg-Verlag kiadásában jelent meg egy könyv: Franklin D. Roosevelt: Amerikas Wege. Auszüge aus seinen öffentlichen Reden und Dokumenten. Sajnos, ez a könyv egészében nem állt rendelkezésemre, de a könyv alapján bő idézetekkel írtak emlékezést Rooseveltről a Neue Wege februári számában. Az emlékező cikk azzal a gondolattal kezdődik, hogy éppen Winston S. Churchill temetése után az egész világsajtó méltó magasztalással említi Churchill kimagasló érdemeit a világtörténelem eddig legnagyobb háborújának győztes véghezvitelében — ugyanakkor méltó az ő nagy amerikai partnerére gondolnunk, aki éppen 20 éve, 1945. április 12-én, nem sokkal a San Franciscó-i konferencia előtt, óriási felelősségének súlya alatt összeroppant. Tehát közvetlenül a háború teljes befejezése előtt, a náciizmus fölött aratott diadal küszöbén költözött el a földön élők közül Amerika egyik legnagyobb elnöke, Franklin Delano Roosevelt, az első és egyetlen elnök, akit polgártársai négy alkalommal választot-

tak meg magas hivatalára. Valóban egyedülálló jele a bizalomnak Roosevelt emberi jelleme és vezetői képessége iránt. Ritka eset az a népszerűség olyan embernél, aki egy új szemlélet képviselője. Talán őt nevezhetjük az Egyesült Nemzetek eszméje atyjának. Ő ettől a világszervezettől remélte a szenvedő népek gyógyulását. Közismert, hogy milyen súlyos fizikai teher kényszerítette Rooseveltet a legmagasabb szellemi erőfeszítésre. Gyermekparalízis következtében mindkét lábára béna volt és egész életét tolótkocsiban töltötte. Az ő rendkívüli politikai éleslátását jellemzi, hogy kortársai közül majdnem egyedül volt képes a kontinensekre és számtalan országra széthullott világot egyetlen organikus egységnek, egy világnak látni és ebből a konzekvenciákat levonni. Kivételes államférfiúi tulajdonsága gyakorlatilag is érvényesítette az egy világ látomását, úgy hogy a jó szomszédság politikáját gyakorolta; képviselte azt a keresztényen elvet, hogy saját hazája biztonságát csak olyan emberséges magatartással biztosíthatja, amely más népeket is hasonló biztonsággal akar megajándékozni. Ami egyben azt is jelentette, hogy kész volt a tudományos és technikai haladás gyümölcseit az övéhez hasonló haladó nemzetekkel megosztani.

A harmincas években hangzott el emlékezetes beszéde „az elfelejtett emberről”. Amerikában akkor 14 millió munkanélküli volt s így vette át Roosevelt a kormányrudat. Kijelentette, hogy nem szabad az emberekről elfeledkezni, hanem szoros kapcsolatban kell maradni az elnöknek az egész néppel. Ő volt az első, aki a Szovjetuniót elismerte és megpróbálta megismerni azt, ami ott történik. A jó szomszédság a belpolitikájában is érvényesült, úgy hogy legelső sorban országa szegényeit akarta felkarolni. Egyik beszédében hangzott: „A munkának éppen annyi joga van, mint a vagyonnak... A munkás megérdemli, hogy olyan bér legyen számára biztosítva, amely állandó és folyton emelkedő életszínvonalat tesz számára lehetővé és öreg napjaira gondtalanságot szerez.” Akik ismerték őt és emberszerető magatartását úgy saját népe, mint más népek iránt — beleértve az oroszokat is —, meglátták ebben a nagy háború szövetséges hatalmai közötti együttműködés szokatlán mértékét lehetővé tevő erőt. Egyik üzenete, amit mindenkire intezett, akiben jóakarát van, így hangzott: „Mi, akik az Egyesült Nemzetek részéről minden áldozatot munkában és emberéletben meghozunk, nem azért tesszük ezt, hogy újra az első világháború előtti világhoz térjünk vissza. Amiért mi ma harcolunk, az a biztonság, a haladás és a béke, nemcsak magunk számára, hanem a következő generációk számára is.”

Rooseveltnak igen erős ellenállásba kellett ütközni, amikor a munkanélküliség ellen híres új törvényét hozta, a „New Deal”-t. Az ellenállás főképpen és természetesen a fináncióke és a nagyipar részéről történt. Feléjük fordulva mondta 1935-ben, a kongresszust megnyitó beszédében a figyelmeztetést: „Azt az egyértelmű megbízást kaptuk népünkől, hogy gondoskodjunk róla, hogy amerikaiak ezután ne halmozhassanak föl mérhetetlen profitot a privát kézben levő nagyhatalom érdekében, és sajnos, ugyanakkor a közéletben is.” Ehhez hasonló volt az 1938-as kongresszusi üzenetben a következő: „Egy demokratikus állam szabadsága nincs biztosítva, ha a nép a magántulajdon egyre növekvő hatalmát olyan mértékben látja növekedni, hogy az a magánhatalom erősebb lesz, mint maga a demokratikus állam. Az ilyen állapot a fasizmus jellemzője. Ma nálunk a történelemben eddig ismeretlen halmozása folyik az anyagi erőnek.” Ezt az ún. egyéni erőt

vagy magántőkét nevezték „láthatatlan kormányzatnak”. Hogy ez a láthatatlan kormányzat milyen valóságos hatalom volt, az abból látszik, hogy Roosevelt életének vége felé az ő humanitárius programjával szemben olyan heves támadást indíthatott, mintha egy hazaárulót kellett volna megbélyegezni. Roosevelt utolsó üzenete népéhez és a világhoz készen állt, amikor a halál közbelépett. Ez az üzenet így hangzik:

„Azzal a ténnyel állunk szemben, hogy ha civilizációnkat meg akarjuk menteni, ápolnunk kell az emberi kapcsolatok tudomásulvételét és a mindenféle népeknek azt a képességét, hogy ugyanabban a világban békében éljenek együtt és dolgozzanak együtt. A mi feladatunk, barátaim, a béke, nemcsak úgy, hogy ennek a háborúnak vége legyen, hanem, hogy minden lehető háború kitörésének vége legyen. Igenis. Örökre vége legyen ennek a lehetetlen, a valósággal ellenkező kísérletnek, hogy kormányok közötti vitákat tömeggyilkosságokkal intézzük el. Azt mondom önöknek és minden amerikaiainak, aki velem együtt egy tartós béke megteremtésének szenteli oda magát, hogy a holnapi valóságnak nincsenek más határai, csak a mi mai kétségeink. Erős és tevékeny hittel menjünk előre.”

Sajnos, az ún. láthatatlan kormányzat erősen munkába lépett és hatalmas propagandagépezetével minden eszközt fölhasznált, hogy a New Deal időszakkal és a roosevelti gondolatokkal szemben viszatérjenek a „normális időkhöz”. A reakció kimutatta fogait. Rooseveltnak tervei szerint a győzelem után a háborús apparátus óriási termelését úgy kellett volna átállítani, hogy a világ leggazdagabb országában a lakosság egyharmada ne álljon rosszul ruházott, rosszul táplált és rossz körülmények között élő emberekből. Ez a New Deal mindenesetre elősegítette volna, hogy a szabadságtörvények többek legyenek, mint a szabadság pusztá szimbólumai. Rooseveltnak tudta, mit terveznek és óvott ellene: „Ha ez a reakció tért nyerne, ha a történelem megismétlődne és mi visszatérnénk a harmincas évek „normális időihez”, akkor egy bizonyos: ha legyőztük is ellenségeinket a harcúterén, mégis ezzel a visszatéréssel a „normális időkhöz”, mi magunk is alávetettük magunkat a saját országunkban a fasizmus szellemének.”

A következmények igazolták Rooseveltnak aggályait. Halála után néhány nappal már az ellenkezőre fordultak az Oroszországgal való barátságos kapcsolatok. A jó akaratú tervet, hogy az atombomba titkát bizonyos elővigyázatossági szabályok mellett meg kell osztani az oroszokkal, Truman elnök és a hírhedt hadügyminiszter Forrester elutasította. A bomba Truman szerint „szent hagyaték”, Forrester szerint pedig ez a „chance az USA számára”. A következmény, hogy ma mindkét tábor a teljes pusztítás véghatáráig fel van fegyverezve.

Nem szükséges külön részletezni, hogy Rooseveltnak halála után a nemzetközi viszonyok milyen mélyre süllyedtek. A szabadság és a demokrácia nevében láttunk sokféle machinációt az olaj és az ásványi kincsek megnyeréséért, és a tinta még meg se száradt a chartán, mely az Egyesült Nemzeteket létrehozta, amikor az emberi jogok újra elvesztették értéküket és a világot ismét anarchia és háború nyomorúsága fenyegette. Volt még egy kedvező kilátás, hogy Kennedy elnöksége a leszerelés és a nemzetközi együttműködés korszakát újra feleleveníti az USA-ban. Egy gyilkos golyó ennek a lehetőségnek is végét vetett. Nehéz megmondani, hogy a washingtoni Fehér Ház mikor jut újra olyan emberhez, mint a húsz éve elhunyt Rooseveltnak vagy a

reménnyel köszöntött Kennedy volt. Az bizonyos, hogy a mi nemzedékünk Roosevelt halála hírére azt érezte, hogy a jobb világ reményeire sötét árnyék borult. A svájci *Ragaz* csodálta ugyan Churchill tehetségét és elismerte nagy érdemeit a világháborúban, de a háború után kiderült, hogy Churchill újra csak politikussá és pártmberrelé lett, aki a brit történetet csak konzervatív kezében látta biztosítva. Hogy örvendett Leonhard Ragaz, amikor annak idején Roosevelt hitet tett a Hegyi Beszéd parancsai mellett. Azt mondotta, hogy „megerősödik az ember szíve, amikor azt látja, hogy a mai világból előlép egy ember, akiről egyetlen hozzáértő sem mondhatja, hogy nem ismeri a világot és aki maga valóban a leghatalmasabb próbája és legnagyobb szerűbb biznysága annak, amit mond, ha előlép Franklin Roosevelt és azt mondja: Amire ennek a fáradt világnak legnagyobb szüksége van, az a vallásos szellem újjászületése. Vajha adatnék ma a népeknek egy ilyen újjászületés és indítaná a bármely vallásos meggyőződésű férfiak és nők szívét arra, hogy újra megvallják Isten gondviselésébe és az emberek testviriségébe vetett hitüket. Kétlem, hogy volna a világon egyetlen társadalmi, vagy politikai vagy gazdasági probléma is, amely nem lenne könnyen megoldható, ha emberek és nemzetek összhangba hoznák életüket a Hegyi Beszéd egyszerű tanításaival.”

Holta után is beszél

A keresztyén egyháznak is nagy halottja van és emlékezetes évfordulója a húsz év előtti április 9., amikor a flossenburgi koncentrációs táborban kivégezték Dietrich Bonhoeffert, a legnagyobb reménységet hordozó modern teológust és hitvallót. Bonhoeffer hosszabb időn át a londoni német gyülekezet lelkipásztora volt, azután meghívásra az Egyesült Államokba utazott és onnan a háború alatt lelkiismereti kényszertől hajtva hazatért német hazájába, a rá váró csaknem biztos halálba. Sokan akarták visszatartani, hiszen biztonságban és békességben élhetett volna — mondották — az Egyesült Államokban és majd a háború után nagyon sok hasznos szolgálatot tehetett volna egyháznak és népének. Bonhoeffer megharcolta ezt a harcot s úgy látta, hogy ha ő magára hagyja akkor a sorban elfogott és koncentrációs táborokba zárt hitvalló társait, akkor semmi erkölcsi alapja nem lesz annak, hogy ő a háború végével szót emelhesen. Neki ott kell lenni az égő tüzes kemencében, ahol a többiek vannak, s ahonnan az Úr megszabadíthat, akit akar és Dániel barátaiként meg kell neki mondania azt is, hogy „de ha nem tenné is...” Számptalan emlékezés és meggondolkoztató visszpillantás fűződik most ehhez a húszéves évfordulóhoz. Említsük meg, hogy a Német Evangéliumi Egyház vezetősége a berlini ünnepélyen az Ökumenikus Tanács főtitkárát, Dr. Visser't Hooftot kérte föl az emlékbeszéd tartására. Visser't Hooft elmondotta, hogy akik ismerték Bonhoeffert, mint ő is, igen sokat vártak tőle és azt gondolták, hogy sajnós, nem volt már alkalma, hogy hatását kifejtsse. „Ebben tévedtünk. Ő mégis megtette. A mi nemzedékünkben nyilván nincs egy ember se, akinek a szava ma a keresztyénségben nagyobb súlyú lenne, mint az övé.” Valami meteorszerű van az ő rövid életében, amit hihetetlen intenzitással élt végig. Főleg három döntését értékelte az előadó: ahogy döntött a hitvalló egyház mellett, az ökumenikus mozgalom mellett és a náciizmussal szemben való aktív politikai ellenállás mellett.

Londonban is ünnepélyesen emlékeztek a hitvalló lelkipásztorra, és az ünnepi istentiszteletet az eurovisióban a Német Szövetségi Köztársaság minden állomása szétsugározta. A koncentrációs táborban pedig az evangélikus ifjúság gyűlt egybe és hozzájuk csatlakozott Svájcól és az USA-ból sok egyháztag. Itt hangzott el a bajor rádióon keresztül Dr. Dietzfelbinger püspök emlékbeszédében a szó, hogy Bonhoefferre igaz az ige: holta után is beszél. Éspedig nemcsak a gonosszal szemben való ellenállásról, hanem az egész jelenlegi szellemi szituációról, amelyben Krisztus tanúinak kell lennünk. A barna veszély fölismerete benne azt az embert, akit egész lényükből és teljes szenvedélyükkel gyűlölniük kell és még saját pusztulásuk immár belátható utolsó perceiben is, 1945. április 9-én el kell pusztítani. Azóta utcákat, templomokat, házakat neveztek el, vastag könyveket írtak róla nemcsak Németországban, hanem Angliában, Amerikában és a Távol-Keleten is. Sokszínű egyéniség volt, de az egész összetett egyéniséget egységbe foglalta a szenvedélyes igazságkeresés és halálra elszánt engedelmesség a fölismerő igazság iránt. Az egyházat alig bírálta valaki intézményeiben és szervezetében olyan erősen, mint ő. Benne az igazságtalanság és az embertelenség elleni föllázadás azért volt olyan óriási, mert Istent olyan Űrnak ismerte, aki meghallja a nyomorultak kiáltásait. Rövid élete e két dátum közé szorult: született 1906. február 4-én és meghalt 1945. április 9-én. Már tizenhat éves korában tudta, hogy teológus lesz. Huszonegy éves korában már doktorált. Aztán az egyetemi hallgatók lelkesze lett Berlinben, majd átkerült Londonba és egy előadó körút vitte Amerikába, ahol — mint mondtam — barátai ostromolták, hogy maradjon ott. Egy hónapig tartott a lelki harc, amíg a döntés megszületett: „Ezt a nehéz szakaszt nekem keresztyén társaimmal együtt kell átélnem Németországban.” A háborús évekből írta meg könyveit, amelyek közül a legjelentősebb halála után négy év múlva jelent csak meg. Levelezése, amit a börtönből folytatott, könyvalakban is napvilágot látott „Widerstand und Ergebung” címen. Egyik utolsó levelében írta: „Kérlek, ne okozzak gondot neked, de ne feledkezz meg az értem való imádkozásról... Az én múlandó életem telve van Isten jótéteményeivel.” Egyik jellemző mondása szerint „keresztyénnek lenni ma azt jelenti, hogy embernek lenni és részt venni Isten szenvedéseiben a világért”.

Sajnos, költői tehetségéről nem tudunk képet adni, ehhez műfordító kellene. Mégis tudjuk közölni magyar szövegét ennek a nagybecsű dokumentumnak, szinte ugyanabban a lüktető, szabadvers formájában, amilyen az eredeti.*

Ki vagyok? Gyakorta mondják, úgy lépek ki cellám ajtaján, nyugodt derűvel, rendületlenül, mint várur palotájából.

Ki vagyok? Gyakorta mondják, őreimmel zavartalan, baráti s tiszta szóval szólok, mintha az én tisztem lenne a parancsolás. Ki vagyok? Még azt is mondják: rendületlenül, mosolyogva, büszkén élem a balsors napjait, mint aki hozzászokott a győzelemhez.

Valóban az vagyok, akinek mások mondanak? Vagy csak az, akinek magamat tudom?

* Köszönettel közlöm Bodoky Richárd barátom szép fordítását.

Nyugtalan, vágytól gyötört beteg,
mint kalitkába zárt madár
éltető levegőre szomjúhozva,
mint kinek torkát fojtogatják,
ki színekre, virágokra, madárfüttyre éhes,
jó szavakra szomjúhozik, emberi közelségre,
s ki dühtől reszket az önkény s kicsinyes bántás szavára,
kit nagy dolgokra várás hajszol,
míg ájultan szorong végtelen messzeségben élő

barátaiért,
s imára, gondolatra, munkára fáradt és üres,
lankadt s kész arra, hogy mindentől már búcsút vegyen?

Ki vagyok? Ez, vagy az?

Ma ez, s holnap a másik?

Egyszerre mind a kettő?

Ki csak színlel az emberek előtt,
míg önmaga szemében megvetendő, magát sajnálgató
puhány?

Vagy mégis, mi bennem él, vert sereghez hasonló,
mely bomlott sorokban hátrál a már kivívott győzelem
elől?

Ki vagyok? Magányos kérdések csúfolkodnak velem.
Legyek akárki, ismersz, tiéd vagyok, én Istenem!

Önkéntes tűzhalál az emberiségért

„Lelkiismeretem kényszerít ezt tenni. Nem kétségbeesésből teszem, hanem hitben, reménységben és szeretetben.” Ezeket a sorokat intézte svájci barátaihoz egy amerikai nő, aki úgy döntött, hogy minden más eszköz elfogyott és nem tehet már egyebet, mint önmagát teszi élő fáklyává, Detroit főterén, amikor a buddhisták tűzhalálához hasonló módon elégeti magát. Fölhívását svájci és német lapok közlik, tegyük ide mi is ezt a dokumentumot, amit esetleg különböző „keresztyén kommentárok” fognak kísélni.

A VILÁG NÉPEIHEZ!

U Thantnak, az UNO főtitkárnak:

Mint világpolgárnő, fizikai, szellemi és erkölcsi
képességeim teljes birtokában,

panaszt emelek
a világ Teremtője előtt

LYNDON B. JOHNSON,
AZ

AMERIKAI EGYESÜLT ÁLLAMOK ELNÖKE
ELLEN

azért, hogy köztudomásra hozta elhatározását és annak megvalósítására már lépéseket is tett: hogy az USA négy-százszoros fölényét fölhasználva, tetszése szerinti egész népeket — ha kell — kiirtson.
Az amerikai néphez:

Elnökeitek, Harry S. Truman, Dwight D. Eisenhower, J. F. Kennedy és Lyndon B. Johnson kolosszális hazugsággal megcsaltak és félrevezettek benneteket. Megzavarodva a félelemtől és gyűlöletből, amit ők az utolsó húsz év alatt tudatosan szítottak, megengedték törvényhozóitoknak a kongresszuson, hogy dollárok végtelen millióit költsék a pusztítás beláthatatlan fegyvertárára.

Ébredjete és cselekedjete, mielőtt késő lesz!
Felelősek vagytok azért, hogy ez a világ minden emberi lény számára egy jó, érdemes és békés élet színhelye lesz-e — vagy pedig semmivé kell robbannia.

Isten nem hagyja magát megcsúfolni!

Hogy meghallgatásra találják, azért választottam a buddhisták tűzhalálát a Detroit-beli Wayne Egyetem terén.

Bárcsak az amerikai ifjúság az élet útján haladna!
1965. március *Herz Alice*

Ez a felhívás és ez a megdöbbentő esemény zarvarba ejtette a valamennyire is érzékeny keresztyén lelkiismereteket. Szinte vártuk, hogy megjelenik a kommentár, amely a detroiti máglyalángot abba a füstbe akarja burkolni, amibe minden háborúellenes dolgot szoktak, ti. az antikommunizmus és a fanatizmus borzasztóan megtévesztő vádjába. Megszólalt persze az ún. keresztyén etika is, a maga egyébként érvényes sablonjaival, hogy az öngyilkosság sohasem engedhető meg, hiszen a „ne öli” parancsolata minden emberi életre vonatkozik, a magunk életére is. A vita odáig terjedt, hogy némelyek szerint az önmagát feláldozó Herz Alice „vak fanatizmusában nem is volt képes a dolgokat helyesen megítélni”. Magyarán szólva, azt a mentséget találták csak számára, hogy nem is volt józan ítélőképessége birtokában.

A problémát komolyan kell venni. Nem olyan egyszerűek a dolgok, mint ahogy keresztyén sablonjaink alapján és sokszor csupán a múltból vagy környezetünkben átvett véleményünk alapján gondoljuk. Van — és tegyük ide mindjárt: hála Istennek, hogy ilyen is van! — a szeretetnek olyan mérték-telen mértéke, amit az úgynevezett józan” ésszel mérni alig lehet. Aki a szeretetet soha a maga szűk körén túl átélni és átérezni nem tudta, az hogyan volna képes megérteni például Mózeset, aki olyan forró szeretettel szerette bűnével együtt népét, hogy képes volt imálandó Istenével is szembeszegülni és életét dobni oda, ha a népnek nem ad bocsánatot. Vajon nem volt-e Mózes beszéde a primitív etika — a tan — szempontjából „istenkáromlás”? És vajon Mózes újszövetségi ellenpárja, Pál apostol, nem merészelte-e kimondani a szörnyű szót, aminél rettentőbbet hívő ember ki nem mondhat: hogy inkább ő maga legyen elátkozott és Krisztus nélkül hulljon a kárhozatba, csak Izraelt menthesse meg? Van ilyenfajta szeretet? Lehet az emberiséget éppen a válság és a minden képeletet felülmúló pusztulás árnyékában annyira szeretni, hogy békességéért utolsó jajszóként magát égeti meg?

Kezembe került egy mostanában elhangzott prédikáció kézírata, amelynek ez a különös címe van: „Isten szól a halál nyelvén is”. A prédikáció István vértanúról szól (Csel. 7:47—60.) és egy különös illusztrációt használ. Idézem: „Amikor nem is olyan régen borzasztó zsarnoki rendszer volt Vietnamban, akkor olvastuk, hogy egyes buddhista szerzetesek leöntötték magukat benzinnel, meggyújtották magukat és úgy haltak meg. Ezeknek volt valami mondanivalójuk: túrheterlen az, ami van! Hogy többen is meghaltak, az felkiáltójel volt az igazi mondanivalóhoz. Ahhoz a mondanivalóhoz, hogy túrheterlen az, ami van. Értsék meg, hogy ilyen esetekben nem szabad öngyilkosságról beszélni. Ezek a buddhista szerzetesek nem voltak öngyilkosok, hogy megutálták volna az életet. Amit ezek csináltak, az nem öngyilkosság volt, hanem ők a halált valami szellemi anyagnak tekintették, amivel lehet dolgozni, ami hangsúlyossá teszi az igazságot. Az ő mondanivalójuk az, hogy nem lehet így élni. És ehhez a halál szellemi anyagát bizonyítékul odatették az egész nép elé.”

Nagy félreértés lenne, ha akár a buddhista szerzetesek, akár Herz Alice döntéséből példát akarnánk csinálni. Nem utánozni való. De elgondolkoztató, nemcsak a tény maga, hanem az a szörnyű feszültség, amelynek fehér izzásában ilyen döntésnek kellett megszületni és amelyben az emberiség iránti szeretet ilyen „képtelenségben” illusztrálódik.

Dr. Bereczky Albert

Igaz örömmel lehet üdvözölni, hogy szaporodott egy-egy a magyar nyelvű tudományos exegetikai munkák száma. Ezzel azon a területen léptünk egyet előre, amelyen még sok lépésre van szükség, hiszen úgyszólván teljesen hiányzik a magyar nyelvű exegetikai irodalom

A válogatásban tizennyolc zsoltár talál helyet, egy kivételével teljes terjedelemben (1. 2. 12. 16. 22. 23. 36. 51. 90. 95. 96. 97. 100. 103. 105,1—5. 116. 118. 130.). A válogatás szempontjait a szerző a következőkben adja: „Először azokat a zsoltárokat vettem föl ebbe a kis gyűjteménybe, amelyek vagy teljes egészükben, vagy részleteikben szerepelnek az 1953-as ún. magyar evangélikus perikóparendben” (4). Az előszóban hármasként találunk: a tudományos exegézis követelményeinek megfelelni, a lelkészeknek az igehirdetésben segítséget nyújtani és végül a kegyességi élet, a keresztyén hit tekintetében a nem lelkészek számára is hasznos könyvet adni. Természetesen a hármaskénti célkitűzésből az első és a harmadik feszültsége jelenti a legfőbb problémát és a legnagyobb nehézséget. „Nem volt mindig könnyű eleget tennem az ún. tudományos exegézis követelményeinek, másrészt mégis azon a szinten tartanom, hogy közérthető maradjak...” (3). A megoldás ebben az esetben természetesen csak a tudományos exegézis irányában való eltolódás, ami föltétlenül helyes, és a „kegyességi élet” szempontjából is hasznos az olvasók számára, akik a szerző szavaival: „ha megszabadulnak a „mindenkori” magyar Biblia mágikus használatától, akkor elértem célomat. Sok, eddig „kedves ige” talán még kevesebb lesz számukra, ha megismerkednek a Szentírás szövegének ilyen jellegű kérdéseivel is” (4). Mindez azonban nem akadályozza annak, hogy a Zsoltárok könyve úgy álljon a nem lelkész olvasó előtt is, mint az Élő Isten dicsérete, aki „nem emberkitalálta üres fogalom, vagy szép eszme,” hanem „jól ismert személy” az ószövetségi kegyes emberek számára (3).

A zsoltárok magyarazatát rövid bevezetés előzi meg, amely öt paragrafusban foglalkozik a szokásos izagógikai kérdésekkel és tárgyalja a könyv nevét (1. §.), felosztását (2. §.), részletesen foglalkozik a zsoltárok használatával, a feliratokban található liturgiai és zenei utasításokkal (3. §.), a zsoltárműfajokkal (himnusz, panaszzsoltárok, hálaadó zsoltárok, kisebb műfajok), s az előző paragrafussal együtt, mintegy a „Sitz im Leben” kérdésében is tájékoztat röviden (4. §.), végül az 5. §. a zsoltárok keletkezésének kérdéseivel foglalkozik és a szerzősége, hagyományozásra, gyűjtésre és kanonizálásra vonatkozó alapvető és fontosabb nézeteket foglalja össze.

A szerző az egyes zsoltárok szövegét saját fordításában adja. Ez szerinte is a munka legfontosabb része: „A legfontosabb maga a fordított szöveg. Alapul természetesen a Biblia Hebraica héber szövegét vettem,

de felhasználtam a különböző nyelvű fordításokat is” (3).

A fordított szöveg után minden zsoltár esetében részletes szövegkritikai és fordítási jegyzeteket találunk, amelyek az egyes kéziratok variánsait és a fordítás(ok) lehetőségeit tartalmazzák, többször kisebb konkordanciát is adva a problematikus fogalom, vagy ige tartalmi és jelentéstani rétegződéséről. Többször megtalálható továbbá a megokolatlan kritikai szöveg-változtatások bírálata is. Ezt követően a legmegfelelőbb helyen található meg az egyes zsoltárok műfaji meghatározása. A műfaj a keletkezéskor is meghatározó jellegű tényező volt és az értelmezés és helyes megértés szempontjából is döntő.

A műfaji meghatározást követi a felosztás és a zsoltár tartalmának rövid összefoglalása.

A tulajdonképpeni exegetikai magyarázat „az ige” cím alatt következik (v. ö. H. J. Kraus: Psalmen, Biblischer Kommentar. Altes Testament², 1961 hasonló módszerét és megjelölését). A magyarázat a tartalmi felosztásban meghatározott kisebb egységeket követi. A munka emez oldalának legnagyobb érdeme, hogy részletes tárgyi, fogalmi, jelentéstani, kortörténeti elemzéssel segíti elő a szöveg mondanivalójának megértését. Sőt a nyert értelem kihámozása és elmélyítése érdekében nagyobb ó- és újszövetségi bibliai teológiai összefüggések is rendelkezésre állanak. Mindez helyes elhárítandó, amíg teológiai természetű összefoglalásról vagy kitekintésről van szó. Problematikusnak tekinthető azonban, ha a tárgyi magyarázatba a kegyességi és alkalmazási mozzanatok is belevegyülnek. Talán helyesebb, ha a magyarázat első része mindenekelőtt tárgyi természetű dolgokra vonatkozik s egy külön meditáció jellegű részben kerül sor a következő lépés megtételére, az aktualizálás, a kegyességi élet és az igehirdetés irányában.

Ebben az esetben ez a megoldás is képviselőt nyer a skopusz formájában, amely az evangélikus egyházi évről-évre megfelelően, az előzőkben nyert tárgyi magyarázat alapján az igehirdetés felé is meghúzza az alkalmazás szálait, amint ez a szerző célkitűzése is: „tekintettel kellett lennem arra, hogy a lelkészeinknek prédikálniuk kell majd ezekről a zsoltárokról. Néhány zsoltármagyarázat végéhez ezért függesztettem skopuszt is, ha úgy láttam és gondoltam, hogy ez éppen az igehirdetés szempontjából hasznos” (4).

Ennek a rövid ismertetésnek nem lehet célja a munka és a benne vallott álláspontok részletes kritikai vizsgálata vagy méltatása, csupán annak rövid ismertetése, hogy mit és milyen módszerrel feldolgozva nyújt a válogatott zsoltárok magyarazata. A mű végén gazdag irodalom található, amely minden érdeklődőnek támpontot és lehetőséget nyújt a további munkához és kutatáshoz.

Aranyos Zoltán

Eszkatológia és etika

1. Századunk teológiájának nyugtalanító témája

Megelőző századokban az „utolsó dolgokról” szóló tan nem foglalkoztatta különösebb módon a teológiát. Csendes tudomásulvétel vagy elhanyagolás volt jellemző az eszkatológiai kérdések kezelésére. Ez a helyzet változott meg azzal, hogy az eszkatológia a teológiai munka forrójává került a századfordulótól kezdve. Nem első ízben történt meg az egyházban, hogy a kinyilatkoztatás valamelyik központi igazsága megelevenedett, és a gondolkozás előterébe nyomult. A 16. században ezt figyelhetjük meg a megigazulás kérdésében. Általában a teológiatörténet nagy korszakainál észrevehető, miként helyeződik rá Isten ujsza kinyilatkoztatásának elfeledett, döntő pontjaira, hogyan válnak azok poros tételekből izzó problémákká, és pedig mindig a kor vajúdságában időszerű látással.

Az eszkatológia a feledés mélyéről meglepő ponton bukkant fel. Olyan irányból törtek be az „utolsó dolgok” a teológiai gondolkodásba, ahonnan az eszkatológiával való teljes leszámolást lehetett várni. A „vallástörténeti iskola” (eredményeinek összefoglalását főleg W. Bousset-nál találhatjuk meg) megállapította, hogy az eszkatológia a késői zsidó apokaliptikából és az annak forrásául szolgáló, Biblián kívüli vallástörténeti háttérből került bele Jézus és az őskereszténység tanításába, idegen Jézus evangéliumától, ki kell abból kapcsolnunk.¹ Az újszövetségi eszkatológia vallástörténeti gyökereinek ezzel a valóban helytálló feltárással indult meg az eszkatológia győzelmes megelevenedése a teológiában. Isten útjai meglepőek! De az is nyilvánvaló az eszkatológiának ebből a teológiatörténeti betörési pontjából, hogy a tudományos történetkritikai munka csak áldást fakaszthat az egyház életében.

A múlt század utolsó éveitől kezdve mindmáig birkózik a teológia az eszkatológiával. Olyan témának bizonyult, amelyet nem lehet könnyen elintézni. Az eszkatológia nehéz kérdéseket tett fel a 20. század teológusainak. Nem csoda, hogy e lázas gondolati küzdelmek során egészen különböző fejlődési szakaszokat figyelhetünk meg, amelyeket néha nem évtizedek, csak évek választanak el egymástól. Arra is van példa, hogy ugyanannak a teológiai tudósnak jelentős eszkatológiai könyve szinte kiadásról kiadásra változott, s az első kiadástól az utolsót tartalmilag óriási különbség választja el.² Ha ehhez hozzá vesszük, hogy az eszkatológia nemcsak saját részterületén nyújt állandóan hullámozó látványt századunkban, hanem a teológiai gondolkodás egészére döntő hatással volt a teológia eszkatológikus jellegének kialakításával, akkor nagy körvonalakban előttünk van megállapításunk: az eszkatológia századunk teológiájának nyugtalanító témája.

2. A reménység, mint korunk egyik fő problémája

Nem volt még század, amelyben az emberiség olyan mély és az egész Földre kiterjedő megrázkódtatásokat élt volna át, mint a miénk a két világháborúban. Nem volt még nemzedék, amely az élőknek és az utódoknak, az emberi kultúrának és civilizációnak olyan megsemmisítő eszközével rendelkezett volna, mint a jelen évtized részesei. És nem volt még korszak, amelyben olyan roppant vállalkozások indultak volna technikai és társadalmi vo-

nalon a jövő alakítására, mint ebben az évszázadban.

A nagy válságok, a megsemmisítő lehetőségek és az emberiséget átfogó nagyszabású tervek, megindult folyamatok egyaránt korunk izzó kérdésévé teszik a reménységet.

Itt érezhetjük meg ismét Isten egyházban és világban dolgozó két kezének „összjátékát”: az eszkatológia felizzása a teológiában, a reménység kérdésének hallatlan feszülése korunkban — nem egymástól független vagy csak párhuzamos, hanem mélyen összefüggő jelenségek.

3. Új igazságok feltárulása

Az eszkatológiai gondolkodás jelen századi folyamata a Szentlélek új igazságokra vezető munkájának hatalmas példája.

A protestáns teológiában a Szentírás alapvető jelentőségének érvényesülése nem takarhatja el előlünk azt a tényt, amit különben a teológia története tükröz is — hogy Isten az egyházat új igazságok megismerésére viszi. „Még sok mondanivalóm van, de most nem hordozhatjátok el. Ám mikor eljön ő, az igazság Lelke, ő majd elvezet titeket minden igazságra” (Ján 16,12—13) — Jézusnak ez a tanítványaihoz intézett szava nemcsak közvetlenül pünkösöd után, vagy az újszövetségi kor határán belül érvényes, hanem az egyház egész későbbi történetére. Jézusnak ez az ígérete a mi századunk teológiájának is szól, sőt végére nem érhetünk, mert a „minden igazság” megismerése kimeríthetetlen feladatot ad az egyház földi idejére. Az új igazságokat az egyház teológiai munkája nem a Szentírástól függetlenül, hanem annak alapján fedezi fel. De hogy ilyen új igazságok valóban vannak — amelyeket az Újszövetség korában élő kereszténység nem látott, de nem is láthatott Jézus fenti szavából következően —, annak egyik legvilágosabb jele a mai eszkatológia.

Az elmúlt 75 esztendő teológiatörténetében még a vitatható, sőt az elfogadhatatlan eszkatológiai eredmények is hozzájárultak, hogy ma tisztábban és teljesebben láthassuk az eszkatológiát, mint ahogyan azt bármikor láthatták a múltban, beleértve az újszövetségi kort is. Ahhoz az eszkatológiai igazsághoz képest, amelyet az őskereszténység, Jézus tanítványai vagy Pál apostol (sőt, még maga Jézus is a földön létező) látott, többet és világosabbat látatott meg a Szentlélek a jelen század eszkatológiai fázisában.

Ahogy visszatekintünk erre a kereken háromnegyed százados munkára, azt vesszük észre — hálás csodálkozással Isten titokzatos munkáján —, hogy a téves meglátások, helytelen következtetések is előrevittek az eszkatológiai kutatást. Amint az eszkatológia kezdeti lendülete negatív pontról indult (ezt az 1. fejezetben érintettem), később is megfigyelhető, hogy meghaladott eszkatológiai tételek is tényezőivé válnak az eszkatológia helyes kibontakozásának. Mint egyik legérdekesebb példát hozom fel erre Schweitzer Albertet, akinek a század első évtizedéből származó eszkatológiai eredményeit régen túlhaladta a teológiai gondolkodás, de ugyanakkor az ő megállapításai annyira feszítő motorjai még ma is az eszkatológiai munkának, hogy alig van olyan jelentős mai eszkatológiai mű, amely ne térne vissza, ne hivatkozzon rá, vagy vitatkozzon vele.

Noha az eszkatológia kérdései nyitottak — lehet-e egyáltalán lezárt kérdés a teológiában?! —, ma már elérkezett az ideje annak, hogy *összegezzük*. Aligha lenne helyes, ha egyik vagy másik eszkatológiai irányzat mellett foglalnánk állást. Inkább az a feladatunk és szép lehetőségünk, hogy a különböző eszkatológiai eredményeket *szintézisben* ragadjuk meg, részizgazságaiknak a nagy igazság mozaikköveiként való meglátásával. Most is ezzel a pozitív kereséssel nyúlok még a negatívnak minősíthető eszkatológiai irányzatokhoz is, mert úgy látszik, hogy Johannes Weisstól *Bultmannig* — hogy csak két kritikus nevet említsek a kezdeti és az utolsó évekből — nem volt hiábavaló az eszkatológia egészére nézve a teológia szövetének sokszor kusza, ellentmondó szálfonása.

4. Időszerű feladatunk

Az eszkatológiával hazai teológiai munkánk az utolsó 15 esztendőben aránylag keveset foglalkozott. Ezt a bizonyos mértékű hiányt más témák aktualitási igénye mellett nyilván az a megkérdőjelezhető „aggodalom” is okozta, hogy az eszkatológia esetleg akadályozza a mai keresztyén mondanivaló megfogalmazását. Az eszkatológiai kérdésektől való némi tartózkodás abból a téves vélekedésből fakadhatott, mintha az eszkatológia etikailag negatív hatást fejtene ki a keresztyéneknek az emberi közösségekben való helytállására és szolgálatára.

Innen nézve e tanulmány témája rendkívül időszerű, mert az eszkatológia sürgető felelevenítését azon a ponton ragadja meg, ahol azt a mi környező világunkban és az emberiség kérdései felé forduló látásunkban legproblematisabbnak érezhettük. Ezért örvendetes, hogy ebben az esztendőben a hazai evangélikus egyház valamennyi egyházmegyéjében a lelkesítő munkaközösségek végigtárgyalják az eszkatológia és etika kapcsolatát. Az eszkatológia és etika között valóban lehet feszültség, ha nem tisztázzuk az eszkatológiát és annak etikai következményeit. Van is számos olyan régebbi és újabb tapasztalatunk mind a teológiában, mind hívő keresztyének magatartásában, hogy az eszkatológiai látóhatár elvonhatja a figyelmet az élet problémáiról, feladatairól. Fenyegethet a hamis „túlvilági” látószög veszélye, amelyből nézve torzán jelennek meg a keresztyén ember előtt mai életünknek és az emberi közösségeknek ügyei. A helytelen eszkatológiai látásból fakadó életellenesség, világidegenség csak annál inkább fontossá teszi az eszkatológia és etika összefüggésének tisztázását.

5. Az eszkatológia értelmezése

Századunk teológiájában az egyes eszkatológiai részkérdéseken túl a döntő vitapontot az eszkatológia értelmezése jelentette. Nem kísérhetjük most végig ennek alakulását, inkább a rövidebb, de nehezebb megoldást választom. Megpróbálom a különböző irányzatok ismertetése helyett, sőt a használatos irányzatmegjelölések félretételével (konzekvens. aktuális, végtörténeti, realizált, axiológiai, teleológiai stb. eszkatológia) kristályosítani a mi felfogásunkat.

Meg kell különböztetnünk az *eszkatológikus jelen* és az *eszkatológikus jövő* tényét.

a) Az eszkatológikus jelen Jézus Krisztus első és második jövetele közötti időszakot fogja át. Jézus földre jövetelével a „vég” megkezdődött: Krisztus „az idők végén megjelent éretetek” (1 Pét 1,20).

Isten „ezekben az utolsó időkben szólott nekünk a Fia által” (Zsid 1,2). A Szentlélek kitöltetése az „utolsó napok” eseménye (Csel 2,17).

Ez az *idői* meghatározás mélyen *tartalmi* megjelölés: az Isten által megígért üdvkorszak kezdetét jelenti. Jézus ezt mondja személyének és munkájának eszkatológikus jelentőségéről: „Ha Isten ujjával üzöm ki az ördögöket, kétség nélkül érkezett hozzátok az Isten országa” (Luk 11,20). Jézus feltámadásával megkezdődött a holtak feltámadása: „A zsenge a Krisztus; azután következnek, akik a Krisztuséi, az ő eljövetelekor” (1 Kor 15,23). Az eszkatológikus *jelen* valóságát fejezi ki az Újszövetség „*aion mellón*” fogalma, az új világkorszak képzete, amely már nem távoli jövő ígérete, hanem Jézus Krisztus megjelenésével megkezdődött, még ha az emberi tekintet előtt rejtve is.³ A „jövendő világ erői” már dolgoznak (Zsid 6,5).

A jelennek ezt az eszkatológikus telítettségét fejezi ki az a filozófiai háttérű teológiai próbálkozás, amely az első világháború végével jelentkezett, elsősorban *Barth* és *Althaus* úttörésében, majd pedig *Bultmann*-nál, aki azt következetesen képviseli a legutolsó évekig. E felfogás szerint az „eschaton” nem az utolsó „időt” jelenti, hanem a tér és idő világán túlevőt, az örökkévalót. Isten jelenlétével az örökkévalóság betör az időbe. Jézus Krisztussal való közösség által már most az eschaton-ban, a nem időileg, hanem metafizikailag értelmezett „vég” folyamatában vagyunk. Az örökkévalósággal létrejövő ez a „vertikális” kapcsolat teheti bármelyik percünket eszkatológikus pillanattá. Mert az idő tengerének nemcsak *utolsó*, hanem *minden* hulláma az örökkévalóság partjaihoz csapódik — amint *Althaus* klasszikus hasonlata mondja.⁴ *Ennek* az eszkatológiai gondolkodásnak legújabb formába öntését *Bultmann*-nál találjuk 1958-ban: „A keresztyén igehirdetés, ill. a keresztyén hit... az *eszkatológikus történést* nem a tulajdonképpen értelmében érti, mint olyan történést, amely a látható világnak véget vet kozmikus világkatasztrófiával, hanem úgy értelmezi, hogy ez történelmen belüli történet, amely megkezdődött a Názáreti Jézus fellépésével, végbemegy tovább a történelem folyamán, mint mindenkor esemény az igehirdetésben és a hitben... Minden pillanatnak megvan a lehetősége, hogy eszkatológikus pillanattá legyen, és a keresztyén hitben ez a lehetőség megvalósult... A hitben a keresztyén ember a történelmen túlra kerül.”⁵

Miközben valljuk — fentebbi a) pontunk első és második bekezdése értelmében — az eszkatológikus jelent, az eszkatológiának egzisztenciális értelmezését csak két jelentős korrektívum szűrőjén át tudjuk használni.

Az egyik korrektívumunk az idő és az örökkévalóság viszonyára vonatkozik. Ez megoldhatatlan probléma, s minden gondolati kísérlet, amellyel meg akarják ragadni, kudarcot vall, filozófiai spekulációba fullad. Az örökkévalóság végtelenségbe meghosszabbított idő — mondja *Cullmann* irányzata. Az örökkévalóság időtlenség, idő fölöttiség — állítják a platonizáló teológiai irányok. Egyik tételt sem lehet igazolni, vagy cáfolni a kinyilatkoztatás alapján. *Brunner* felelete sem ad kielégítő választ: az örökkévalóságban Isten ura az időnek; a múlt, jelen, jövő egyszerre kezében van.⁶ A *Bultmann*-féle egzisztenciális értelmezés pedig olyan metafizikai választovolat húz idő és örökkévalóság között, amelyre nem jogosít fel a kinyilatkoztatás. Viszont amikor az idő és örökkévalóság találkozási pontjára, az általa nevezett „eszkatológikus pillanatra” mutat rá, ezzel a mai kor embere számára megfogható-

ban, filozófiai nyelven fejezi ki a hit csodáját: Isten igéjében az ítélő és kegyelmes Istennel való találkozás. Gondolatmenetének etikai kudarca ott kezdődik, amikor az „eszkatológikus pillanattal” mintegy kiemeli a keresztyén embert az időből, a történelemből.

A másik korrektívumunk az egzisztenciális értelmezéssel kapcsolatban: az eszkatológikus jelen értelmetlenné válik eszkatológikus jövő nélkül. Ezzel a döntő kiegészítéssel azonban jó szolgálatot tehet ez az értelmezési mód, mert a maga újszerű módján nagyon találóan fejezi ki az eszkatológikus jelent, s rávilágít arra, ami leginkább János evangéliumát hatja át, de az egész Újszövetségre jellemző: az örök élet nemcsak távoli valóság, hanem már a jelenben megkezdődött folyamat. „Aki hisz a Fiúban, örök élete van” (Ján 3, 36. vö. János 11,23—26;3,18). Az örök élet *jelenének* hangsúlyával különben *Hromádka* professzornál is találkozunk, nála azonban erős etikai tartalommal.⁷

b) Mindezzel már rá is tértünk az eszkatológikus jövő tényére. Ezt szűkebb értelemben vett eszkatológiának szoktuk nevezni. A Krisztus visszajövete-lével beköszöntő eszkatológikus jövőben nyilvánvalóvá válik és teljességre jut az eszkatológikus jelen. Ez *valóságos* jövőidő. Az „eschaton” nemcsak minden pillanatnak az örökkévalósággal való érintkezése, hanem eljövendő valóság is. Isten ugyan nincs alávetve a múlt, jelen, jövő idői kategóriájának — a Szentírás szava szerint — ezer esztendő annyi előtte, mint egy nap, de nekünk, akik az időben, a történelemben élünk, az eszkatológikus jövő nem a „most” ajándéka, hanem a jövő látványa, nem a hit, hanem a reménység dolga.

Az eszkatológikus jövő valóságát fenn kell tartanunk annak ellenére, hogy az idő-fogalmunk is változásnak alávetett; a modern gondolkodásban nemcsak a térszemlélet, de az időszemlélet is kérdésessé lett. Számolva a „lineáris” időfogalom „naivságával”, mégis csak az időszemlélet régi kategóriájában tudjuk elképzelni, kifejezni, megérteni azt, hogy az örök élet teljessége még nem a miénk, csak „ké-sőbb” jön el.

Úgy gondoljuk, hogy az eszkatológikus jelen és eszkatológikus jövő kettős fogalmával foglaljuk össze legjobban az eszkatológia helytálló értelmezését, amire századunk teológiája eljutott, ha eredményeit szintézisben nézzük. Az eszkatológikus jelen hitben való megragadásával és az eszkatológikus jövő reménységben való várásával valósul meg Jézus kettős irányú eszkatológiai szava: „... örök élete van annak, és én feltámasztom azt az *utolsó napon*” (János 6,54).

6. Az etika eszkatológiai meghatározottsága

A keresztyén etikára az eszkatológia minden-képpen rányomja bélyegét. Téves eszkatológiai felfogás negatív hatást gyakorol az etikára. Az eszkatológia jelentéktelenítése az etikát távlatától fosztja meg, ezzel a szárnyait vágja le, megbénítja. A helyes eszkatológiai látás fokozza az etika belső erőit.

Mindegyikre lássunk példát.

Az elsőre bizonyos mértékben példa az őskeresztyén eszkatológia. Az első keresztyénség a paruzia közeli várása miatt néhány erkölcsi kérdésben nem teljes, egyoldalú álláspontot foglalt el, másrészt pedig ugyanezen okból nem igen tudott eljutni a saját gyülekezeti körén túlmenő közösségi felelősségre. Pál apostolnak 1 Kor 7-ben adott

erkölcsi tanácsait nagyban meghatározza Krisztus visszajövetele, a világ vége *közelségének* tudata: „Ezt pedig azért mondom, atyámfi, mert az idő már igen rövid”²⁹. A férjhezmenés és házasodás kérdését a testi vágyak levezetésén kívül kizárólag abból a szempontból nézi, hogy a hátralevő rövid időre mindenki maradjon a jelenlegi állapotában. Bánat és öröm, tulajdon és világi élet jelentéktelenné válnak a világ közeli elmúlásának nézőpontjából. Exegetikai megállapítás szerint a thessalónikai gyülekezetben lábra kapott munkakerülés, amellyel Pálnak fel kellett vennie a küzdelmet, szintén a rövidre szabott eszkatológikus perspektívából eredt.

Az őskeresztyénség nem készült történelmi életre, s kisebbségi szituációján kívül a vég közeli várásának gondolata is hozzájárult, hogy szociáletikai vonások meglehetősen hiányoznak az Újszövetségből, ellentétben az Ószövetséggel. „Még a szeretetnek speciális követelménye is negatív anynyiban, hogy önzetlenséget követel, de nem ad konkrét cselekvési célokat, nem készít programot a közösségi élet kialakítására” (Bultmann).⁸ Ezzel távolról sem akarom mondani, hogy az ÚSz.-ből a teológiai munka nem dolgozhatja ki a közösségi felelősség etikáját — annak dinamikája bele van rejtve —, csupán arra mutattam rá, hogy az első keresztyénség erkölcsi gondolkodásában bizonyos ideig fékező hatása volt a rövidre zárt eszkatológikus szemléletnek.

A másik, immár mai példánk a téves eszkatológiából következő negatív etikai hatásra éppen Bultmann. Szerinte Jézus „nem tud cselekvésünk semmiféle (emberi) céljáról, csak Isten céljáról; nem tud emberi jövőről, csak Isten jövőjéről... Minden személyiség-ideált és minden közösségi ideált... elutasított, s arról szólt, hogy az ember ragadja meg konkrét szituációjának mostját, Isten mellett döntsön, és áldozza fel természetes akaratát. Éppen ez az eszkatológikus üzenet végső értelme, hogy az ember *most* áll döntés előtt, hogy a Most-ja az ő számára mindig végső óra, amelyben Jézus döntésre szólítja fel a világgal szemben és Isten mellett, s ebben a döntésben az ember minden igényének el kell nemulnia”⁹ — Az eszkatológikus most-nak ez — egyébként igaz és határozott — megszólaltatása minden szent komolysága mellett is elveszi az ember elől a kitekintést az életre, a feladatokra, az emberi közösségekre, amelyekben mi tartozunk az Isten mellett való döntésünket *realizálni*.

Az eszkatológia *kikapcsolásából* eredő etikai helyzetre Schweitzer Albert híres interim-etika interpretációját hozom példának. Szerinte és Johannes Weiss szerint Jézus egész igehirdetése a vég közelségének hatása alatt állott, erkölcsi tanítása csak a hátralevő rövid rendkívüli állapotra szólt. Mivel pedig ez a vég elmaradt, a keresztyén etikai tanítást eszkatológiai jellegétől megtisztítva kell tovább vinni — mondja. Ezen az úton keletkező kultúretika önmagában véve sok humanitással rendelkezhet, csak az eszkatológikus vonás hiánya éppen a jézusi sajátosságától fosztaná meg, az eszkatológikus jelen és jövő bizonyosságától, feszítő erejétől —, amely Jézus igehirdetését valóban jellemezte, függetlenül a vég közeli vagy távoli várásának kérdésétől.

Az etika *helyes* eszkatológiai meghatározottságára álljon itt egy kis részlet az evanstoni világgyűlés főtémáját („Krisztus a világ reménysége”) előkészítő tanulmányi bizottság 1954-ben megje-

lent kötetéből (e részlet kiemelése természetesen nem jelenti az evanstoni világgyűlés etikai megnyilatkozásainak összességükben elfogadását): „A reménység (amelyet Krisztus hozott) egyszerre beteljesedett és várakozó reménység... Mindkettőről kell szólnunk: arról, ami nekünk ajándékozott, és arról, ami nekünk ígértett. Az Ő országában, amely már megérkezett, Isten a szeretetének hártatlanságát mutatta meg. Krisztusban már lebombolta a válaszfalakat a fajok, nemzetek, kultúrák, társadalmi osztályok és a nemek között; mennyivel inkább fogja láthatóvá tenni az eljövendő Ország az ő megváltásának teljes méretét.”¹⁰

Mindez a kis pozitív és negatív példa egyformán mutatja, hogy az eszkatológia mélyrehatóan alakítja az etikát. De nem egyszerűen abban az értelemben, ahogyan *Thielicke* veszi: az etikát az *elhalasztott* paruzia határozza meg; az etikát az a tény „határozza meg, hogy Isten a világ végét halasztja, hogy türelme még tart, és hogy a vég felé tartó világ rendjeit respektáltatja”.¹¹ Ennek a megállapításnak a hangsúlyában valami olyan rezignáció rezeget, amely egy negatívumból, Krisztus visszajövetelének halasztásából táplálkozik, mintha a paruzia „késése” csak közbejött haladék lenne, amelyet *egyedül* Isten türelme fémjelez (ismerem az idevonatkozó igei utalásokat, de ezek a dolgoknak csak egyik oldalát mutatják), s nem lenne a mostani üdvtörténeti világkorszak Isten tervében szereplő, jelentős pozitív szakasz, amelyet Isten gondviselő szeretetének és megváltása erőinek működése kísér, az emberek és az emberiség életének, földi életének javára is. Az etikát nem az „elhalasztott paruzia”, hanem az eszkatológikus jelen és jövő, tehát a teljes eszkatológia határozza meg.

7. A keresztyén történelemszemlélet és etikai következményei

A történelem és Isten szoros kapcsolata a keresztyén gondolkodás számára Isten gondviselő és üdvözítő munkájából következik. E kettőt azonban — Isten így megjelölt kétféle munkáját — nem szabad elkülönítetten néznünk, mintha a gondviselés és az üdvözítés Isten két különböző „ügyköre” lenne. Isten a történelem *bizonyos* pontjain, *meghatározott* idői és térbeli sávján nyilatkozta ki magát, de üdvözítő tervébe az *egész* történelem beletartozik. Nem az a helyzet, mintha az üdvtörténet ma csak keskeny csík lenne az emberiség történetében, s ez a kispatakmeder a végén kiszélesedne hatalmas óceánná, amely majd mindent magába foglal. Az üdvtörténet ma is kozmikus méretű, bár ha ezek a roppant méretek most még csak a hit számára valóságosak. Az egész mindenségben, sőt a láthatatlan világban is hömpölyög előre Isten „történelme” a végső cél felé. Jézus halálának és feltámadásának ez az egyetemes, az egész emberiségre, sőt „mindenre” kiterjedő jelentősége, hatása, Krisztus uralmának ez a korlátlan szélessége többek között Kol 1, 18—20 alapján nyilvánvaló előttünk.

Ez a keresztyén látás azonban nem tagadja, sőt vállalja a történelmi erők működését. S ezt a meggyőződését nemcsak a történelem emberi szemléletéből, történelem-filozófiából meríti, hanem a ki nyilatkoztatásból veszi. Utalok az „exousiai”, „dünameis”, „archai” párhuzamos úsz.-i képzetekre, amelyeknek vallástörténeti gyökereivel tisztában

vagyunk, de ezekben a megjelölésekben éppen azoknak a látható vagy láthatatlan erőknek (kortörténeti meghatározottságú) kifejezéseit fedezzük fel, amely erők — bárhogyan nevezték is azokat különböző korokban: sors, hatalomvágy, koreszmék stb. — ténylegesen irányították a történelmet. Ezen a ponton a keresztyén történelemszemlélet felveheti magába a marxista történelemszemlélet eredményeit is, mert azoknak a gazdasági és társadalmi tényezőknek, törvényszerűségeknek — amelyekre a marxista történelem-magyarázat meggyőzően rámutat — történelemformáló erejét úgy vehetjük, mint az „exousiai”, „dünameis”, „archai” mai megnevezéseit. A történelmi erők jelen- és jövő-formálása nem ütközik a keresztyén hitben Krisztus uralmával, mert hitünk szerint ezek is *annak* eszközei a világszélességű, sőt kozmikus méretű üdvtörténet folyamatában.

Visszatérve eszkatológiai terminológiánkra, a történelmet az eszkatológikus jelen és eszkatológikus jövő határozza meg. Más szavakkal: Isten országa jelenvaló és eljövendő a világban. Isten országának jelene is — nemcsak jövődjé — átöleli az egész világot. „A világtörténelem középpontja Jézus Krisztus földi élete, keresztyén és feltámadása. Ő benne lépett be Isten döntően a történelemben, hogy ítéljen és megbocsásson... A történelmi eseményeknek teljes lényege és teljes jelentősége csak Isten előtt ismert. De Jézus életében, halálában és feltámadásában Ő megmutatja az embereknek azt az isteni szándékot, amely az egész világtörténelmet, a Krisztus előtti és Krisztus után következő időt áthatja”.¹² Isten országa jelenével és jövőjével valami módon *minden* történelmi eseménynek összefüggése van, ha azt nem is tudjuk tapasztalatilag vagy gondolatilag felderíteni.

Egészen döntő azonban, hogy ezt az összefüggést ne csak a *vég* felől ragadjuk meg. Ennek látása megszokottabb, és igaz is: az események olyan láthatatlan belső összefüggést alkotnak, amelyek láncszemszerűen viszik előre a történelmet Isten szeretetének végső célja felé. Az eszkatológikus jövő nélkül a történelem-szemléletünk csonka lenne. Bultmann tagadja azt, hogy a keresztyének ismerhetik a történelem végét és célját. Szerinte az erre vonatkozó keresztyén tan elesik az apokaliptikával, amelyet a mai keresztyének már nem vállalhatnak. S ennek következményét megvonja: „A történelem értelmének kérdése ezzel értelmetlen kérdés lett. De megmarad az egyes történelmi jelenségek és az egyes történelmi korszakok értelmének kérdése. Pontosabban: megmarad az a kérdés, hogy mi a jelentősége a múlt egyes történelmi eseményeinek és tetteinek a jelenünk számára, arra a jelenre nézve, amelyen rajta van a felelőssége a jövője iránt”.¹³ Ez a megállapítás világosan mutatja, hová vezet a keresztyén történelemszemléletben az eszkatológikus jövő elejtése. (Tanulmányom más helyén bizonyítom, hogy az eszkatológikus jövő a keresztyén igehirdetésnek az apokaliptikus képzetek érvényességétől független és döntő része.)

E mellett a teológiai összefüggés mellett azonban nem szabad megfeledkeznünk arról a másik összefüggésről, amely Isten oldaláról az eseményeket rejtetten összefűzi, s ez pedig Isten szeretete. Isten tervének nemcsak célja van, amely felé minden fut, hanem ennek a tervnek jelene is van, mai értelme. Nemcsak az eljövendő teljességben árad szét Isten szeretete, hanem ez a szeretet dolgozik már most is az eseményekben. A történelem értelme nem csupán a távoli végcél, hanem a hit által megragadható mai valóság: Isten szeretete,¹⁴

mégpedig korlátlan, megbocsátó, türelmes szeretete, amely nincs kötve emberi feltételhez, még a hithez sem.

A történeseknek ez az Isten szeretetében fel-táruló értelme nem vezethető le tapasztalatilag az eseményekből, csak a hit fogadhatja el. Az eszkatológikus jelenhez hozzátartozik, hogy hitben járunk, és nem látásban. Sőt maguk a történesek igen sok esetben — a divatos filozófiai egzisztencializmus szerint összességükben — nem mutatnak értelmes, hát még szerető tervre. De ezzel a látszattal, tapasztalati valóságra támaszkodó látszattal a keresztyén hit szembeszáll, mert Jézus Krisztus életében, halálában, feltámadásában meggyőződött Isten döntő szeretetéről, s ennek bizonyosságát sem történelmi tapasztalatok, sem az élet eseményei, még a halál sem rendíthetik meg (Róm 8, 38—39). A keresztyén hit is ismeri az emberi életre vonatkozólag Heidegger kifejezésének igazságát („Sein zum Tode”), de az életnek a halál felől látott értelmetlenségét áthúzza a történelemnek, történeseknek, az életnek hitben megragadott értelme: az Isten szeretete Jézus Krisztus által.

A történelem-szemléletünknek ezt az egyszerű, végső tételét nem változtatja meg a bűn és az emberfeletti gonosz valóságával számolás sem. Bármilyen sok vétket és démoni vonást mutasson is a történelem, az eszkatológikus jelenben már dolgoznak — mindezzel szembeszállva — a megváltás erői, Krisztus halálából és feltámadásából, az élő Jézus uralmából fakadó erők. E küzdelem két győzelem között feszül: az egyik már megtörtént, mert Krisztus halálával és feltámadásával legyőzte a bűnt és az emberfeletti gonoszt; a másik győzelem útban van, Krisztus második megjelenésének közeledésével, amikor megtörténik a bűn és a gonosz eltörlése a teremtett világból. A két győzelem között, közben folyó küzdelem részleteiben sem hullámzó eredményű Isten felől nézve, mert jó és rossz, bűn és erény végső fokon egyaránt Isten terveit szolgálja; ez az egész Szentírás egyöntetű bizonyágtétele. Személyes viszonylatban Bonhoeffer így fejezte ki, a hitleri uralom idején, kivégzéséhez vezető, börtönben töltött hónapjaiban: „Hiszem, hogy Isten mindenből, a legrosszabból is jót hoz elő... Hiszem, hogy hibáink és tévedéseink sem hiábavalóak, és hogy Istennek nem nehezebb a dolga velük, mint a vélt jótetteinkkel”.

Ennek a keresztyén történelemszemléletnek — amely az eszkatológikus jelen és eszkatológikus jövő által meghatározott történelemben Isten szeretetének munkáját látja, a történelmi erők révén a végső nagy cél felé vivően — egészen világos etikai következményei vannak: A keresztyén ember vállalja mindazt a törekvést, ami az emberi közösségekben az emberek és az emberiség javát munkálja, a társadalmi fejlődést, a népek függetlenségét, az éhezést, betegségeket és a háború ellen vívott küzdelmet szolgálja. Eppen a helyes eszkatológiai történelemszemléletből következik a jelennek is roppant fontossága, a földi élet és földi sors jelentősége, mert ezt a keresztyén hit olyannak tekinti, amit teljes egészében átfog Isten szeretete, Jézus halálának és feltámadásának ható ereje, s dolgoznak benne a „jövendő világ erői”. Miközben a keresztyén ember mindent megtesz az említett földi célok érdekében, nem egyszerűen a gondviselés eszközének szánja oda magát, hanem a megváltás erőinek szolgálatára bocsátja képességeit, fáradozását a megnevezett területen. Isten szeretete felől, Krisztus mai munkája felől és a végső jövő

felől lép oda az emberiség mai kérdéseinek megoldásán fáradozó mellé.

8. Az apokaliptikus képzetek mai szemmel. A chiliasmus kritikája

„A nap elsötétedik, és a hold nem fénylik; a csillagok az égről lehullanak, és az egek erősségei megrendülnek... Meglátják az Ember Fiát eljönni az ég felhőiben... Kiküldi az ő angyalait nagy trombitaszóval...” (Máté 24, 29—31) — nyilvánvaló az ilyen leírások, vagy az 1 Tess 4, 16—17, főképpen pedig a Jelenések Könyvében található részletezések vallástörténeti gyökereinek történeti háttere, az ókori világképhez való kötöttsége és mitológikus jellege. Csak az a kérdés, hogy mindez az érvényes kritikái megállapítás elveszi-e az úsz.-i apokaliptikus képzetek belső tartalmi igazságát, azt a maradandó mondanivalót, amit korabeli köntös alatt rejtene? Amint a bibliai teremtéstörténet — mitológikus korlátai és világképének avultsága ellenére — a modern keresztyén ember számára is a kijelentés örök igazságát hordozza magában, és pedig azt, hogy a világ és az ember keletkezésének hosszú, természettudományosan feltárt folyamatában Isten teremtő műve ment végbe —, hasonló módon az Úsz. apokaliptikája annak a kijelentett igazságnak hordozója, hogy Isten valami módon egyszer véget vet a teremtettségnek, a láthatatlan Jézus Krisztus egyszer nyilvánvalóvá válik, és Isten elhozza a jövő bizonyos pontján mindenek megújulását.

Az apokaliptikus események részletezése az Úsz.-ben természetesen számunkra nem kötelező jóslat. A Jelenések Könyvének egy sor eseménye nem is egyszer megtörtént már: azóta, sőt a könyv apokaliptikus leírásainak alapját részben a saját korában végbement történelmi események szolgáltatták. Az Úsz. apokaliptikus részleteinek az eszkatológikus jövő hiteles rajzának való értelmezése, vagy azok alapján az emberiség történelmének mai „apokaliptikus dátumozása” naiv, hitelt nem érdemlő próbálkozás, teológiához nem méltó vállalkozás.

Ugyanakkor nem szabad az utolsó időknek az Úsz.-ben megrajzolt eseménysortát egyszerűen elintézni „egzisztenciális interpretációval”, amely a végnek idői jövőbeliségét tagadja, s az apokaliptikát „aktuális eszkatológiával” helyettesíti; e szerint a vég eseményei is most játszódnak le Isten között és közttem, az örökkévalóság és az idő mai találkozásában, a hit döntésében. Mert az úsz.-i apokaliptika az eszkatológikus jövőt valóban „tükörözi” mint az előrehaladó idő bizonyos pontján bekövetkező, bár külső lefolyásában és részleteiben ma meg nem sejtethető, le nem írható, el nem képzelhető eseményt.

Mindebből nem következik, hogy az Úsz. apokaliptikus képzeteit ejtsük el, és csupán annak tartalmi igazságaival foglalkozzunk. Ezt éppen olyan kevésbé szabad megtennünk, mint ahogyan nem pótolhatnánk a bibliai teremtéstörténetet az Isten teremtéséről szóló mai fogalmazással. A bibliai képzetek ugyanis — minden korhoz-tapadtságuk, vallástörténeti származásuk, sőt nemegyszer mitológikus jellegük ellenére — a kinyilatkoztatás szöveg-hordozói. S ezek a régi, elavultnak látszó, némely helyen mitológikus szövegek olyan mélységeket rejtene, amelyeknek feltárása a teológiának folyamatos, minden időkre szóló és soha véget nem érő feladata. Ez érvényes az Úsz. apokaliptikus szövegrészeire is.

Ezért nem tudjuk elfogadni Brunner leleményes, megkapó kifejezését: szerinte az úsz.-i apokaliptika képzetei, az utolsó idők eseményeinek rajza — „szimbólumok”. „Az apokaliptikus dráma az Egészen-más-nak csak elégtelen szimbóluma.”¹⁵ Pedig az apokaliptikus képzetek többek szimbólumnál: a kijelentés valóságának hordozói! „Szimbólum” helyett inkább „jelentés”-t mondhatnánk. Indirekt, rejtett módon, álca alatt, de mégis azt tartalmazza, hogy *mit jelent* Krisztus visszajövele.

Külön kell foglalkoznunk az apokaliptikus képzetek közül a chiliazmissal. Megszoktuk, hogy az „ezeréves birodalom” hirdetését a szekták körére szűkítsük. Az eszkatológia története ellenben arról tanúskodik, hogy komoly biblikus teológusok is képviselték ezt a gondolatot, és századunk nagy-nagy, modern gondolkozású teológusai közül is nem egy vallja. Ez a körülmény szükségessé teszi, hogy részletesebben foglalkozzunk vele kritikailag, etikai szempontból is.

Jel 20, 1—10 szól — ismét csak mítikus nyelven — arról, hogy az utolsó idők vége felé a sátán 1000 évre megkötöztetik, s azok a meghalt hívők, elsősorban mártírok, akiknek része lesz az akkor bekövetkező „első feltámadásban”, Krisztussal uralkodnak a Földön. Ennek az időszaknak leteltével újra kiszabadul a sátán, összegyűjti a népeket, és háborúra viszi a szentek tábora és Jeruzsálem ellen.

Ennek az úsz.-i részletnek alapján alakult ki Krisztus és a feltámadott hívők vezetésével még az „utolsó nap” előtt a Földön megvalósuló boldog aranykor hiedelme. Az ezeréves birodalom eszméjét valló teológusok közül a komolyabb vonalat képviselők hangsúlyozzák, hogy a feltámadt keresztyéneknek Krisztussal való uralkodása lelki jellegű, de azért ők is állítják, hogy Krisztusnak ez a birodalma *történelmi esemény* lesz, s megkülönböztetendő Krisztus dicsőséges eljövételétől, amely később következik.

A chiliazmus gondolatát a reformáció és a protestáns ortodoxia elutasította (Ágostai Hitvallás 17., Második Helvét Hitvallás 11. cikke). A pietizmusban ez a váradalom újra felelevenedett, majd a híres Bengel nyomán többen tanították. Löhe is „millenista” volt. A jelen században Barth Károly és Elert a legkiemelkedőbb nevek az ezeréves birodalom gondolatának vallói közül.

Annak ellenére, hogy ilyen jeles teológusok is állnak e tanítás mögött, s hogy éppen ők a „rajongók” reménykedésével szemben nem keresztyén politikai üdvtant alkotnak belőle,¹⁶ hanem ettől a jelképes számú „ezer évtől” a történelem talányának megoldását várják, Jel 20 kijelentéseiben Istennek a Földre vonatkozó ígéretei realitását látják —, ezt a tant mégis el kell vetnünk. A vonatkozó úsz.-i hely apokaliptikus képzeteinek ma még teljességgel homályos jelentése semmi esetre sem lehet „keresztyén világállam” vagy christianizált földi aranykor. Húsból, vérből való embereknek és feltámadtagnak együttélése földi keretek között, a bűn, múlandóság, halál hatalmának teljes kikapcsolása a földi életből — ezek az állítások a Szentírás egészének összefüggésében és központi üzenete alapján teljességgel tarthatatlanok.¹⁷ Az eszkatológikus jövő realizmusát nem ilyen keresztyén utópia biztosítja, hanem az Úsz. világos kijelentései a végső teljességről.

Bennünket ez a kérdés most azon a ponton különösen érdekel, hogy egyes teológusok a chiliazmust a keresztyén etika nélkülözhetetlen feltételévé tesszik. „Chiliazmus nélkül — még ha rövid ideig tartana is — nincs etika” (Barth Károly).¹⁸ „Minden

(keresztyén) etikának nemcsak az egyes ember elé, hanem — ha szociáletika akar lenni — a közösség elé is történelmi célt kell tűznie, mégpedig olyan történelmi célt, amelynek elérésén a keresztyénség és az egyes keresztyén együtt munkálkodik”. Ha hiányzik „egy jövőbeli cél, amelyet minden történelmi munka szolgál”, akkor hiányzik „az etika uralkodó nézőpontja” (Lütgert).¹⁹ Elert szerint a keresztyénséget a chiliazmus teszi „fejlődésben-hívővé”, ezzel demonstrálja „politikai, földrajzi, kulturális határokon túlnövő univerzalizmusát”, s ezáltal lesz „világ-reformáló”, történelemformáló erő.²⁰ A múlt századi „vallásos szocializmus” részben hasonló gondolatokra hajlott Isten országának a Földön való megvalósítása hirdetésével, mégpedig végleges megoldásként, nemcsak ideiglenesen, ahogyan a bibliai millennium tartalmazza.²¹

A chiliazmusnak ez az etikai vetülete szembe fordítja a keresztyénséget a népekkel, államokkal, az emberiséggel, mert egy tökéletes keresztyén korszak megteremtésének tervével különálló történelmi célt tűz ki, az egyházat szolgálat helyett uralkodásra biztatja, ahelyett, hogy beleállítaná a keresztyéneket az emberiség általános erőfeszítéseibe, azoknak a törekvéseknek támogatásába, amelyek a jelenben javarészt nem-keresztyén megmozdulásként jó irányban viszik előre a fejlődést. A chiliazmus rendkívül veszélyes etikai következményekkel jár, mert a keresztyénséget versenytárssá akarná tenni társadalmi, gazdasági nemzetközi célok felvetésében és munkálásában, az emberiség egyetemes fáradozásának vállalása helyett, s a történelmet „christianizálni” próbálná, ami nemcsak lehetetlen, de az igazi egyháztól idegen vállalkozás lenne.

A chiliazmus elvetésével mi keresztyének is oda-sorakozunk azok mögé a történelmi célok mögé, amelyeket az emberiség fejleszt ki magából, nem akarunk „világ-reformálók” lenni, és megelégedünk annyi történelemformáló szereppel, amennyit a történelem Ura az emberiség történelmében az ő kicsiny nyájának szán, s ez nem is kevés. Éppen így leszünk vallói annak a fejlődésnek, ami — a bűn és halál marandó hatalmának korlátain belül — Isten gondviselő tervének, szeretete szándékának végrehajtásaként megfigyelhető az emberiség életében nemcsak tudományos, technikai, hanem gazdasági, társadalmi, nemzetközi tekintetben, sőt az emberi tudat alakulásában is.

9. A paruzia-várás etikai hatása

Jézus számolt visszatérésével kortársai életében (Márk 13,30; 9,1; 14,62; Máté 10,23), noha erőteljesen hangsúlyozta annak váratlanságát és időpontjának kiszámíthatatlanságát, vallva, hogy óráját ő maga sem tudja (Márk 13,32.35; Csel 1,7). Pál apostol is úgy gondolkozott missziói munkája első éveiben, hogy nem hal meg, hanem Krisztus visszajövetelét még életében megéri (1. Tess 4,15.17; 1 Kor 15,51). Későbbi éveiben — nyilván az idő múlásának hatására — ez a bizonyossága megingott, s először vágyódó óhajba fordult át (2 Kor 5,1—4), majd pedig közelgő halálával való szembenézéssé változott (2 Tim 4,6). Amikor az első keresztyén nemzedék sírba szállt anélkül, hogy a paruzia bekövetkezett volna, támadt is bizonyos kétely Krisztus visszajövele felől. Ezzel az „eszkatológiai pesszimizmussal” száll szembe a 2 Péter-levél: „Azt mondják: Hol van az ő eljövételének ígérete? Mert amióta az atyák elhunytak, minden azonnóm ma-

rad, mint volt a teremtés kezdetétől fogva" (3,4). A közeli paruzia elmaradása az úsz.-i könyvek keletkezési idején belül esik, s így magából az Úsz.-ből megállapíthatjuk, hogy a magasfeszültségű várakozás elmúltán nem tört ketté a reménység, s az eszkatológikus jövő, a paruzia bizonyossága továbbra is a hit döntő része maradt. Elég itt utalnunk Csel 1,4—8-ra.

Az Úsz. olyan alázatos, pontos exegétája, mint J. Schniewind joggal állapította meg, hogy „Jézus igehirdetésében Isten jövőendő ítéletének és új világának várása áll első helyen, s a közeli várás csak ebből következik” (kiemelés tőlem).²² Ez a megállapítás érvényes az Úsz. egészére. A paruzia „elhalasztódása” nem mért csapást az akkor élő keresztyének hitére, s a paruziának nagyobb-távú várása nem csökkentette számukra annak jelentőségét.

A paruziára vonatkozó mai teológiai álláspontunkat három pontba foglalhatjuk: a) *A paruzia nem ejthető el apokaliptikus, mítikus képzetként.* Brunner helyesen állapítja meg, hogy az eszkatológia paruzia nélkül olyan, mint egy lépcső, amely megszakad a levegőben, ürességben végződik.²³ Krisztus dicsőséges megjelenése a keresztyén hitnek és reménységnek egyik nélkülözhetetlen tartó pillére.

b) *A paruzia történeti időpontban következik be, de nem történeti esemény lesz.* Ezt a megkülönböztetést alkalmazom, hogy ebben a kérdésben a különböző teológiai álláspontok és fogalmazások miatt kavargó félreértéseket megpróbáljam tisztázni. Barth Károly mondata 1924-ből: „Krisztus feltámadása, vagy ami ugyanazt mondja: az ő visszajövele, nem történeti esemény; a történészek megnyugodhatnak...”²⁴ Ennek a híres tételnek nyomán a jelenkori teológiában ismételtelen találkozzunk azzal a gondolattal, hogy a paruzia nem az idő és a tér világában megy végbe. „A paruzia lényege és tartalma — Krisztus dicsőségének meggyőző kinyilatkoztatása — lehetetlenné teszi, hogy történelmi esemény legyen. Sehol sem lehet a történelem az isteninek közvetlen, meggyőző jelenléte helyévé, a doxa látásának helyévé. Ez a történelem végső szakaszára is érvényes. Az utolsó nemzedék a paruziát a történelem végeként, a történelem halálaként éli át. De az »Ember Fiának látása« (Márk 13, 26) nem lesz történeti átélés —, az túl van a történeti ember érzéki, szellemi, lelki átélési lehetőségén” (Althaus).²⁵

Ezek a sorok igazak, mert Krisztus visszajövele valóban nem földi esemény, nem földi jelenet, hanem az örökkévalóságban játszódik le, közelebről számunkra elképzelhetetlen módon.²⁶ Viszont be-következése a történeti idő utolsó órájában, tehát mégis egy konkrét időpontban lesz. Majdnem úgy vagyunk a paruziával, mint Krisztus feltámadásával —, bár Jézus feltámadásának és visszajövetelének Barth Károly idézett mondatában olvasható azonosítását nem vállalhatjuk, mert más-más mindkét eseménynek üdvtörténeti helye, jelentősége, sőt tartalma is; hiszen Jézus feltámadása nem volt mindenki számára nyilvánvaló, tapasztalható, meggyőző valóság, az ő visszajövele pedig az lesz. Mégis van párhuzamosság közöttük, éppen a történeti és történetfeletti oldal összefüggésében. Jézus feltámadása konkrét, meghatározható időközben történt, nagypéntek estéje és húsvét hajnala között. De maga a feltámadása nem volt földi esemény, amely a sirban játszódtott volna le (legfeljebb földi testének eltűnése). Jézus feltámadása a tér és idő világán túli esemény, az örökkévalóság

körébe tartozó valóság. Talán inkább megértjük ezt, ha arra gondolunk, hogy a feltámadott Jézus nem tartózkodott a földi életben, a tér és idő látható világában még hetekre sem, hanem újra meg újra láthatóvá vált, megjelent a tanítványoknak, azok szűkebb és tágabb körének, egyeseknek és egyszerre többeknek is, de a hit mindig szükséges volt a felismeréséhez. Gondoljunk csak az emmausi tanítványokra, vagy a zárt ajtó mögött tartózkodó tanítványok között történt megjelenésére meg eltűnésére, továbbá közeli időpontban egymástól messze fekvő földrajzi helyeken tapasztalt megjelenéseire. Jézus feltámadásának időpontja tehát belesik a történelem idejébe, de sem feltámadása, sem a feltámadt Jézus további létezése nem a tér és idő korlátai között megy végbe. Az örökkévalóság láthatatlan világából újra meg újra előlépve, ajándékozta meg látásával a hívőket, akiknek húsvét után egy zárt időszakon belül „sok jel által meg is mutatta, hogy él” (Csel 1,3). — Krisztus visszajövele ugyancsak adott időpontban következik be, és lesznek földi következményei, de maga a dicsőséges megjelenése és annak megtapasztalása nem lesz földi tény, történeti esemény, hanem az örökkévalóság világában megy végbe, nem földi érzékszervekkel rendelkező emberek, hanem — hogy Pál apostol dadogó kifejezését használjuk — „átváltozott” emberek előtt (1 Kor 15,50—53). Dicsőséges megjelenésének — ez jobb kifejezés, mint a „visszajövetel”, hiszen nem erre a földre „jön vissza” — a szinoptikus evangéliumokban villámhoz való hasonlítása, mely végighasítja az egész láthatárt (Máté 24, 27), utalássá válik számunkra az ő visszajövele „idői és térbeli megragadhatatlanságára”.²⁷

c) *A paruzia közeli várása* — nem entuziazmus-sal, vagy a közelségéhez, esetleg dátumokhoz ragaszkodással, hanem komolyan véve Jézus szavát az idői bizonytalanságra és a váratlanságra vonatkozóan — *egyetlen kor keresztyénsége számára sem lehet idejétmúlt dolog.*²⁸ De ezt a „közeli várás” a keresztyén ember mindig összeköti a hosszú-távú várással, hosszú földi jövőre, nagy meszeségű történelemre való készüléssel. Minden nemzedéknek két lehetőségre kell készen állnia: beláthatatlan távlatú történelmi jövőre és Krisztus közeli érkezésére. Ennyiben nem tudjuk vállalni Althaus tételét, hogy „a végtörténeti eszkatológia... ha eloldódik a közeli várástól és egy ki tudja milyen távoli végidő elméletévé lesz, akkor elvesztette teológiai komolyságát”.²⁹ Nem, a távoli és közeli várás kettősségével tesz eleget a keresztyén hit a paruziára vonatkozó keresztyén igazság mai realitásának.

Most már rátérhetünk az előzőkben körvonalazott paruzia-felfogásunk etikai vonalainak meghúzására. Jézus visszajövele idői távolságát és közelségét, e kettő emberileg azonos valószínűségi lehetőségét nem szabad olyan gondolati paradoxonnak tekintenünk, amely bizonytalanná tenné etikai magatartásunkat. Ezt személyes vonatkozásban talán senki sem fejezte ki találójában Luther-nél, aki azt mondta, hogy ma ültetjük almafáinkat, még ha holnap elérkeznek is az ítélet napja. A keresztyén ember mindent úgy tesz az életben — ami feladatot, munkát végez a jövő építésében —, mintha a holnapot semmi sem zavarhatná meg: közbejövő életsorsbeli vagy történelmi esemény, halálunk, vagy akár Krisztus visszajövele. A fájlítás idős korban már csak az utódok javára szolgál, de ezt a kizárólag a jövőnek végzett munkát is az utolsó pillanatig való helytállással,

kötelességteljesítéssel, a szolgálat örömeivel teszi a keresztyén ember — jöjjön bár másnap az ő földi életének vége, vagy mindennek számára az utolsó földi óra. Ez a kis, de találó példa mélyrehatóan mutatja a paruzia helyesen megvont etikai következményét.

A paruzia — vagy az azzal az egyén számára *lényegileg* egybeeső halál — közelsége nemhogy bénítaná a keresztyén embert feladataiban, hanem inkább unszolja. Ma még szerethetsz, holnap már késő lehet. Ma még segíthetsz, holnap már talán nem végezheted. A tűnő nap sürget! Ezért érkezik hallatlan rövidzárlatot Brunnernek az eszkatológia és etika kapcsolatából megvont egyik következtetésében: arról szól — egyebek között —, hogy az örökkévalóság reménye elveszi szociáletikai tekintetben is az ún. kapuzárási pánikot. „Aggodalmas türelmetlenséggel” törnek emberek — írja — „az igazságosság és emberiség valamilyen rendjének felállítására. Az utópiának és az utópia eszméjén gyulladó forradalmi akarathoz itt van az eredete. Ennek számára a vallás az örökkévalóság reményével „ópiumként”, a forradalmi energia fatális bénítójaként tűnik fel. Hogy azonban ez a kapuzárási pánik a szociális problémák megoldását annál nehezebbé teszi, minél súlyosabbak azok, azt megmondhatjuk, ha csak egy kicsit is tudjuk, milyen esztelenül viselkednek emberek pánik esetében, hogyan ezerszerzi meg a pánik az objektív veszélyt, és miként hozza közel a nullaponthoz a »mentés« fennálló lehetőségeit”.³⁰

Embertelen etikai következtetés ez, amely teljes ellentétben van az „örökkévalóság” várásával, Krisztus visszajövetelének távoli és közeli várásával egyaránt. Ez az érvelés ezt jelentené: Mivel nemcsak földi élet van, mi nyugodtan nézhetünk, ill. csak lassan próbáljunk javítani azon, hogy a földön emberek milliói éheznek, hogy százmilliók vannak elzárva az „igazságosság és emberiség” körülményeitől. Brunner idézett eszkatológiai-etikai gondolata azt a hallatlanul bántó tanácsot sugallja, hogy nem kell türelmetlenségbe esnünk a társadalom és az emberiség kiáltó bajai láttán. Nem kell részletesebben bizonyítanom, hogy az ilyen tétel nem fakad Krisztus jövetelének várásából, hanem a konzervatív politikai és társadalmi gondolkodás természetéből. Brunnernek ez az elfogadhatatlan tétele különben arra is figyelmeztet minket, hogy lehetséges egyébként helyes eszkatológiai tanításból is helytelen etikai következtetés, ha közben az egyház tanítójának gondolkodásában rövidzárlatot okoz rosszirányú politikai beállítottsága.

Eppen a paruziának beláthatatlan idői távú és ugyanakkor egészen közeli lehetőségű várása hozza helyre a keresztyén etikában azt az eltolódást, amelyet az őskeresztyénség erkölcsi felfogásában figyeltünk meg (e tanulmány 6. fej. 3. és 4. bekezdésében). „Hosszú lejárátú” jelleggel tekinthetünk a földi élet közösségi területeire: családra, népre, emberiségre, a kultúra, technika, társadalmi fejlődés jövőjére, s ugyanakkor olyan sürgető lendülettel kell végeznünk a szeretet kis és nagy, konszolidált vagy forradalmi feladatait az emberek és emberi közösségek javára, mint akiket siettet az idő az emberi állapotok javítására, siettet nemcsak a sürgető ínség, hanem Krisztus közeledése. „Amíg időnk van, cselekedjünk jót mindenkivel!” (Gal 6,10) — ez az apostoli etikai tanács mutat a paruzia helyes gyakorlati értelmezésére, megint ismétlem: az egyén halálával való *lényegi* egybevágásával.

Krisztus visszajövetelének, az utolsó napnak várása helytelen etikai „leértékelésre” is vezethet. Ezért szükséges még egyszer visszatérnünk 1 Kor 7-re: „Az idő már igen rövid. Ezentúl azért, akinek feleségük van, úgy legyenek, mintha nem volna. És akik sírnak, mintha nem sírnának, és akik örülnek, mintha nem örülnének, akik vásárolnak, mintha nem volna az övék, és akik a világgal élnek, mintha nem élnének vele; mert elmúlik a világ ábrázata” (29—31). Ezek a megállapítások, bármennyire etikai összefüggésben íródtak és valóban van etikai vonatkozásuk, elsősorban mégis *hitbeli* magatartásunkat szabják meg. A keresztyén ember *lelkében* nem tapadhat hozzá egyetlen földi dologhoz sem mint örök értékhez: szerelem, bánat, öröm, tulajdon nem kötheti le egészen a tekintetét, hogy ne lásson messzebb, távolabb a földi életnél. De ez a *hitbeli* látás egyáltalában nem csökkenti a nevezett földi viszonylatokban rejlő *erkölcsi feladatokat*, nem visz könnyelműsége, etikai nihilizmusra. A paruzia nem arra késztet, hogy hanyagoljuk el földi életünk feladatait, embertársainkat, az élet személyi és közügyeit. A paruzia közeli várásának hatása etikai vonatkozásban Pál apostol szavaiban nem ilyen irányban jelentkezik, hanem aszketikus életmód ajánlásában, ami természetesen szintén eltérés a helyes keresztyéni úttól bizonyos eszkatológiai tévedés következtében. De az idézett apostoli levélrészletnek maradandó igazsága, hogy a paruzia a *hitünknek* (és nem erkölcsi magatartásunknak) adja a „mintha nem” szempontját.

10. A Vég etikai következményei

A keresztyén gondolkodás számára nem a „vég” a döntő, tehát az elképzelhető legnagyobb negatívum, az életnek, történelemnek megszakadása, hanem amit a vég hoz, ez pedig az elképzelhető legnagyobb pozitívum: a feltámadás, örök élet, a mindenség újjáteremtése (ezekről később szólunk). Az Úsz. „telos” szavának „vég” és „cél” jelentése elgondolkoztató. Szomorú lenne a keresztyén ígértetés, ha csak a „vég”-et hirdetné, és nem tudna a „cél”-ről. E fejezetben egyelőre a Vég-et nézzük: az egyes ember életében a halált, a mindenség életében az utolsó napot, etikai jelentőségükben.

a) A halál

A halál gondolata önmagában egészen különböző hatással lehet az emberekre. Könnyelművé, az élet önző élvezőjévé tehet, de felelősségre, komoly, önfeláldozó magatartásra is készíthet. Camus Pestsis-ében az író „francia-egzisztencialista” gondolkodását valló orvos éppen úgy helyt áll a félelmetes járványban, mint hitéből folyólag a katolikus páter.

A keresztyén gondolkodás szerint a halál olyan „vég”, amelynek folytatása következik, de ez a vég etikailag azzal a jelentőséggel rendelkezik, hogy végelegesen lezárja a jó és rossz cselekvését. Záróvonal bűneink és jó tetteink után —, az utóbbi relatív értelemben véve, hiszen bűnös emberiségünk fogva még legszentebb, legönzetlenebb cselekedeteinket is beárnyékolja a véték. A halál gondolatában éppen az az etikailag ható vonás a keresztyén ember számára, hogy többet nem tehetünk sem jót, sem rosszat, de létünknek folytatása lesz. Ha a halállal mindennek vége lenne, ez

tudatunkra nézve — mint már utaltam rá — el-
lentmondó etikai következményekkel járna. Az
összegező vonal és mégis kettőspont azonban rop-
pant megnöveli a felelősség kérdését; a felelőssé-
get nemcsak lelkiismeretünk, embertársaink, az utó-
kor emlékezete előtt helyezi, ránk, hanem a felelős-
ségünk folytatódását jelenti olyan létállapotban,
amikor már magáért a felelősségünk teljesítéséért
semmit sem tehetünk. Az emberi felelősségnek ez
a halálon túl való meghosszabbodása, és pedig te-
hetetlen meghosszabbodása sokkal nagyobb etikai
ösztönzéssé lehet, mint a szimpla ellentétes hatású
„memento mori”.

b) Az utolsó nap.

Az utolsó nap teológiai indoklását már megad-
tuk a paruzia idői oldalának fejtegetésével. A ma
főként Bultmann által képviselt teológiai egzisz-
tencializmus — a már ismertett egzisztenciális
interpretációval — a modern embernek akar se-
gíteni hitében, amikor a természettudományos vil-
lágkép számára elfogadhatatlan eszkatológikus
képzeteket, mint Krisztus visszajövele, az utolsó
nap stb., megfosztja idői és történeti oldaluktól, s
az ige hirdetés, a hit mai pillanatába helyezi. A mai
természettudományos világkép az idő végtelenség-
tételté teszi fel, s a végtelen idő fogalma valóban
ütközhet az utolsó nap képzetével, amennyiben ra-
gaszkodnánk az idő megsemmisülésének állításá-
hoz, bár ezt teológiailag sem alátámasztani, sem
cáfolni nem lehet (l. 5. a) pontunk utolsó előtti be-
kezdését). Bultmann interpretációja mindenesetre
a keresztyénség lényegéhez tartozó mondanivalót
áldoz fel az utolsó nap átértelmezésével. Amint a
teremtés gondolatától elválaszthatatlan a „kezdet”
valósága, úgy az eszkatológikus jövőtől elválaszt-
hatatlan a „vég”, amely az időnek bizonyos el-
jövendő pontján következik, függetlenül attól,
hogy az idő mint olyan megmarad-e továbbra. Eb-
ből már nyilvánvaló, hogy az „utolsó nap” meg-
jelölésben a *tartalmi* jelentésére, az esemény-
tartalmára esik a hangsúly.

Ez a megállapításunk nem jelenti, hogy az
„utolsó napot” bármiféleképpen elképzelhetnénk.
Az Úsz.-ben az utolsó napot megelőző apokalipti-
kus dráma számunkra nem a jövő történeti rajza.
Megrázó történelmi vagy természeti katasztrófák
az utolsó napra *előremutató* jelek, de csak „jelek”,
amelyekkel Isten mintegy történelmi figyelmeztet-
ést ad az igéjében adott reménységhez. A kinyi-
latkoztatásnak ilyen megrázó kísérő zenéje volt az
első század keresztyénsége, közelebről a zsidó-
keresztyénség számára Jeruzsálem pusztulása,
amely Máté 24-ben össze is szövődik az utolsó nap
rajzával. Az utolsó nap ítélet-jellegéből adnak kós-
tolót a történelem végzetes órái, azok a borzalmak
is, amelyeket a második világháború alatt élt át
az emberiség, mint ahogyan a Jelenések Könyvé-
ben Isten haragjának az utolsó napot megelőző
megnyilvánulásai is konkrét korabeli történelmi
és természeti csapások transzparenszeiben világí-
tottak. A súlyos történelmi órákat, ítélet-időket
azonban sohasem szabad elszakítva nézünk Isten
kegyelmétől, mint ahogyan az utolsó nap sem csak
a végítéletet, hanem a végső teljességet hozza.
Történelmi megrázkódtatásokban kizárólagos íté-
lethirdetés Isten üzenetének nagyon egyoldalú tol-
mácsolása.

Az emberiség életében végbement történelmi ka-
tasztrófák és az utolsó nap kapcsolatának szem-

létetésére Thielicke használ egy képet: Isten vi-
lágórájának *nagymutatója* a 12-esen állott egy-
egy végzetes történelmi órában, azután a nagy-
mutató tovahaladt, mintha mi sem történt volna.
A különböző félelmes korszakok ciklikus, körbe-
futó mozgása közben, a *kismutató* lassan, de halad
a „12” felé. Ez a másik mozgás olyan rejtve tör-
ténik, mintha valóban mi sem történne az utolsó
nap felé futóan.³¹

A hasonlatot ki kell egészítenünk, mert így sán-
tít. Azt ugyanis érzékelteti a hasonlat, hogy a vi-
lágótörténelemnek még néha látszólag ciklikus moz-
gása is *előrehaladó* mozgás. Azt is szemléletesen
ábrázolja, hogy miként ismétlődnek az utolsó nap
„előjelei” többszörösen is a történelem folyamán.
De a hasonlatot folytatnunk kell, mert máskülön-
ben hamisan sötét perspektívába kerülünk: Mi-
közben a kismutató előre halad, nemcsak a „vég”
felé nyomul, nemcsak sötét éjféli tizenkettedik órá-
jának mély árnya felé tart, hanem ugyanakkor
egyrészt az emberiség fejlődésének vonalát is jelzi,
másrészt pedig nem félelmes éjfélnél végződik,
hanem ragyogó hajnalban.

Nem hagyhatom említés nélkül a történelmi ka-
tasztrófák sűrűsödésének gondolatát, ami a fen-
tebb idézett helyen is olvasható. A történelmi ka-
tasztrófák méreteiben való tágulása és egyre rö-
videbb időközökben való következése valóban meg-
figyelhető tény az elmúlt évszázadok és a jelen szá-
zad áttekintésében. Az első *világháború* után már
csak húsz év telt el, és jött a *második világháború*.
Ebből a megfigyelésből azonban nem szabad azt a
sejtést következtetni, hogy most már még sürű-
ben, fokozottabban következnek majd a történel-
mi katasztrófák az emberiség életében, egyre
gyorsabban forog a nagymutató, és jön hamarosan
az utolsó nap. Ez egyoldalú, csonkított látása len-
ne az utolsó nap távolsága és közelsége tényének,
valamint emberi eloszlata az utolsó nap várát-
lanságának. Az „idők jelei” nem szolgálhatnak
alapul a jövő eszkatológikus dátumozására. Kül-
önbönb is Isten órája nem mechanikusan működik,
eddig megfigyelésekből nem lehet következtetni az
óramutató további mozgására. Istennek szabadságá-
ban és kegyelmében van a sűrűsödés folyamatát
megszakítani. Az „idők jeleire” való figyelés soha-
sem kelthet rezignált belenyugvási történelmi ha-
lálvárásba. Éppen ellenkező etikai utalása van az
„idők jeleinek”, amint még alább látni fogjuk.

Lehet, hogy Thielicke *Lüthi*-től vette a világ-
óra hasonlatát. Ez a svájci lelkész, világhíres ige-
hirdető, a második világháború végeztével öthóna-
pos utat tett egyháza megbízásából a romokban
heverő Németországban, erről szóló beszámolója
1947 októberében jelent meg könyvalakban.³²
Elmondja, hogy a megelőző nyáron a szárazság
mérhetetlen károkat okozott német földön, hoz-
zájárulva a háború pusztításához; sok hívő német-
re jellemző egy levél, amit ő kapott: hogyan ment
tönkre június közepétől hosszú heteken át tartó
aszály következtében a jó aratás minden ígérete.
Így fejeződik be a levél: „Ezek a tények felismer-
tetik velünk a világra előrehaladott mutatóját.
Apokaliptikus lovasok leheletét érezzük, és a visz-
szajövő Úr árnyéka vetődik ránk”. Lüthi hozzá-
füzi a levélhez, hogy a 16. századtól kezdve sűrű-
södnek a történelem vajudó fájdalmai, mint a
szülőasszonynál, s ezek a történelmi jelenségek
figyelmeztetnek a visszajövő Úr közeledésének
igazságára. De nyomban kritikát is gyakorol
Lüthi: van ennek a németek között (akkor) el-

harapózott apokaliptikus-eszkatológikus látásnak veszélyes oldala, mert elnyomja Krisztus várásának józan hitét, és visszatartja az így gondolkozó hívőket a *sürgős feladatok teljesítésétől*. Így fejezi be könyvét: Krisztus visszajövetelére vetett hit akkor igazi, ha olyan erővé válik, amely a jelen időben munkálkodásra biztat — „amíg napal van”.

Ez a helyes keresztyén etikai hang Isten órájának mutatójára, az utolsó napra figyelve. Így adódik ma, ezekben az években, amikor az atomfelhő minden eddiginél sötétebb árnyékot vet rá a világtörténelem óralapjára, hogy hitünkkel Isten óramutatójára nézve, minden erővel bele vessük magunkat egy új, mindent felülmúló világtörténelmi katasztrófa elhárításába. Ez az erőfeszítésünk éppen az utolsó nap felé mozgó kismutató láttán, éppen az atomfelhőtől beárnyékoló nagy-mutatóra figyelve lesz a keresztyén etikának sürgető parancsává! Mert az óramutató mozgása sürget, hogy a keresztyének is mindent megtegyenek a béke megmentéséért, megőrzéséért és kiszélesítéséért a Földön.

Komolytalan, sőt dőre gondolatnak tartom teológiaiilag, hogy a nukleáris fegyverek pusztító ereje által akarná Isten elhozni az utolsó napot. Csak azért említem meg, mert lehet találkozni ilyen hanggal. Az utolsó nap komoly várásából éppen az ellenkezője, a pusztítás erőinek megfékezése következik. Az eszkatológiából kettőzötten tudjuk, hogy az idő halad. Cselekedjük hát az emberiségre nézve a ma legsürgetőbb és legnagyobb jót, a háború elhárítását — „amíg idők van”. S hogy ebben mi hívő keresztyének egyek vagyunk a nem-keresztyén gondolkozású, békét akaró emberekkel, az következik a közös nagy történelmi célokból, amint a 7. fejezetünkben, főleg annak vége felé kifejtettem.

11. A hit által való megigazulás, az utolsó ítélet és mindenek megmentése

Az Úsz., sőt az egész Szentírás központi mondanivalóját a reformáció a kegyelemből, hit által való megigazulás tanításában ragadta meg, s ezzel a Jézus Krisztusról szóló evangéliumot a leghűségesebben fejezte ki. Ez a tanítás — amely az Úsz.-ben Pál apostolnál nyert legtisztább megfogalmazást — hangsúlyozza, hogy a hit nem pusztán elhívás, hanem szeretet cselekedeteiben nyilvánkozik meg. Ennek ellenére — hogy tehát az úsz.-i hit-fogalom a jó cselekvésének rugóját is magában foglalja — mégis kiegyenlíthetetlen ellentmondás van az Úsz.-ben Isten ítéletének a kegyelem, bűnbocsánat, Krisztus érdeme alapján végbemenő, a hitben megragadott felmentő aktusa és a cselekedetek alapján történő utolsó ítélet között. E két tant egymás mellett nemcsak Pálnál találjuk meg, hanem Jánosnál is, aki egyrészt hangsúlyozza, hogy az ítélet már megtörtént a hitben, másrészt hirdeti a feltámadáskor bekövetkező, a jó és gonosz cselekedetektől függő kétféle örök sorsot. Ezt a kettősséget többek között egyetlen fejezetben belül is megtaláljuk: János 5,24—29. A Jelenések Könyvében is egyaránt szerepel a Bárány vérenek bűnbocsátó, üdvözítő ereje (pl. Jel 5,9;7,13—17) és a cselekedeteinkről vezetett „mennyei napló” alapján történő utolsó ítélet (20,12/b).

A két tanítás között feszülő logikai ellentmondást nem lehet megszüntetni a szokásos teo-

lógiai érveléssel, hogy a hit jócselekedeteket fakaszt, mert legyünk őszinték: nincs az az erős Krisztus-hit, amelyből bűntelen cselekedetek, vagy elegendő jó cselekedet születhetnék felmentő ítéletre Isten előtt. Ha Isten a végső sorsunkat a cselekedeteink és cselekedeteink motívumai alapján dönti el, végünk van.

Ehhez a kettős feszültséghez hozzájárul egy harmadik ellentmondás, ami feloldhatatlan háromszöggé teszi Isten ítéletének kérdését a gondolkozásunk számára: a mindenek megmentésének bibliai igazsága. Ez az újszövetségi gondolat a mi hazai teológus-nemzedékünkben inkább csak *Origenes*-nek azt valóban elferdítő, gnosztikus és görög filozófiai változatában ismerős, pedig komoly szentírási alapja tagadhatatlan, és jelentőségét mai teológusok is vallják. Csak *W. Michaelis*, *Versöhnung des Alls*, 1950, könyvét említem, anélkül, hogy kritikájába belebocsátkoznék.

Idézek néhány igehelyet, amelyek nemcsak így magukban, hanem összefüggésükben is Istennek mindenkin könyörülő végső irgalmát hirdetik: „Az Isten mindenkit engedetlenség alá rekesztett, hogy mindenkin könyörüljön” (Róm 11,32) „Megismertette velünk az ő akaratának titkát jótetszése szerint, amelyet eleve elhatározott magában, az üdvösségnek az idők teljességében való rendjére nézve, hogy mindent egybefoglal a Krisztusban, mind amik a mennyekben vannak, mind amik a földön vannak” (Ef 1,9—10). „Tetszett az Atyának, hogy (Krisztus) által békítsen meg magával mindent, akár a földieket, akár a mennyeieket, hogy békeséget szerezzen a keresztfán kiöntött vére által” (Kol 1,20). „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és az igazság ismeretére eljusson” (1 Tim 2,4). A mindenek megmentésének gondolata az Úsz. alapján megfelel az egész Szentírás alapvető mondanivalójának Isten kegyelmének nagyságáról.

Itt állunk tehát abban az elméletileg megoldhatatlan helyzetben, hogy az utolsó ítéletre vonatkozó három különböző szempont — hit alapján, cselekedetek alapján, mindeneken könyörülés alapján történik — más-más tant eredményez. Sajnos, a teológia legtöbbször elhagyta, vagy jelentéktelenítette, vagy beolvasztotta az utolsó ítélet e háromszögének valamelyik csúcsát, hogy logikai kiegyenlítést érjen el.

Brunner megoldása látszik leghűségesebbnek Isten igéjéhez: „Isten kettős tervéről, egy üdvösségi és kárhozati tervéről nincs a Bibliában egyetlen szó sem. Isten akarata egy-csúcsú, egyértelműen pozitív. Nincs két célja, csak egy.” Az utolsó ítéletről, üdvösségről és kárhozatról szóló ige egyfelől, valamint a mindenek kiengeszteléséről szóló ige másfelől: két hang. „Mindkét hang Isten igéje. De Isten igéje ... mindig hívó szó, nem pedig tan. Isten igéje ... kiemel minket a semleges szemlélőnek számunkra megszokott teoretikus magatartásából, nem ad »kielégítő megoldást«, hanem döntés elé állít... A végítéletről szóló igére úgy kell figyelünk, mint Isten szavára, hogy őt féljük; a mindenek kiengeszteléséről szóló igére is úgy kell figyelünk, mint Isten szavára, hogy őt szeressük. (Az »Istent féljük és szeressük« feloldhatatlan kettőssége, amelynek alapja Isten szent-sége és szeretete, zseniális módon jut kifejezésre Luther 10 parancsolatról szóló kátémagyarázatában.) Csak ezen a kettős módon ragadjuk meg Isten lényének kettősségét —, mely mégis egy.

Istennek minden »szimmetrikus«, logikailag kielégítő ismerete halálos.³³

Bármennyire igaz az újszövetségi kinyilatkoztatásnak ez a megszólító jellege, a teológia mégis olyan tudomány, amely mindenkor arra törekedett — és joggal —, hogy gondolatilag, értelmileg is megragadja és rendszerezze Isten ígését. Ezért Brunnernál egy kis lépéssel tovább mennék, és kimondanám, amit implicite ő is mond, amikor Isten akaratának „egy-csúcsú” voltáról, az ő egyetlen céljáról beszél, s utal arra, hogy Isten szeretet. Túl az utolsó ítélettel kapcsolatos teológiai háromszög személyes, megszólító jellegén, ha e háromszög három csúcsát sorba akarnám helyezni, egy emelkedő vonal három pontját kapom. Olyasféle ez, mint amikor hegymászásnál három, egyre magasabban fekvő csúcra érkezünk. *A jócselekedeteknél több a hit; a hitnél mérhetetlenül nagyobb Isten kegyelme; Isten kegyelme pedig nincs kötve a cselekedetekhez, még a hithez sem.* Magunkra nézve az lehet a reménységünk, hogy Isten könyörül rajtunk cselekedeteink ellenére, Jézus Krisztus véréért, az ő kegyelméből, amelyben hiszünk. Másokra nézve pedig az lehet a reménységünk: Isten könyörül rajtuk — még ha nem hisznek is — ugyanazon okból, mint rajtunk, egyedül az ő kegyelméből! A keresztyén ember sem hitével szerzi meg Isten kegyelmét, a hite csak elfogadja azt. Isten pedig részesítheti kegyelmében azokat is, akik kegyelmét nem ismerték vagy nem fogadták el. Isten kegyelme nagyobb haragjánál, szentsége is szeretete tisztaságában csúcsoódik ki, ezért ha teológiailag dönteni kell, akkor irgalmassága nagyságának még a kárhozát képzetét is alá kell rendelnünk.

Most jön azonban mindennek etikai oldala. Nem okoz-e az utolsó ítéletnek Isten kegyelmében való kicsúcsosodása komoly etikai kárt? Nem tudok egyetérteni Thieliicke-vel, aki szerint a mindennek megmentése mindenféle etikai döntést semlegesít. Thieliicke kissé ironikusan ad elénk egy névsort — amelyben olyan nevek szerepelnek együtt, mint Néró, Hitler és Assisi Ferenc, Pál apostol — annak érzékeltetésére, hogy milyen furcsa együtttest jelentene az eskatológikus „egyenrangúság”.⁴³

Azt gondolom ezzel szemben, hogy a keresztyén embert etikai döntéseiben nem vezetheti az utolsó ítélettől való félelem. Erkölcsi elhatározásaink igazi keresztyén motívuma nem a cselekedetek alapján történő utolsó ítélettől rettegés. De nem tölthet el minket az a farizeusi hitkület sem, hogy mindennek megmenekülésével hitetlenek és „gonoszok” közé keveredünk az üdvösségben, hiszen Jézus éppen a nyilvánvaló bűnösök közé ült. Valóban kissé groteszk ötlet Néróval együtt lenni az üdvösségben, de a fenti célzatos névsorral egy másik „névsort” szegezhetnénk szembe: hát nem fájna az nekünk, ha a világon élt, ma élő és utánunk élő ki tudja hány száz- és százmillió embert, milliárd embert, akik életük folyamán nem jutnak el Jézus Krisztusban való hitre, az örök kárhozatra elpecsételtnek kellene nézünk?! Isten kegyelme mérhetetlenségének emberi oldalról a szeretet határtalansága a pontos árnyékrajza. A kegyelemnek és a szeretetnek ebben a perspektívájában reménységként benne van az *egész emberiség* pozitív eskatológikus jövődjéje.

Visszatérve az etikai kérdésre: a kárhozattal való fenyegetés nem lehet az evangéliumnak megfelelő etikai ösztönzéssé — a hívónél sem, hát még a nem-hívónél, aki úgysem hisz abban. A félelem

csak rabszolga-etika motívuma. Nem Isten gyermekei, akik úgy szólíthatjuk meg őt: Atyánk! (Róm 8,15!) Ellenben rendkívül erős etikai rugó Isten bűnbocsánata, üdvözítő kegyelme, mert az emberekhez való viszonyunkat a megbocsátással rendezi újjá. Isten végső bocsánata indíthat minket a szeretet konkrét megélésére. Szeretni pedig annyi, mint megbocsátani: ez a keresztyén ember etikájának egyik alapvető tétele. Az utolsó ítéletnek „egy-csúcsú” voltából következik, hogy a hívő az emberi kapcsolataiban is újra meg újra ezt a döntő szempontot érvényesíti, a megbocsátás újítja meg a másokhoz fűző kapcsolatait. De túl a szeretet újjárendező erején, az élet minden területén a jó cselekvését sokkal jobban mozgathatja az utolsó ítélet félelmétől felszabadított hit, a kegyelmet nyert ember öröme és hálája, mint az állandó jogos bizonytalanságban élés: jaj, eleget tudok-e tenni Isten követelményeinek.

A ránk váró végleges kegyelem a hála most érintett és a reformatori teológiában már sokszor kifejtett etikai motívumát is tartalmazza, erről nem szükséges bővebben szólnom. Ellenben annál szükségesebb feltárnunk a másokat átölelő kegyelem ránk hulló etikai kötelezését. Az utolsó ítélet hármas feszültsége, de a kegyelemben való csúcsoodása megszabja a keresztyén embernek az emberiséghez való viszonyát, egész emberiséget Isten szeretetének, mégpedig kegyelmes, irgalmazó szeretetének döntő megvilágításában kell néznünk. Minden bűnön és hitelenségen túl ez a kikutathatatlan és korlátok közé nem szorítható kegyelem határozza meg az emberiség létét. Az emberiség nem elkárhozott tömeg. A végső kegyelem reménységével tekinthetünk minden emberre a Földön.

Ez a tekintetünk nem azt jelenti, hogy előírjuk Istennek: adjon üdvösséget minden embernek. Hogy mit tesz majd Isten az utolsó ítéletkor, azt nemcsak nem diktálhatjuk neki, de sem a teológia, sem a hit nem *tudhatja*. Ezért csupán *reménység* az emberiségre a kegyelem határtalan fényében néző tekintetünk. De ez a *reménységes óhaj* jobban illik a keresztyén emberhez, mint Isten végső ítéletét a hit páholyából másokra nézve előre elkönyvelő hívő góg. Ez a reménységes óhaj viszont hozzánk olyan közel hoz minden embert, az egész emberiséget, hogy ledől közöttünk minden válaszfal, az eszmei-elvi különbségeket is áthidalja a kegyelem íve. Isten kegyelmének egyetemessége olyan szoros testvári közelségbe vonja hozzánk valamennyi embertársunkat, hogy azok minden egyéni és közösségi gondja, reménye a miénk is válik, mert összefűz minket velük a végső közös reménység.

12. A végső teljesség etikai vetülete

a) A feltámadás és örök élet.

Az örök életnek a feltámadással történő kiteljesedése egészen új és más lesz a földi élethez képest, az örök életnek a földi életbe nyúló kezdetéhez képest is. Elmarad a földi élet minden hiánya, terhe, baja: nem lesz bűn, szenvedés, múlandóság, halál. És betöltetik minden képzeletet felülmúlóan az ember örök vágya a teljességre, a maradéktalan öröme. Az új létforma elgondolhatóan az emberi fogalmainkkal, képzeleteinkkel. A „feltámadási test”, „pneumatikus test” csak tört szárnyú kifejezés-probálása az Űs-ben a kifejezhetetlennek és ismeretlennek (1 Kor 15). Az örök

életnek az Istennel és egymással való teljes közösség adja meg a ma még meg sem sejthető szépségét és — nagyon idegenül cseng itt ez a szó, de merjük használni, mert nincs nála megfelelőbb emberi fogalmunk — boldogságát.

A feltámadásnak és az eljövendő örök életnek reménysége etikai vonatkozásban nagy biztatás az emberi élet minden mai hiányával, bajával vívott szenvedélyes küzdelemre. Jézus gyógyításai, halott-feltámasztásai eszkatológikus utalások, felvilágosító előzetes fényjelek abból a jövőből, amikor már nem lesz betegség és halál. Az emberi egészségért és a halál hátraszorításáért folytatott orvosi munka a betegség és halál teljes legyőzésének eszkatológikus reménysége alatt folyik a keresztyén ember szemében, s ez a bizakodó tekintet igen sok etikai erőt adhat az egészségügyi szolgálathoz. Az emberi élet alapvető bajaival küzdő minden földi fáradozásnak ugyanígy győzelmes távlata van. Az örök élet reménysége nemhogy fékezne a keresztyén embert a földi élet jobbá tételéért folyó erőfeszítésekben, a szegénység, betegség, idő előtti halál ellen vonuló társadalmi, tudományos és gyakorlati tevékenységben, hanem inkább előrelendíti. Ezzel már elérkeztünk a végső teljességnek az egyes ember sorsán túlmenő kiterjedéséhez.

b) A mindenség megújulása.

A történelem és az egész mindenség *végének* keresztyén tanítását mindig azzal az eljövendő új világgal együtt kell néznünk, amelynek a vég helyet ad. A helyes eschatológiai értelmezés nem engedi meg, hogy a „vég”-re mint katasztrófára tegyük a hangsúlyt (ezt már előbb is érintettük), hanem a hangsúly a teljes, tökéletes állapot beköszöntésén van, mind egyéni, mind egyetemes vonatkozásban. Ezt szépen fejezi ki az evanstoni főtémát előkészítő tanulmányi dokumentum: „A keresztyén reménység nem engedi meg, hogy a kozmikus átváltozást másképpen gondoljuk el, mint Istennek a leeső verébről és a századik juh-ról történő gondoskodása értelmében”. „Mi keresztyének állandó bűnbánatban és állandó bűnbocsánatban minden dolgok Krisztusban végbe-menő teljességre jutásának reménységével meggyünk szembe. Ez ítélet lesz a történelem felett, és egyúttal annak átváltoztatása, de megváltása és kiteljesítése is.”³⁵

Az „átváltozás” fogalma meglehetősen jól fogja egybe a mindenség végét és megújulását, az utóbbira téve a hangsúlyt; csak azt kell tudnunk hozzá, hogy ez az átváltozás nem magától megy végbe. Az egész teremtett világ sóhaját és reménységét, vajudását és a múlandóságtól való megszabadulását, a mindenség és az emberi élet végső teljes megváltását mondja el Pál apostol Róm 8,18—25-ben. Ugyanezt fejezi ki 2 Péter 3,13: „Új eget és új földet várunk az ő ígérete szerint, amelyekben igazság lakozik”. Az eljövendő Isten országa, a végső teljesség különböző bibliai képzetei mind abba az irányba mutatnak, hogy a tér és idő mai világára jellemző „testiség”, „anyagiság” nem szűnik meg, csak ez is átváltozik a mi érzékszerveink és gondolkodásunk számára ma felfoghatatlan új valóságba.

A mostani és a jövendő világ összefüggése hitben kimondott teológiai tétel, amelyet közelebről leírni, vagy akár csak gondolatilag melegreádni nem lehetséges. „Ezt a csak a hit számára tudott összefüggést nem fejezhetjük ki természetfilozófiai vagy történetfilozófiai módon, mint valami-

lyen metafizikai kontinuitást. Ezt megtiltja e világ *végének* valósága. Az összefüggést csak teológiai-lag fejezhetjük ki, mégpedig azzal, hogy ígéret és beteljesülés viszonyáról van szó”.³⁶

A jelen világ és az újjáteremtett mindenség e teológiai összefüggése is erőteljesen etikai indítást adhat a keresztyén embernek, hogy vállalja a mai világot, annak minden problémáját, inségét, melyrehatóan belemenjen földi jelenével és jövőjével való törődésbe, munkálkodjék együtt másokkal a történeti megoldások sikeréért, s érezze a felelősséget a végső teljességet megelőző, azzal titokzatosan összefüggő történelmi sorsáért.

Ha két külön alponban tárgyaltam is a végső teljesség *egyéni* vonalát: a feltámadást és az örök életet, valamint a végső teljesség *egyetemes* oldalát: a mindenség megújulását, újjáteremtését, mégis nyilvánvaló lehetett a sorokból, hogy az individuális és univerzális eszkatológikus reménység nem két külön dolog, hanem egyetlen, egységes valóság. Alig tudnám ezt jobban kifejezni, mintha idézem korunk egyik jelentős teológusának — hogy vitatható tételei vannak, az most más lapra tartozik, tanulmányomban is gyakoroltam vele szembe kritikát — személyes vallomását. Brunner Emil 1952 nyarán vasúti szerencsétlenség alkalmából elvesztette legfiatalabbik 26 éves fiát. Akkor írta meg eszkatológiai könyvét, amelyet két elhunyt fia emlékeztetének ajánlott (10 évvel korábban meghalt fia is csak 23 éves volt). Könyve végén elmondja, hogy az előző nyár tragikus élménye az eszkatológiai problémát személyes élete égető kérdésévé tette. A szerző „a halál súlyos megtapasztalásaitól kísértve, az evangélium vigasztalását kereste. Közben felismerte, hogy az evangéliumnak nincs vigasztalása az egyes ember számára, amely egyúttal ne lenne az emberiség egésze számára a jövő ígérete”.³⁷ A személyinek és az egyetemesnek ez az egysége, az egyén és az emberiség összefonódó közös sorsa, reménysége döntő tényezővé lehet az eszkatológia etikai hatásában.

13. Az eszkatológia és etika egysége hitünkben

A kinyilatkoztatás központi mondanivalója Istenről ez: az Isten szeretet Jézus Krisztus által. Istennek Krisztusban lehajló szeretete tölti meg az eszkatológikus jelent, az üdvörténet mai, mindeneket átfogó szakaszát, az örökkévalósággal érintkező mai pillanatokat. De Istennek ugyanez a Krisztusban megjelent szeretete küldi bele ma a keresztyén embert a világba, az életbe, hogy etikai vonalon a saját cselekvésében aktualizálja, valósítsa meg *ezt* a szeretetet az emberek, emberi közösségek és az egész emberiség földi javának szolgálataiban.

S Istennek ugyanez a szeretete viszi végbe az eszkatológikus jövőt, az egyén és a mindenség történetében az „utolsó fejezetet”, a nagy átváltoztatást a feltámadással, a mindenség újjáteremtésével, a kegyelemben csúcsozó ítélettel. Istennek ebből a jövendőbeli, de ugyancsak Krisztuson át áradó szeretetéből erősödik az emberiség történeti sorsát felkaroló keresztyén szeretet áldozatos bekapcsolódása a közös emberi felelősségbe.

Így lesz hitünk — ha nem lenne felreérthető, akkor így is mondhatnám: Isten-fogalmunk — az eszkatológia és etika *azonos* tartalmává. Isten szeretet: ez kapcsolja össze az eszkatológiát és etikát, s ez adja meg az eszkatológia és etika belső egysé-

gét. Ez a hit elszakíthatatlan Jézus Krisztustól: benne, általa lesz Isten szeretete nyilvánvalóvá. Azért hát így is mondhatom: az eszkatológia és etika egy-ége a meghalt és feltámadt, élő és dicsőségben megjelenő Krisztusban van.

Van azonban még egy utolsó etikai mondani-valónk, ami az előzőből következik, s egy etikai valóságot örökkévaló értékkel ruház fel. A mi világunkból az örökkévalóságba ível a szeretet. „Most azért megmarad a hit, a remény, a szeretet, e három: ezek közül pedig legnagyobb a szeretet” (1 Kor 13,13). A hitre, reménységre az eszkatológikus jövődében már nem lesz szükség, mert felváltja ezeket a beteljesülést. De „a szeretet soha el nem fogy” (8. vers). A mostani létünk és az örökkévalóság között, lám, mégsem csak teológiai, hitbeli összefüggés van, hanem valóságos híd s ez a híd — ha úgy tetszik — „etikum”. A földi életből, a fennálló mindenségből egyedül a szeretetnek lesz folytatása. A keresztyén gondolkodás szerint az élet és a világ nem örök, de örök a szeretet, amely már ebben az életben és ezen a világon dolgozik, működik, kifejti hatását. Az etikai cselekvést alapvetően mozgató, szolgáló szeretetben, az „agapé”-ban Isten lényének hatása árad szét: „Az Isten szeretet” (1 Ján 4,16).

A szeretetben már itt van soha el nem múló folytatásával az örökkévalóság.

Veöreös Imre

JEGYZETEK:

1. Folke Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*. Gütersloh, 1936. 42–43. l. — 2. Paul Alt-

haus, *Die letzten Dinge*. Gütersloh. 1. kiadás: 1922. 8. kiadás: 1961. — 3. Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, 1933. I. kötet, 207. l. — 4. F. Holmström, i. m. 347. l. — 5. Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen, 1958. 183–184. l. — 6. Emil Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Zürich, 1953, 60–61. l. — 7. J. L. Hromádka, *A párbeszéd küszöbén*. Theologiai Szemle, 1964. 11–12. szám, 1965. 1–2. szám. — 8. Bultmann i. m. 41. l. — 9. Rudolf Bultmann, *Jesus*. 1929. 111–112. l. — 10. *Einerlei Hoffnung Eurer Berufung*. Zürich–Frankfurt a. M., 1954. 11., 12., 22. pont. — 11. Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*. Tübingen, 1951. I. kötet. 71. l. — 12. *Einelei Hoffnung...* i. b. 65. pont. — 13. Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen, 1958. 135. l. — 14. Brunner i. m. 98–99. l. — 15. Brunner i. m. 145. l. — 16. *Biblich-Theologisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1959. 593–594. l. — Merz cikke: „Tausendjähriges Reich”. — 17. Ha már említettem neveket a chiliazmus nagynevű képviselői közül, másik oldalról két teológust nevezek meg, akik a chiliazmus kritikáját komoly teológiai érvekkel támasztották alá: P. Althaus i. m. 7. kiadás, 1957. 249–250. 317. l. — E. Brunner i. m. 77–84. l. — 18. Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*. 1924. 133. és köv. lpk. — 19. W. Lütgert, *Reich Gottes und Weltgeschichte*. 1928. 249. l. — 20. Werner Elert, *Das christliche Ethos*. Tübingen, 1949. 557–558. l. — 21. Brunner i. m. 77. l. — 22. Idézi Althaus i. m. 247. l. — 23. Idézi Ernst Kinder, *Grundprobleme christlicher Eschatologie*. Berlin, 1955. 22. l. — 24. Idézi Holmström i. m. 235. l. — 25. Althaus i. m. 253. l. — 26. Brunner i. m. 153. l. — 27. Brunner i. m. 153. l. — 28. Althaus i. m. 274. l. — 29. Althaus i. m. 278. l. — 30. Brunner i. m. 101–102 l. — 31. Thielicke i. m. II 1. kötet. Tübingen, 1955. 585. l. — 32. Walter Lüthi, *Deutschland zwischen gestern und morgen*. Basel. 111–117. l. — 33. Brunner i. m. 200–201 l. — 34. Thielicke i. m. 255. l. — 35. *Einerlei Hoffnung...* i. m. 22., 70. pont. — 36. Althaus i. m. 364. l. — 37. Brunner i. m. 238. l.

A Prágai Keresztyén Békekonferencia teológiájának jellemző vonásai

Alig néhány évvel ezelőtt rögtönzéseként kezdődött el, ma pedig elmondhatjuk, hogy az egyháztörténelemben új fejezetet nyitott: 1957 októberében, a modrai tanári konferencia résztvevői elkezdtek valamit, amiről maguk se tudták, mi lesz belőle. Nem volt az szervezet, nem volt szervezkedés, hanem egyszerűen együttműködés, együtt töprengés és „közös megállapítása annak, hogy valaminek történnie kell az egyházban”.

Azóta, a viszonylag rendkívül rövid idő alatt, hosszú utat tett meg a Prágai Keresztyén Békekonferencia mozgalma (később: PKB). A kezdeti félreértések, értetlenség nagy részére megfelelő korrekció következett, a kezdeti közömbösséget is egyre növekvő világi és egyházi érdeklődés váltotta fel. Útját ma is különböző vélemények szegélyezik, de a PKB világméretű egyházi vállalkozássá tágult, hangja messzire eljut, üzenetei odakerülnek a legmagasabb fórumok, nemzetközi szervek, vezető államférfiak asztalára.

A következőkben annak a teológiának néhány jellemző vonását szeretném felsorolni, amely a PKB keretében végzett fáradozások nyomán alakult ki.

1. Egyházi teológia

A szó legtágabb és mégis legtisztább értelmében egyházinak kell mondanunk a PKB teológiáját. Szembefordul minden felekezeti sovinizmussal, el-

fogultsággal, felülemelkedik minden előítéleten, szűkkeblúségen, helyet ad minden keresztyén egyházi alakulatnak, egyesülésnek, az olyanoknak is, amelyeknek nincs saját, kikristályosodott dogmatikai, liturgiai vagy szervezeti alapjuk. Nem a rész-egyházak, a résztvevő egyházi alakulatok szempontjából nézve jellemzően egyházi ez a teológia, hanem abban, hogy az egész egyház, az egy közösséges, keresztyén anyaszentegyház előtt álló feladatokat ragadja meg és az egész egyházat igyekszik megszólaltatni, szóra bírni. Amíg nem késő. Olyan feladatok megoldására törekszik a PKB, amelyek meghaladják az egyes egyházi alakulatok, egyes emberek erőit.

Mielőtt az Egyház megszólalna, a saját sorait kell rendeznie. Saját szétszakadozottságát kell felszámolnia. Ez két szempontból is elkerülhetetlenül szükséges. Először azért kell az Egyház egységét munkálni, mert részekre hullott állapotában alkalmatlan a rábízott küldetés, szolgálat elvégzésére. Másodszor pedig azért, mert az Egyház szétszakadozottsága rendkívüli módon megnehezíti a népek közötti feszültség feloldását, s azoknak a veszélyeknek, ellentmondásoknak a megszüntetését, amelyek a népek egymásra találását akadályozzák. A PKB arra kínál alkalmakat, hogy a világ minden részén élő keresztyének, keresztyén egyházak, mint igaz tanúk együtt szólaljanak meg és adjanak hangot annak az Egyháznak, amelyet Isten épített élő kövek-

ből és épít ma is, mert szerette ezt a világot.

Az Egyháznak viszont *szólnia kell*. Olyan helyzetben van, amelyben egyszerűen nem hallgathat. A világ népeinek sorsát egy sereg olyan kérdés szorongatja, veszélyezteti, amelyre nézve Isten üzenetét bízott az ő Egyházára. Isten Egyháza ma prófétai küldetésben van jelen ebben a világban. Nem teheti, hogy ne szóljon.

Minden széthúzás az Egyházon belül csak az engedetlenség vonalán történhetik és halálos veszéllyel terhes. Ugyanakkor minden olyan megmozdulás, amelyben az Egyház részei egymást keresik, a közös hangvételt gyakorolják, az egy szívvel-egy szájjal szóláson fáradoznak, az engedelmesség vonalát jelzi, amely az élet felé visz. A PKB olyan megmozdulás, amely az egész Egyházat igényli és az élet érdekében álló feladatok feldolgozására vonja látható, aktív egységbe Isten Egyházát.

Abban is egyházinak kell mondanunk a PKB teológiáját, hogy az Egyház helyét és szerepét határozza meg a világban, amely a társadalmi átalakulás sok szempontból összetett korszakában él. Felméri, miben maradt le az Egyház a társadalmi fejlődés menetében. Megragadja azokat a jelenségeket, amelyek arra mutatnak, hogy az emberi tudás megsze maga mögött hagyta a középkorban vagy az újkor hajnalán megfogalmazott egyházi tételeket és sürgeti, hogy az Egyház ügyeljen magára az emberi társadalomhoz való viszonyában. Az Egyháznak észre kell vennie azt a változást, amely közvetlen környezetében végbement és szolgálatában lépést kell azzal tartania. A PKB teológiája nagy segítséget nyújt ahhoz, hogy az Egyház felszámolhassa lemaradását, elmaradottságát és igazán Egyházként. Egyházhhoz méltóan töltsse be Istentől kapott küldetését.

Az egyházi vonást csak aláhúzza a PKB-nak az az alázatos felismerése, hogy az Egyháznak nem lehetnek, tehát ne is legyenek igényei a világgal szemben, hanem tekintse magát a világ adósának. Jézus Krisztus nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy ő szolgáljon és adja az ő életét váltságul sokakért.

Végül a PKB teológiája nemcsak az Egyházra néz, az Egyházat szólaltatja meg, hanem egyúttal a gyülekezetekre támaszkodik. Munkásai a gyülekezetek képviselői, a gyülekezetek küldöttei, mögöttük a gyülekezetek imádságai és adományai vannak. Nem egyéni vállalkozások, egyének vizsgálódásainak eredménye az, ami a PKB teológiájában létrejött, hanem eredetében is, eredményeiben is egyházi teológia.

2. Evangéliomi teológia

Szándékosan írok evangéliumot, igei teológia helyett. Azt szeretném ezzel jelezni, hogy az egésze inkább illenék ez a kifejezés: Jézus Krisztus evangéliumából táplálkozó teológia.

Mindenekelőtt *alapjaiban* evangéliomi.

Az a forrás, amiből merít: az Evangéliom. Az az alap, amelyen áll, amikor megszólítja a világot: az Evangéliom. Hogy pedig semmi kétség se maradjon, mit értünk Evangéliumon, Hromádka professzort idézem: „Evangéliomon azt az Evangéliomot értem, amelyik a názáreti Jézus Krisztusról szól, arról, hogy Jézus belépett a gyengék, bűnösök világába, győzelmet aratott a világ felett, uralkodik felette és számára az örökélet forrása maradt”.

Nincs más fundamentom, amelyet a PKB ahelyett akarna vetni, amely vettett. Teológiája minden tekintetben biblikus. Nincs hely benne a spekuláció-

nak, sőt, amivel többen vádolják, a politikának sem, legalábbis a szónak kifejezetten öncélú, korlátozott értelmében. Minden tanítása gondos, alapos exegezisre épül, úgyhogy a Szentírás felől megközelítve, még a legelfogultabb ellenzője sem képes vele szemben érvényes kritikát gyakorolni. Organikus írásszemlélet, kiteljesedő Krisztus-látás jellemzi. Az idézett textusok mind „a helyükön vannak”, szó sem lehet az egyes bibliai helyek idézésével elkövethető tévedésekről.

Céljában is evangéliomi ez a teológia.

Azok, akik részt vettek eddig a PKB teológiájának a munkájában, nem akartak mást, mint Jézus Krisztus Evangéliomát jobban, mélyebben megérteni. Érezték, hogy az Evangéliom üzenete nem egyszer s mindenkorra kész formula, hanem mindenkor szakknak újra kell megkeresnie azt az üzenetet, ami abban a korszakban valóban örömet minden teremtménynek. Arra törekedtek, hogy felismerjék és megfogalmazzák azt az új szózatot, amelyben az örök Evangéliom ölt testet és valóságos segítség a bajban levő emberiségnek. Az Evangéliom fényét igyekeztek eljuttatni azokhoz a nagy kérdésekhez, amelyeknek megoldásában az Egyház jó szolgálatot végezhet. Jézus Krisztus ma is szolgálni akar sokaknak: minden embernek, minden népnek, minden földrésznek.

Módszerében is evangéliomi ez a teológia.

Bármilyen kérdéshez nyúl is hozzá, akár a hidegháború, akár a német probléma, akár a leszerelés kérdéséhez, mindig evangéliomi módon nyilatkozik meg. A legjellegzetesebben politikai tárgyban is úgy működik közre, ahogy Jézus Krisztus evangélioma tanítja. Ide kívánkozik egy megnyilatkozás: „Nem vagyunk politikusok. Igen, érdeklődünk a politikai események iránt, de nem politikusokként. A hívő keresztyéneknek mély és finom betekintésük van a politika kézzelfogható realitásába, de nem politikusok és nem diplomata” (*Hromádka*). Mintegy folytatásként, hangsúly kedvéért, emeljük ki: tehát, mint hívő keresztyének veszünk részt minden olyan kérdés megoldásában, vagy megoldásának keresésében, amelyben az Evangéliomból kifolyólag részt kell vennünk.

Végül *hangjában* bizonyul evangéliominak a PKB teológiája.

Minden keresztyén magatartást, még inkább a teológia művelését egyszer s mindenkorra meghatározta Jézus, amikor ezt mondta: „Tanuljátok meg tőlem, hogy én... alázatos szívű vagyok” (Mt 11: 29). Az alázatosság Jézus Krisztus Egyházában mindenekelőtt a bűnbánatban valósul meg. A PKB teológiájában szembeötlő ez az alázatosság. Szelíden és alázatosan kér szót, szelíden és alázatosan szól. Akik benne munkálkodnak, senkit sem vádolnak, senkit sem okolnak: sem a világot, sem az elődöket, még azokat sem, akik az Egyház életének korábbi időszakában nyilvánvalóan rosszul vizsgáltak. Ehelyett azt vizsgálják, mi az, amivel ők maguk, szélesebben mérve, mi az, amivel Isten mai Egyháza vétkesen hozzájárult ahhoz, hogy a mai világhelyzet így alakult ki? Megindító vallomás olvasható a PKB egyik üzenetében: „Mi mindnyájan bűnösök vagyunk abban, hogy az ember fél az embertől, az ember gyűlöli az embert, az ember gyilkolja az embert. Önzésből nem szerettük azokat, akiket Isten szeretett...”

S ha mindehhez hozzávesszük azt a meggyőződést, hogy a kölcsönös megfélemlítés és elrettenés *hínárjából* egyedül az Evangéliom szabadíthat ki és az Egyház jó szolgálataihoz szükséges erőt egyedül az Evangéliomból meríthetjük, még inkább indo-

koltnak látszik, hogy a PKB teológiájának jellemzésében az egyházi után az evangéliomi vonást is meghúzzuk.

3. Időszerű teológia

Korunkra az jellemző, hogy benne a természettudományok hatalmas fejlődése érvényesül, szemben a korábbi időkkel, amelyekben az ún. szellem-tudományok domináltak. A teológiát csaknem állandóan kísérte, befolyásolta, kísértette a filozófia. Már a Kr. u. II. század közepén tudatosan használtak a teológusok olyan filozófiai fogalmakat, amikkel „modernnek” akartak lenni s az apologéták a filozófia segítségével igyekeztek elfogadhatóvá tenni az Evangéliomot intellektuális kortársaik számára (pl. a Logos-christologia, a maga filozófiai asszociációival). Csak a legutóbbi esztendőkből szűnt meg a filozófia állandó kísérlete (hogy ne mondjuk: uralma). A filozófiai problémák helyett korunkra azok a problémák jellemzők, amiket a természettudományok vetnek fel. Azokat a problémákat pedig nem szabad a teológia nélkül hagyni megválaszolni.

Viszont ahhoz, hogy a teológia hozzá tudjon szólni az új kérdésekhez, a természettudományok által felvetett új problémákhoz, nem elég az ún. hagyományos teológiai felkészültség. Ami eddig, vagy régebben a mi teológiánk volt, az ma éppen úgy nem elég a jelenkor új kérdéseinek a megválaszolásához, mint ahogy a skolasztika sem volt képes megoldani a reformáció korának a problémáit.

Egészen egyszerűen arról van szó, hogy olyan problémákat kell teológiailag feldolgoznia Jézus Krisztus Egyházának, amiket korábban senki sem ismert, amikkel a régebbi időkben senki sem foglalkozott. Gondoljunk itt pl. a termonukleáris háború lehetősége által felvetett problémákra vagy a hidegháború teológiai feldolgozására.

Az atomkorszak minőségi változást hozott magával, új fogalmakat teremtett és átgértékelésre ítélte a régi fogalmakat, a régebben érvényesnek elfogadott tételeket. Még ezelőtt egy emberöltővel is vitakozni lehetett azon, hogy van-e bellum justum vagy nincs, mikor engedhető meg a háború és mikor nem, melyek az „igazságos” háború kritériumai? Ma már az ezekkel kapcsolatos régi megállapítások érvénytelenek: az atomfegyverek birtokában, az atomfegyverek használata esetében megszűntnek tekintendő a háború hagyományos fogalma és olyan új fogalom megszületéséből kell kiindulni, amelyre nem alkalmazható egyetlen, a háborúval kapcsolatban régebben felállított norma, erkölcsi vagy éppen igei szabály. Hol vagyunk már attól, hogy a háborút etikailag a Róm 13-ban fellelt kategóriába sorolta a teológia és ultima ratio esetében erkölcsileg megengedettnek minősült! A termonukleáris háború nem háború, hanem valami gigantikus méretű tömegmészárlás, amelyben nincs többé különbség katonai és polgári személy, front és hátszár, felnőtt és gyermek, fegyverfogható fiatal és tehetetlen öreg között; nincs lehetőség a védekezésre: személyváltogatás nélküli mészárlás, az új élet és az új rend reménye nélkül. Egyszerűen nincs olyan cél, amelynek érdekében a termonukleáris fegyverekkel megvívandó háború megengedhető, etikailag igazolható volna. Egyetlen etikai feladat jogosult csupán, el-lenezni minden háborút.

Új fogalom és új feladat a hidegháború és az ellene folytatandó küzdelem. A hidegháború éppenúgy a háború kategóriájába tartozik, mint a halált okozó fegyverekkel megvívott háború, legfeljebb az eszközei mások (az igazság eltakarása, meghamisítása,

nehogy a népek megtudják az igazságot és annak ismeretében inkább akarják a békét, mint a háborút; a hatásaiban „kevésbé veszélyes” vagy éppen „tisztá” atombombákról elterjesztett hírek, a védekezés különböző módozatainak a kolportálása és egyéb propagandisztikus manőverek). Lényegében azonban valóságos hadviselés a hidegháború is, „mert tartalma az egyik fél akaratának a másikra rákényszerítése úgy, hogy az akarat jogosságának a kérdése nem fontos” (Pákozdy).

Soha nem sejtett nagyságában állt elő a felelősség kérdése. De míg egyházi elődeink a bűnösök üdvösségéért, pogányok megtéréséért éreztek és gyakoroltak felelősséget, ma nemcsak azért vagyunk felelősek, hogy a bűnösök megtérjenek, hanem azért is, hogy ez az egész embervilág megmaradjon. A felelősség fogalma úgy kitágult, megszélesedett, elmélyült, hogy szinte új fogalomnak kell tekinteni. S amikor a mai Egyház teológusai szembe kerülnek ezzel az új fogalommal, egyszerűen tisztán látják, hogy félreérthetetlenül állást kell foglalniuk: időszerű teológiában kell bizonyosságot tenniük arról, hogy a Szentírás nem ismer közömbös álláspontot, különösen az ilyen döntő fontosságú kérdésekben a keresztyén ember érdekelt a világban. Visszavonulni, elfordulni, mást csinálni, bármi legyen az a más, egyszerűen: visszataszító bűn! Isten mai Egyháza ismét feladatul kapta a felelősség leckéjét, úgy, ahogy még sohasem kapta, mert így még soha nem is jelentkezett a felelősség feladata. Vagy tizenkét-ezer esztendő után most van ismét abban a helyzetben az emberiség, hogy totálisan képes kiirtani önmagát az egész földön. Az urbanizáció megindulása óta először. Káin most már nemcsak Ábel töltheti meg, hanem mindenkit, aki csak él, beleértve önmagát is. Tegyük hozzá: egyetlen csapással, vagy még korszerűbben: egyetlen gombnyomással. Az ember egyszerűen soha nem sejtett mértékben rendelkezik a természet erőivel, miközben maga az ember és az egész társadalom „technizálódott.”

Maga az emberi faj olyan veszélyben él a mi korunkban, mint még soha. S minden kétes értékű hitegetés (a „félelem egyensúlyának” tétele, „a nukleáris egyenlőség” kizárja a nukleáris háborút”) ellenére is az a valóság, hogy „a termonukleáris háború ötféle módon is kirobbanhat, a félelem ellenére, ami azt valószínűtlenné teszi (a) — megfontolt agressziós szándékból: aki először csap le, előnyt szerez; b) — egy harmadik fél hibájából; c) — félreértés, tévedés következtében; d) — véletlen baleset következtében; e) — nem nukleáris háború révén)” (P. Juquin).

Vajon elég volna, ha a régi teológia, eddigi teológiai ismereteink birtokában azt mondanánk: bizony, egy atomháború bűn? Még az sem lenne elég, ha megállapítanánk, hogy az atomháború örültség, mert „aki egy 2x3 méteres betonfedezékben kézi-gránáttal akarja megölni ellenfelét, maga is elpusztul”.

A PKB az a fórum, amely időszerű feleletet keres az időszerű kérdésekre. Nemcsak azokra, amelyeket az iménti felsorolásban említettem, hanem mindazokra, amelyek a ma élő emberiség sorskérdéseinek számítanak: a béke, a békés együttélés, kolonializmus, új államok kérdései, a német kérdés, a leszerelés, a tömegpusztító fegyverek problémái, a Krisztussal való megbékélés, mint a másokkal és másokért élés alapja stb.

Az a felelet, amit ezekre a kérdésekre Prága adott, nem egyszer s mindenkorra kész katekizmust ad a kezünkbe, hanem a szüntelenül és mindig újabb módon jelentkező kérdések szüntelen vizsgálá-

latára ösztönöz. Mégis van egy olyan megoldása, amit örök időkre érvényesen talált a PKB az időszerű kérdések kapcsán: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” (Gal 2:20).

A PKB eredménye az, hogy az új kérdésekről lehámlott a teológiai tartózkodás, aggályoskodás hamis vádjá, mintha az új kérdések nem a teológia sajátos feladatai közé tartoznának s az egyház idegen utakra lépne „mással foglalkoznék”, ha vizsgálódása tárgyává teszi azokat. A PKB eredménye, hogy az időszerű teológia művelése nemcsak polgárjogot szerzett az Egyházban, hanem kivívta magának az „érvényes” teológia elnevezését is. Új utakon jár, új feladatokkal birkozik, mai kérdésekre mai megoldásokat, a mai ember kérdéseire, Isten mai kijelentését tolmácsolja: méltán nevezhetjük hát időszerű teológiának.

4. Béke-teológia

A szónak bibliai, isteni értelmében vett béke-teológia, amelyik szerint a béke nem a fegyverek hallgatása, nem a temető csendje, hanem mindannak a foglalata, summája, amit Isten az Ember javára áldásul adott. Isten szótárában a béke nem az emberi élet egyik vonása, hanem az élet teljessége. A PKB egész teológiája azt keresi, amit Isten ma akar megcselekedni az általa teremtett és megváltott emberrel s amiben az ő Egyházát elsőrendűen fel akarja használni. Ez a béke-értelmezés eleve kizárja a háború minden formáját, az egymás megrontásának a jogosságát vagy szabadságát és arra indít minden hívő embert, hogy az Isten szerint való béke megvalósításához a maga sajátos eszközeivel igyekezzék biztonságtevő módon hozzájárulni. Azok akik már eddig is tevékenyen részt vettek a PKB teológiájának kialakításában, felismerték, hogy Isten Egyházának helye, szerepe, lehetősége, sőt Istentől kapott küldetése van a teljes békesség cselekvésére, az erre irányuló emberi fáradozásokban való részvételre. Ennek a béke-teológiának kardinális tétele a Jézus Krisztusban való egység; a világ kettészakadtsága, az egyes világrészek szembenállása, az emberiség megosztása ellenben a Krisztusban való egység megrontása. De teológiai feladat a válaszfalak ledöntéséért, a békés egymás mellett, sőt egymásért való élésért, a leszerelésért, a tömegpusztító fegyverek eltiltásáért, a hidegháború megszüntetéséért való fáradozás is.

Ami a PKB üzeneteiben, referátumaiban eddig napvilágot látott, az béke-teológia, mert minden részletében az egész emberiség, minden ember békességének ügyét szolgálja, a megbékélést, a közeledést, az egyes emberek, egyházak, népek egymásra találását segíti elő. Az ügy, amit munkál, jó ügy, minden jóakarátú embernek javára válik, mert megerősíti őket a jóban és megmozdítja azokat, akik még nem álltak be az emberiség békéjének a szolgálatába.

5. Megvádolt teológia

A PKB teológiája küzdelmek során alakult ki. Az óvatoskodásnak, aggályoskodásnak, képmutatásnak, rágalomnak egész sor kérdésére kellett megfelelnie. S mert vállalta a kérdéseket s a küzdelmek során is egyre előre haladt, ezért olyan tiszta és félreérthetetlen, azért meggyőző teológia.

A vádak sorát azzal a kérdéssel nyissuk meg, hogy *nem felesleges-e* mindaz, amit a PKB csinál? „Nem áll-e fent az a veszély, hogy csupán megis-

métlünk, megkettőzünk valami olyasmit, amit már az Egyházak Világtanácsa is megtett, elvégzett?” (Hromádka). Amíg azonban az Egyházak Világtanácsa nincs abban a helyzetben, hogy munkájába minden valóban rendelkezésre álló erőt bevonjon, addig a PKB kihasználva mozgalom jellegét, a Keleten élő egyházak képviselőit aktivizáló közösségekbe tudja tömöríteni. Az Egyházak Világtanácsa szervezet, a PKB mozgalom. Az Egyházak Világtanácsa hivatalos intézmény, a PKB szabad és dinamikus mozgalom. Amit az Egyházak Világtanácsa nem tehet meg, hogy pl. munkáját egy konkrét pontra összpontosítsa, azt a PKB megteheti és meg is teszi: a békéért, az atomfegyverkezés ellen, a hidegháború ellen, általában olyan törekvések elleni küzdelemre tömörít egyházi erőket, amelyek az emberi egzisztenciát alapvetően veszélyeztetik. Ezzel felesleges ismétlés helyett Istennek tetsző szolgálatot tesz az emberiségnek, benne a világkeresztységnek, olyan szolgálatot, amelyet az Egyházak Világtanácsa ma így nem végezhet el.

Ehhez a vádhoz csatlakozik az, amelyik ugyan csak feleslegesnek ítéli a PKB munkáját, mert ami a béke érdekében megtenni való, azt eddig is megtették a világ minden részén élő politikai, gazdasági és szociális erők, hivatalos és társadalmi szervek. Nem túlzott önbecsülésre vall azt képzelni, hogy csak mi, keresztények biztosíthatjuk a békét? A PKB teológusai sokkal alázatosabbak, semhogy ilyesmi eszükbe jutna: nem becsülik le azt, amit felelős testületek, kormányok, társadalmi szervezetek, egyes emberek a béke érdekében tettek, megelőzve az Egyházat, de tisztán látják, hogy a békének, a békés egymás mellett élésnek is vannak állandó veszedelemei, amelyeknek az elhárításához az Egyház sokban hozzájárulhat. A békéért való felelősséget nem enyhíti a békéért folytatott küzdelem előrehaladása.

Már kifejezetten teológiai jellegű az a vád, hogy a PKB *meghamisította a bűn reformátori értelmezését*. Mintha azt tanítaná, hogy „bűnskála van, amelyet a főbűn vezet be, ez az atombűn; az atombűnhöz képest minden más bűn alárendelt, annyira, hogy ha valaki az atombűnben nem vétkezik, annak már nincs is szüksége Isten irgalmára.” A vád tehát az, hogy kvantitatív elemet vitt bele a teológiába a PKB. Erre a vádra elég *Vogel* professzor válaszáat idézni: „Ha annak idején Hitler elé állt volna az egyház, megkockáztatva azt, hogy tettéért gázkamrába küldik és odakiáltotta volna, hogy a zsidók legyilkolása bűn, mondhatta volna-e valaki, hogy ezzel az egyház meghamisította a bűn reformátori értelmét?”

Bár üres szójátéknál nem egyéb, de, mert elég gyakran elhangzott, megemlíthető az a gyanúsítás is, hogy a PKB meghamisította az Isten-fogalmat, azzal, hogy „félreismeri az *elrejtőzködő Istent*”. Nem egy nyugati teológus vallja, hogy az atomfegyver „Isten sújtó vesszője” s utalnak arra, hogy a történelem folyamán Isten milyen gyakran használt vesszőt a népek megítélésére, milyen gyakran bizonyult rettenetes Istennek. De vajon az Egyháznak be kell érnie azzal, hogy veszély esetén konstataálja a veszélyt és hirdeti, hogy az Isten tud rettenetes Isten is lenni? Amikor Ábrahám felismerte a Sodomát fenyegető isteni ítélet veszélyét, nem azt tette-e, hogy ostromot indított az Úr „ellen”, csak-hogy elhárítsa az isteni ítéletet? Az Egyház feladata ma nemcsak a veszedelem magyarázása, hanem egyúttal mindent megtenni az emberiséget fenyegető veszedelmek ellen, amire Isten lehetőséget biztosít számára.

Vádolják azzal is, hogy „meghamisította az eszkatológiát, mintha a háborúk megszüntetésével a földön elő lehetne állítani az üdvösség állapotát, vissza lehetne szerezni az elveszett Paradicsomot”. Ez a vád teológiai tévedésből született, hiszen az eszkatonban egyedül Isten cselekszik (a mai szakasz végső lezárása alkalmával). Azt Isten egymaga végzi el, nem veszi igénybe sem az Egyház, sem az egyes ember közreműködését. Jézus Krisztus visszajövetelének az időpontját senki se tudja. Egyébként a mi feladatunk az, hogy amíg nappal van, cselekedjünk a világosság cselekedeteit, bizonytságot tegyünk az irgalmas Istenről, aki a keresztben függő latornak is megkegyelmezett és a megtérőnek örökéletet adott. Az a dolgunk, hogy bizonytságot tegyünk az életet szerető Istenről, aki elénk adta az életet és a halált és arra biztat, hogy válasszuk az életet, hogy éljünk s ez a „mi” nem az Egyház, hanem az a világ, amelyet „úgy szeretett az Isten, hogy az ő egyszülött Fiát adta...” A PKB teológiája nem az eszkatológiát hamisítja meg, hanem bizonytságot tesz Jézus Krisztusról, aki eljött, hogy megkeresse és megtartsa azt, ami elveszett.

A következő *a rajongás vádja*. Azt állítják, hogy a háború elkerülhetőségének a tanítása hamis rajongás, a Szentírás mást tanít: azt, hogy mindig lesz háború, amíg csak ember él a földön. Hivatkoznak bibliai igékre: „Hallani fogtok háborúkról és háborúk híreiről...” (Mk 13:7), „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy békességet bocsássak e földre..., hanem, hogy fegyvert” (Mt 10:34, Lk 12:51), „Előjőve egy másik, veres ló és aki azon üle, megadaték annak, hogy a békességet elvegye a földről és, hogy az emberek egymást öljék; és adaték annak egy nagy kard” (Jel. 6:4), „Mindezeknek meg kell lenniök” — mondta Jézus (Mt 24:6). De valóban meddő és bibliátlan rajongás-e, amikor a PKB a háború elkerülése érdekében imádkozik, prédikál és cselekszik? Amit Jézus az imént idézett bibliai helyen mondott, hogy ti, mindezeknek, vagyis a háborúknak meg kell lenniök, az Jézus gondolata, Isten akarata volt? Ha a háború tényleg Isten akarata, akkor mindig lesz, valahányszor Isten akarja, mi pedig tényleg meddő küzdelmet vívunk, amikor ellene akarunk tenni. Csakhogy Jézus gondolata más volt: az, hogy az ember bűne háborúhoz vezet. Nem Isten akarata folytán szükségszerű a háború, hanem az ember bűnében mindig ott rejtőzik a háború lehetősége. Jézus gondolata — most már pozitívan megfogalmazva — egészen más volt, mint az, hogy legyenek mindig háborúk: „Vajha megismer- ted volna te is, csak e te mostani napodon is, amik néked a te békességedre valók!” (Luk. 19:42). Isten akarata az élet és a békesség. Az ember megteheti, hogy az elébe adott élet és halál között az életet válassza és annak a szövetségnek a szabályai szerint cselekedjék, amely élet és béke.

Barth egyébként a háború elkerülhetetlenségének a tanítására azt mondta, hogy „sátáni tanítás”. Szerinte valóban nem küszöbölhető ki, hogy „egy állam, egy másik, agresszív állam lépése következtében szükségállapotba (Notstand) kerüljön”, de „minden állam normális feladata az olyan béke létrehozása, mely az életet szolgálja, a háborút pedig távol tartja. A béke idejét öntudatosan, amíg nem késő, fel kell használnunk a háború elkerülhetővé, sőt lehetetlenné tételére”. Az Barth szerint is bekövetkezhethet, sőt napirenden van, hogy a különböző gazdasági, társadalmi rendszerek küzdenek egymás ellen, az atomkorszakban azonban ennek a küzdelemnek meg kell maradnia ideológiai és gazdasági téren.

A „Pacem in terris” enciklikából is idé kívánko-

zik egy mondat, kiegészítésül ahhoz, amit Barth általaponja képvisel: „Akorunkoan, amely az atomkorszak nevevel dicsékszik, a jozan ésszel ellenkezik, ha a háborút meg alkalmasnak, eszköznekné tekintik a megszerelt jogok helyreállítására”.

Igen gyakran emlegetik a *történefilozófia vádját*. Eszerint a PKB teológiája nem egyéb történelemozoniat: amit ad, az a történelemnek egy bizonyos személete a történelem menetének és törvényszerűségeinek a hatása alatt; a történelem, tudva vagy nem tudva, „második kijelentes-töras, teológiai ismereteket meghatározó norma.” Előrebocsátjuk, hogy a próféták mindig időben es teroén mozgó emberek voltak es elméleti kategóriák helyett mindig a valóság talaján álltak, éppen ezért nagyon komolyan vettek a történelmet es amit küzdeltesek tolyan elmondtak, csakis a történelmi helyzettel összefüggésben volt értéő, sőt hiteses, azonkívül maga a kijelentes-történet sem legures teroén ment végbe, hanem a világ-történelem keretében valósult meg. Elégendő enhez Hromádka egy-szeru szavait idézni:

„En a történelem egy pontjára állok és nem elvi általánosságban mozgó kijelentést teszek, hanem azt a nagyon is gyakorlati kérdést teszem fel: Mit cselekedjünk, atyamiai, teriak? Ez nem történelemozonia. Lenet, hogy a történelemnek egy pontjára indulok az iras felé, de azért, hogy onnan kapjak kijelentést a történelemre nevezé.

Nyugati egyházi korök vetették fel az *egyoldalúság vádját*. Mintha a PKB figyelmen kívül hagyna bizonyos ökumenikus kötelezettségeket, egyoldalúan „kommunista irányba igyekszik, kommunista zászló alatt hajózik”. Ez a vád csak addig állhat, amíg valaki hallott a PKB létezéséről, munkájáról, de azt nem ismeri. *Abban ugyan is semmi nem található, ami csak az egyik oldalnak volna jó, ugyanakkor a másik oldalnak rossz volna*. A békés egymás mellett élés, a leszerelés, az általános életszínvonal emelése, a feszültséget teremtő kérdések békés megoldása, a béke mindkét oldalnak egyszerre, egyformán jó. Az egyoldalúság legfeljebb abban az értelemben áll fenn, hogy a PKB egyoldalúan az Evangéliom talaján állva mond igent és nemet. Az Evangéliomnak ez az egyoldalúsága viszont mindkét oldalon egyaránt szükséges.

Még lehetne egyebet is megemlíteni az eddig felsorolt vádakon kívül, mert a hit bátor hangja mindig kiváltja az irástudók ellenkezését s aki új, járatlan útra hív, azt a kényelmesek szívesen lebeszelnék. De mielőtt elfogna efelett valamiféle keserűség vagy türelmetlenség, gondoljunk Pável és Pelagéja párbeszédére: „Nem bíznak bennem és nem követik az én igazságomat, mert nem tudtam jól kifejezni. Ez bánt, ezt szégyellem.” — „Ne türelmetlenkedj, fiam. Amit ma nem értettek meg, holnap majd megértik” (Gorkij, Az anya).

6. Győzelmes teológia

Mivel a PKB teológiája az élet vonalában, a kiteljesedő élet reménységének a vonalában helyezkedik el, győzelmesnek kell mondani, mielőtt látható, külsőképen is lemérhető módon általánosan elfogadtatásra talált volna. Az a reménység, amely ezt a teológiát áthatja, Istentől való jelnek tekinthető s ez egyben a győzelem záloga is. El lehet ugyan mondani, hogy minden kor minden emberét áthatja bizonyos reménykedés, az eszkatológia reménysége végighúzódik az egész egyháztör-

ténelmen, de mikor az eszkatalógia reménységének a talajából éppen a totális pusztulás árnyékában fakad a jelenvaló világra néző reménység és egy frissen elkezdett teológiai megmozdulást ez a reménység tesz jellegzetessé, az csodálatos. „Az egész világtörténelem legreménytelenebb korszakára tűzte ki Isten számunkra a reménység lobogóját” — írja az egyik referátum, „de, ha igaz, hogy Isten Jézust feltámasztotta a halálból, akkor az is igaz, hogy a világtörténelem Istené. Ez a mi reménységünk alapja és biztos záloga”.

A PKB teológiájának az a jellegzetessége, hogy a reménységet nem csupán táplálni, éltetni akarja, hanem „ma sikraszállásunkkal életre váltani” (Vogel). „Éppen a nagy reménység alapján — Jézus Krisztus meg fog jelenni dicsőségben — úgy szabad igent mondanunk a „kis” reménységekre is, mint amelyek Isten megbocsátó kegyelmének az ajándékai. Ezért hát nem ódaloghatunk el, amikor az ember a maga nyomorúságában és egyben az egész emberiség az atomkorszakban ily nagy veszélyben, ily nagy fenyegetettségben arra vár, hogy a reménység cselekedetté váljék. Ez a reménység nem emberi eszme, hanem Isten igazsága.” (Vogel).

„Az emberiség kritikus pontra érkezett el. A jelenlegi helyzet nem csupán veszélyeket tartal-

maz, hanem mérhetetlen békés ígéretet is *mindenki számára*. Ha az emberek felismerik, mit kell tenniük és annak értelmében cselekszenek, akkor a világ elkerüli a veszedelmeket és egy emberi jövő felé halad előre” (Pierre Juquin, Élni vagy megsemmisülni). Legyen Istennek hála azért, hogy az ő Egyházát nyilvánvaló módon felhasználja annak érdekében, hogy az emberek felismerjék, mit kell tenniük és annak értelmében cselekedjenek. Ebben az engedelmisségében a PKB teológiája élő, hiteles, érvényes, szükséges teológia, az Egyház életének, hitének, reménységének, szolgálatkészségének jele és nem pusztába kiáltó szó, nem hiábavaló élettelen elmélet. Benne van a gyülekezetek hite és reménysége: Isten népének sok imádsága és áldozata.

Végezetül adjunk hálát Istennek azért, hogy a magyarországi evangéliumi egyházak előjárói, püspökei, professzorai, lelkipásztorai kezdetől fogva tevékenyen, közöttük néhányan kiemelkedő tanításokkal részt vettek a PKB teológiai fáradozásaiban és, hogy gyülekezeteinknek egyre inkább megértett és szívébe zárt ügye az Egyháznak az a szolgálatra nézve történő megújulása, előbbre jutása, amit a PKB teológiája munkál.

Imre Ernő

A szövetségi hűség és a próféták*

Az Ószövetségnek három szava van a hűség kifejezésére. Elsősorban a *chäsüd*, azután egyaránt az *'aman* gyökből származó *'ämät* és *'ämunäh*. E fogalomhoz tartoznak azok a hasonlatok is, melyeket a próféták gyakran használnak Jahwe és népe szövetségének jellemzésére. Többek között: férj és feleség vagy vőlegény és menyasszony; pásztor és nyája vagy juha; atya és fiak vagy fiú; Jahwe és szolgálói vagy szolgálója; szőlősgazda és szőlője vagy nemes vesszője; stb.

Legjobb tárgyalási módnak látszik számunkra az, hogy történeti sorrendben haladunk végig a prófétákon, tehát Izráel népe életének egy időben is jelentős szakaszán, s úgy gyűjtjük össze azokat a mozzanatokat, amelyekben változott: gazdagodott vagy megszegényedett a szövetségi hűség fogalma és gondolatköre s annak a prófétái igehirdetés nyomán történt elfogadása vagy elutasítása. Szükséges előjáróban két dolgot tisztáznunk. 1. Milyen jelentéstartalmat hordoz úgy általában az Ósz-ben a szövetségi hűség sajátosabb kifejezése a *chäsüd* és milyen viszonyban van a szövetség, a *berit* fogalmával? 2. Milyen összefüggés van a prófétái szolgálat és a szövetségi hűség között?

1. A *chäsüd* jelentését nehéz megfelelő magyar szóval, vagy kifejezéssel visszaadnunk. A *szövetségi hűség* a legmegfelelőbb, de mégsem maradéktalan megfelelője annak a jelentéstartalomnak, melyben ilyen színek is vannak hogy: szolidaritás, összetartozás érzése, közösség (kifejezetten mint tartalmi jelenség és nem formai), kegyelem.

A *berit* és a *chäsüd* úgy viszonylik egymáshoz, mint a forma és a tartalom. Amikor Ábrahám szövetséget köt Abimelekkel (Gen 21:23), a szövetség tartalma a *chäsüd*: „... hanem amilyen *chäsüd*-del viseltettem teirántad, te is olyannal viseltetel énirántam...”. Ugyanez a tartalma Dávid és Jonathán egymással kötött baráti szövetségének (1 Sám 20:8—16). Már e két idézett helyen is látható, hogy

a szövetségi hűség — ami nélkül nem is jöhetne létre szövetség — helyettesítő és történeti jellegű. Azaz a két fél egymásért vállalt elkötelezettsége egyrészt mindkettő háznépére, másrészt azok leszármazottaira: fiakra és unokákra is vonatkozik.

Még további jelentésgazdagodást nyer ez a fogalom akkor, amikor Jahwe és népe szövetségének tartalmát jelzi. Klasszikus példa erre a „tíz ige” (a tízparancsolat) jólismert részlete: „... megbüntetem az atyák bűnét a fiakban harmad- és negyedikiglen azokban, akik engem gyűlölnék, de megtartom a *chäsüd*-et ezerigig azokkal, akik szeretnek engem és megőrzik az én parancsolataimat” (Ex 20:5, Deut 5:9,10). Íme a szövetség és a szövetségi hűség elválaszthatatlanul összetartoznak.

Az eddigiekből az is nyilvánvaló, hogy a szövetségi hűség elsőrendben Isten *chäsüd*-je. Isten kegyelmes aláhajlása (ezt is jelenti a „ch s d” gyök) volt az isteni indoka minden felkínált szövetségnek. Az ő *chäsüd*-je megújuló ígéreteiben, sőt fenyítéseiben akkor is változatlan maradt, amikor az első szövetség teljesen megsemmisülni látszott. Jeremiásnál tűnik elénk legszemléletesebben, hogy a *chäsüd* több, mint a *berit*, Isten hűsége hordozza a szövetséget és nem megfordítva. Ő az, aki így vall Istenről: „... örökkévaló az Ő kegyelme (*chäsüd*, 33:11), de ugyanő hirdeti (31:31 sköv.), hogy eljönnek a napok, és Jahwe új szövetséget köt Izráel és Juda házával. Mert az első szövetséget nem tudja már hordozni Isten szeretetének azt a gazdagságát, amelyet az eljövendő napokra nézve ígért népének. Meg azért is, mert hűtlen népe megtörte és megrontotta az első szövetséget. Íme Isten *chäsüd*-je új *berit*-et terem.

Ha a *chäsüd* elsősorban Istené, akkor az embernek ugyancsak *chäsüd*-del kell válaszolnia arra. Az emberi válasz hiánya maga után vonja az ítéletet. A szövetség Isten és népe között nem egyenlő felek paktuma, hanem Isten az, aki az embert megszólítja, s az ember csak válaszol arra. Mégis a két

fél kölcsönös elkötelezésre, hűségre indíttatik a szövetségben. Ez a nem egyenlő felek kölcsönös egymás felé hajlandósága a szövetségben a „chäsäd”. — Az egész ósz-i üdvtörténet Jahwe meg-megújuló hűsége és Izráel hamar megfáradó hűsége és gyakori hűtlensége küzdelmében tárul elénk. Mutatis mutandis ugyanez mondható a hűséget, megbízhatóságot jelentő *‘amunák* és a „valóság”, „igazság” jelentésárnyalatot is hordozó *‘amüt* szavakról is.

Említettük már, hogy a szövetségben szerves alkatelem annak *helyettesítő* jellege. Abrahám és Abimelek, Dávid és Jonathán egész háznépükre tekintettel kötnek szövetséget. Hasonló módon Istennek Izráellel kötött szövetsége tekintettel van az egész földre. Sőt a teremtett világgal kötött szövetség megelőzte időben az Abrahámmal kötött szövetséget is. Az özönvíz és Noé története úgy szemlélteti az embert, hogy az elszakíthatatlan sorsközösségben van minden élőlényvel. Nemcsak akkor igaz ez, amikor a bárkában vannak, de a szabadulás után is. Noé papja, meghallója és az egész teremtettség nevében hirdetője Isten szövetségi ígéretének, hogy nem pusztítja el többé özönvízzel a földet; éppúgy hivatott ki Izráel az Úrral kötött szövetségében, hogy legyen papok birodalma és szent nép a népek között (Ex 19:5,6). A papi teológiának ez a jellegzetes vonása még tovább gazdagodik Hóseásnál, aki azt hirdeti, hogy Izráel engedetlensége az egész földdel kötött szövetséget is megerőtlenítette, de Isten változatlan hűségével ilyen ígéretet tesz: „És azon a napon szövetséget kötök, rájuk tekintettel, a mező vadjával, az egék madarával, a termőföld férgével; az ívet, a kardot és háborút kitöröm a földről és megnyugtatom őket biztonságra. És eljegyezek téged magamnak örökre... igazságban (*cedaqa*), ítéletben (v. jogosságban: *mispát*), *chäsäd*-ben, ... hűségben (*‘amuna*) és megismered Jahwét” (2:20,21). Íme Jahwe szövetségi hűsége Izráel iránt jele az egész teremtés és minden nép iránti szövetségi hűségének és ez a tétel megfordítva is igaz: Jahwe „rájuk tekintettel”, tehát népére nézve köt szövetséget a teremtettséggel és hozza el a béke korszakát.

Az az idézet továbbá azt is jól szemlélteti, hogy az igazság, hűség, a jogosság, a szövetségi hűség, sőt az egyebüttlé szó szerint említett béke (*salóm*) együtt adják a szövetség tartalmának gazdagságát. Ha tehát jelen esetben a szövetségi hűségről beszélünk, szívünkben és értelmünkben, mint zenei felhangoknak együtt kell zengeniök a többi idézett ósz-i kulcsfogalmaknak is gazdag jelentéseikkel. (1)

2. Szóljunk a következőkben arról, hogy milyen kapcsolat van a prófétai igehirdetés és a szövetségi hűség között? Egy szóval tudunk rá felelni: létszerű, azaz *existenciális* ez a kapcsolat. A próféták a szövetségi hűség őrállói. Ez szolgálatuk szíve, küldetésük célja. Ők a tanúi és hirdetői Jahwe *chäsäd*-jének és éber vigyázói annak: vajon megvan-e Izráel szívében és magatartásában arra válaszul a viszonzó-hűség. Ha ez hiányzik, rendíthetetlen, sokszor elkeseredett feddői a nép hűtlenségének, hirdetői ez ítéletnek. A prófétának magának, személyében és szolgálatában, *kat’ exochen* példájának kell lennie a *chäsäd*-nek Jahwe iránt. Ahol a próféta ettől eltért, előállt Izráelben a hamis próféta-ság, amint erre több példát is találhatunk az Ószben.

A próféta és a szövetségi hűség emez existenciális kapcsolatát jól szemlélhetjük már azoknál a korai prófétáknál is, akiktől még nem maradt ránk prófétai könyv. S ezzel tulajdonképpen már meg is

kezdjük a probléma hosszmeteszben, tehát történeti egymásutánban végzendő vizsgálatát.

A próféta-ság kezdeteihez, tudjuk, nem egyszerre állott elő. Régen is voltak Izráelben nézők (*ro’äh*), helyesebb magyarsággal: látók, látnokok. Elkövetkezett azonban a fejlődésnek egy stádiuma, amikor ez az, egyébként minden vallásban meglevő jelenség Izráelben próféta-sággá lett, ami már egyedülálló jelenség az ókorban, ha e szolgálat *belső lényegét* nézzük. Ez a határ Sámuel próféta személye és kora. 1 Sám 9:9-ben ezt olvashatjuk: „Azelőtt Izráelben azt mondták, amikor valaki elment Istent megkérdezni: Jertek menjünk el a nézőhöz! Mert akit most prófétának (*nábi*) neveznek, azt régen nézőnek hívták”. *A nézőt éppen az tette prófétává, hogy ragaszkodott a mózesi szövetséghez, s a szövetségi hűség őre és hirdetője lett népe között.* Sámuel kora előtt papi visszaélések, lelki kiszikkadás jellemezte Izráelt. Erről ezt olvashatjuk: „Ritkaság volt Jahwe igéje abban az időben, nem volt gyakran látomás” (1 Sám 3:1). Amikor azonban a gyermek Sámuel engedelmes szívvel válaszol Isten megszólítására, változik a helyzet: „És Jahwe ismét kezdett megjelenni Silóban, attól fogva, hogy kijelentette magát Sámuelnek Silóban Jahwe igéje által” (1 Sám 3:21). A gyermek Sámuel ott nő fel a silói szentély mellett, ahol Éli két fia önzön, kapzsi módon visszaél az áldozati hússal, és ha másképpen nem megy, erőszakkal is elveszi részét abból az Úr része *előtt*, ami igen nagy bűnné lett Jahwe és a nép szemében is. Sámuel első dolga — bármennyire szeretné is elkerülni — meghirdetni az ítéletet Éli házában, amit neki Jahwe tudtul adott. Itt láthatjuk a próféták szövetségi hűséggel összefüggő szolgálatának *első* lényegi elemét. *A próféták állandó lelkiismeret voltak a papság mellett* vagy velük szemben; vigyáztak, hogy a kultusz el ne térjen a mózesi értelmű rendelkezésektől, de akkor is felemelték szavukat — s a próféta-ság legnagyobb alakjainál ezen van a hangsúly — ha az egyébként szabályszerű kultusz megüresedett, vallásos üzemmé, lélektelen és embertelen rutinná lett. — Ezért azután a papság újra meg újra igyekezett — különösen a hanyatlás korszakaiban — vagy nivellálni a prófétai üzenetet és lehetetlenné tenni a prófétákat, vagy pedig a kultuszban érdekelte tenni őket. Így alakult ki a kultuszpróféta-ság. Ez annál könnyebb volt, mivel a környező kánaáni népek között ismert volt ez a jelenség. A kultuszpróféta-knak így biztosított helye a kultuszban hozott bizonyos áldásokat is, valószínű, hogy a Zsoltárok könyvének jó része ilyen prófétai csoportok lelki gyümölcse. De veszélyeket is rejtett magában. Volt amikor Jahwe felhangzó új üzenetével szemben a papság, karöltve a királlyal a kultuszpróféta-kat és az udvari prófétákat játszotta ki. Gondoljunk itt az 1 Kir 22-ben Mikeás (a Jemla fia) összeütközésére a Sédékiás vezette és győzelmet jövendőelő udvari prófétákkal, ahol pofon is csattan Mikeás arcán.

Ezzel meg is fogalmazhatjuk a prófétai szolgálat *második* alkatelemét a szövetségi hűség tekintetében. Ők a *királyok mellett*, vagy velük szemben is állandó vigyázók őrállók voltak, *mint az élő lelkiismeret.* Legszemléletesebb korai példa erre Nátán, aki Dávidot megfeddi. — A királyság ugyanis, mint kánaánita mintára alkotott új intézmény, *lényegében* veszélyeztette a szövetségi hűséget. Nevezetesen a királyok mindig arra a helyre szerettek volna állani, ami egyedül Jahwét illette meg népe életében. Ismeretes, hogy Sámuel mennyire vonakodott engedni, amikor a nép királyt kívánt, s csak Jahwe utasítására kente fel Sault. Később a dávidi királyság

tényét úgy dolgozzák fel a próféták, hogy a dávidi háznak ők biztosítanak helyet a szövetségen belül úgy, hogy Jahwe kétségtelen elsősege csorbítatlan marad. Eszerint Jahwe volt az, aki ígéretet tett Dávid háza állandó királyságára nézve. Dávid ennek az ígéretnek csak elfogadója volt. Így Jahwe elsősege biztosítja van.

Az előbb már említettük a kánaáni környezet kísértéseit. Itt érkezünk el a prófétai szolgálat *harmadik* állandó eleméhez. A kánaánita baál-kultusz is *lényegében* veszélyeztette a szövetségi hűséget. Isten azonban, aki Izráellel olyanszerű szövetségben van, mint a házastársak szövetsége, nem túl maga mellett bálványokat. A kacérkodás velük paráznság, házasságtörés. *Jahwe eme féltékenységének* (amit magyar bibliánk helytelenül „féltőnszerető”-nek fordít) *érzékeny mutatói voltak a próféták.* Elég itt Illés személyiségére utalnunk. Nála egyébként az is jól szemléltethető, amit úgy mondtunk, hogy a prófétai szolgálat és a szövetségi hűség egzisztenciálisan összetartoznak.

S ha arra az Illésre tekintünk, aki a Kármel hegyen késhegyig menő harcát vívta a baál-kultusz ellen, felfedezhetünk rajta egy újabb prófétai jellemvonást, s ez a *negyedik* lényegi összetevő a prófétai szolgálat és a szövetségi hűség tekintetében Illés ugyanilyen keményen és határozottan hirdetett ítéletet Akháb és Jezabel ellen, amikor Nábótot megkövezetik, hogy annak szőlőjét megkaparintassák (1 Kir 21). A későbbi próféták is éber örök voltak ott, ahol az embertelen kapzsiság és a védtelenek kiszákmányolása felütötte a fejét. Már a próféta korai szakaszában is világossá vált, hogy a *szociális bűnök éppúgy áthágása a szövetségi hűségnek*, mintha valaki Isten ellen vétkezne.

3. A próféta korai szakasza után azt vizsgáljuk, hogy mire tanítanak bennünket a szövetségi hűség dolgában az írott prófétai könyvek. Időrendben négy csoportra oszthatók: az *asszír*, a *babiloni*, a *perzsa* és a *görög* uralom korszakaiban működött próféták ill. prófétai iskolák csoportjaira. Arról már szólottunk, hogy a *chäsäd* történeti jellegű fogalom. Az írópróféták történeti egymásutánban tárgyalt szolgálata még tartalmasabbá teszi ezt a megállapítást, hiszen ebből kiderül, hogy *Izráelnek a világtörténelem változásai, világhatalmak tündöklése és bukása, az azokban jelentkező ítélet és kegyelem hullámváltozásai között kellett, vagy kellett volna megélnie Jahwe iránt a szövetségi hűséget.*

Nézzük először a korai íróprófétákat. Hogy mennyire nem lehet csupán lekszikális módszerrel megközelítenünk problémánkat, erre legjobb példa az időben legkorábbi írópróféta, akit egyébként a próféták iskolapéldájának szokás nevezni: *Ámós.* Az ő könyvében nem fordul elő a hűség három idézett fogalma közül egyik sem. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Ámós nem a szövetségi hűség prófétája volt. Az a kor az északi országrész utolsó virágkora volt II. Jeroboám idején. A jólét és nyugalom azonban csak felszíni jelenség. Mögötte a külön bétheli kultusz helyi hűtlensége és az irlagmatlan kiszákmányolás már felidézte Jahwe haragját és az ítélet közeleg. Asszíria, mint oroszlán ordít és ragadozó szájából csak két lábszár és a fül hegye ha meg fog menekülni. Ámóst az Úr előhívja a nyáj mögül és üzenetével Júdából északra küldi. Ámós az ítéletre érett hűtlenséget egyrészt az egy öltő sarúért eladott szegény verítékéből teremtett fényűzésben, másrészt a megüresedett és az embertelenség bűneivel megerősített kultusz nyüzsgésében látja. Hiába az ünnepek különféle áldozatai és hiábavaló a kultuszpróféták éneke és hárfapengéte (5:23). Csak abban tudna újat kezdeni a József háza, ha meggyülné a gonoszt és megszeretné a jót, talán akkor megkegyelmezne az Úr (5:14,15). Ámósnál ebbe az egyszerű fogalomba, hogy „jó” (tób) értendő bele a szövetségi hűség, és viszont a *ra*-, „rossz”, az Isten és emberek ellen elkövetett hűtlenség.

Sok tekintetben más a helyzet Ámós kortársánál, *Hóseásnál*, bár ő is az északi országrészben prófétált. Nála azonnal szemünkbe tűnik a szövetségi hűség és a próféta sorsa közötti egzisztenciális összefüggés. Családi drámájában kell megélnie Izráel hűtlenségét, amikor parázna feleséget kell magához fogadnia, gyermekeivel együtt. Gómer eltaszítása, majd visszafogadása kiabrázolja Istennek változatlan, megújuló hűségét, amellyel a baálokkal paráznaalkodó, hűtlen Izráelt szereti. A gyermekek is új nevet kapnak: „Nem irlagalmazott” helyett „irlagmat kapott”, „Nem-népem” helyett „Én népem” lesz a nevük és Izráel új neve egyben. Hóseásnál nemcsak a férj és feleség, hanem az apa és fia viszony is kifejezője a szövetségnek: „Mikor még gyermek volt Izráel megszerettem őt és Egyiptomból hívtam ki az én fiamat” (11:1). Nála gyakori a *chäsäd* fogalma. Idéztük már a szövetség egyetemességére hivatkozva 2:20,21-et, ott az újra való eljegyzés ígérete igazsággal, ítélettel, szövetségi hűséggel és igazán fog végbemenni. De Izráelnek is meg kell változnia, mert megromlott papja (5:1), királya és fedelmei (7:3—5), akik a prófeta minden útjára hálót vetettek (9:8); népe szeretete olyan illanó, mint a reggeli felhő és a korai harmat (6:4). Vissza kell hát térniük Istenükhöz: „Térj vissza Istenedhez, őrizd meg a chäsädet és a mispátot (12:6). Istennek nem áldozatok kellene: „mert *chäsädet* akarok (azt szeretem, abban gyönyörködöm) és nem áldozatot” (6:6). Az a per, amelyről a 4:1 így vall: „Halljátok meg Jahwe szavát Izráel fiai, mert pere van Jahwénak a föld lakóival, mert nincs igazi (*ámät*) *chäsäd* és nincs istenismeret a földön”, csak úgy fordulhat kegyelemre, ha Izráel egészen újat kezd: „Vessetek magatoknak igazságra (*cedáqáh*), takarítások be a *chäsädnek* megfelelően, törjétek magatoknak új ugart Jahwe keresésének idejére, amíg eljő és igazsággal öntöz benneteket” (10:12). Egészen sajátos a prófeta szemlélete: Izráel hűtlensége, éppúgy mint Ádámé (6:7) kihatótt az egész teremtettségre. Miatta búsul a föld és erőtelenedik el minden élőlény földön és vizen (4:3). Ugyanakkor Jahwe megújuló hűsége és az új szövetség, amelyet az első szövetséghez hasonlóan a pusztába csalogatott néppel fog megkötni, átfogja és átforgalmazza a föld minden élőlényét és a történelmet is. Itt lép eléünk először a szövetségi hűség *eszkatológiai* jellege. Hóseásnál az újatkezdés, a megértés igénye kizárólagos, a hűtlenség következményeit nem lehet azzal gyógyítani, ha Efrájim Asszíriához fordul (5:13), sőt ez a politikai sakkhúzás még csak tetézi a hűtlenséget. Ez a motívum a későbbi prófétáknál újra visszatér, amikor Egyiptom jelentette a bűnbánatot vállalni nem akarók csalóka mentsvárárt.

Ézsaiás, akinek mondanivalója az 1—39 fejezetekben található, az előzőkkel ellentétben a déli országrészben, Júdában prófétált abban az időben, amikor az északi testvérország Asszíria kezébe esett és fogságra vitették. Megrendítő az az ítéletmondás, amelyet úgy kezd el a prófeta mintha csak egy kedves, szerelmes éneket akarna énekelni kedvese szölejéről (5:1—7). Ebben szemléletesen áll előttünk Jahwe hűsége. Nagy gondossággal mindent megtett

azért, hogy szólóje nemeset teremjen, s íme az mégis hűtlenül savanyút és vadat termett. A hűtlenség ítélete: lelegettetés, eltapodtatás. Mégsem ez Jahwe utolsó szava. Ismereteselek előttünk az Isai törzsből származó vesszőszárról, a megszületendő király-gyermekről szóló ígéreteket, s a vele elérkező békeállapotok ígéretei (9. és 11. f.). Itt lép elénk először úgy egy eszkhatólogikus dávidházi személy mint Isten hűségének jele és ajándéka, Akinek dereka öve igazság (*cedáqáh*) és veséinek öve hűség (*ámunáh*) lesz. Továbbá: „És megerősített *chásád*-ben egy széket és ül azon igazsággal Dávid sátorában egy bíró, jogosság keresője, igazság ismerője” (16:5). Ézsaiásnál is összefonódik családi sorsa a hirdető üzenettel: Íme, az ifjú leány fogan és szül fiat” (7:14) és a neve Immánuel lesz. A vitatott problémákba nem akarok itt belebocsátkozni, nevezetesen, hogy az itt említett leány azonos-e a 8:3 „prófétaasszonyával” és a gyermekek az ott szintén megnevezett „Siess zsákmányra, Gyorsan prédára” nevű gyermekkel. A gyermek, vagy két gyermek neve tükrözi az ítéletet és a kegyelmet, Isten hűségét, aki népével annak hűtlensége ellenére is vele van. Ézsaiásnál kevesebb lehetőség van a megtérésre, hiszen küldetése is inkább megkeményítésre, mint megtérésre szól (6:10), ezért azután nála a kegyelem lehetősége erősen eszkhatólogiai, mégis a messiási idők eljöveteleig lesz nép, amely őrzi a hűséget (26:2). Ézsaiás elhívása még egy fontos szempontra hívja fel a figyelmünket. Bizony nehezére esik, hogy egyre csak ítéletet kell hirdetni. Ezi kérdezi: „Meddig Uram?” (6:11). És mégis neki, mint a szövetségi hűség tanújának, egy bizonyos időpontig ez az engedelmissége, amíg Isten új parancsot nem ad. A szövetségi hűség az emberi fél részéről tehát *nem lehet merev séma* — mint ahogy Isten számára sem az —, hanem *mindig az újonnan elhangzó, újat mondó isteni kijelentésnek, küldetésnek való engedelmisség.*

Ezsaiás kortársa volt Mikeás. Van is sok rokon vonás közöttük. Visszatér nála az Ámósnál már megismert kemény ítélethirdetés a papok, királyok és fejedelmek visszaélései, kizsákmányoló harácsolása ellen (2:2, 3:3). Új vonás viszont a hamisan prófétáló próféták ámitása ellen mondott ítéletmondása (5:7). Úgy vesszük észre, hogy a prófeta egyedül áll üzenetével: „Én ellenben...” (3:8). Itt is, mint már Ámósnál látható a *prófeta magányossága*. A hűség tanúja egyedül marad. Ezek a vonások majd még szembetűnőbbek lesznek Jeremiásnál és az Úr szenvedő szolgájánál. Új vonás továbbá Mikeásnál üzenetének személyes, lelki gondozói hangvétele, amikor az Úr igényét hirdeti: „Megjelentette néked, ember, mi jó, mit kíván tőled Jahwe (mit keres nálad Jahwe), ha nem a jogosság cselekvését, a *chásád* szeretetét és Isteneddel való figyelmes (gondos) járást” (6:8). Itt nem a megszemélyesített nép szólíttatik meg, hanem az egyedeiben, bűneiben, problémáiban szemlélt ember. — Isten első és utolsó gondolata mégsem az ítélet, hanem a szövetségi hűség, erre esküdött meg Ábrahámnak (7:20), mert Isten a *chásád*-ben gyönyörködik (7:18). *Az ítélet a szövetségi hűség eszköze csupán.*

Ebbe az időszakba tartozik még az erősen nacionalista szellemű *Náhum*. Ítéletet hirdet Ninive ellen, de szó sincs nála Izráel hittségéről. Az ilyen lelkületű próféták ellen vívta később Jeremiás elkeseredett küzdelmét. Tisztázzunk azonban valamit. Miért van akkor a kánonban ez a könyv? Náhum idejében bukkott el Assíria és esett el Ninive (612. Kr. e.). Az akkori világtörténelmi esemény idején mondja el rövid ítéletmondását a prófeta. Ez akkor

érvényes volt. Később — Jeremiás idejében — azonban ugyanez a hang engedtlenség. Itt tehát ismét érvényes az, hogy a szövetségi hűség mindenkör az isteni kijelentésnek való engedelmisség.

Habakuk prófeta könyve két dologban mond újat nekünk. Ő az első prófeta, aki teste erőtelenségében éli át azt, amit lát és szinte szétmorzsolódik az Úr „terhe” alatt: „Hallottam és reszket a bensőm... porladni kezdenek csontjaim, reszketnek lábaim...” (3:16). — A másik szempont a jól ismert mondattal függ össze: „Az igaz hite által él” (2:4). Itt azonban *ámunáh*-ról van szó. Tehát inkább „hűsége” által él. Ez a részlet figyelmeztet arra, hogy az Ósz-ben nincs külön szó a hit-re. Sőt a „hinni” ige is hiányzik. Az „áman” „biztosnak, megbízhatónak lenni”-hífilben jelenti a hit aktusát, de ott is egyúttal bizalmat és hűséget, valóságos ráhagyatkozást az igazságra, jelent. Jó lenne nekünk, sokszor egyoldalúan az Ósz-en tájékozódóknak, az Ósz. többletéből² itt tudomásul vennünk, hogy nincs hit nemcsak „szívbeli bizalom”, de hűség nélkül sem, és nincs hit, engedelmisségben jelentkező következetes szilárdság nélkül. Ahogy Isten napról napra hű szövetségstársához, azon módon kell az emberi félnek hűnek lennie Istenéhez. *Ez a hűségben megvalósuló dinamikus imitatio Dei az Ósz-ben a hit.*³

4. Az írópróféták második csoportjának működése a *babiloni* korszakra esik. Már Ámós is komor színekkel festette az Úr napját. Ninive bukása, s a világtörténelem sötét lova: Babilon hatalmának emelkedése mint történelmi háttér érthetőbbé teszi a komor színeket, melyekkel *Zofóniás* festi az Úr-nak napját (1:15—18): *Dies irae, dies illa...* Innen ered ez az őskeresztyén himnusz-sor. A prófeta látja az ítélet napját, ami Isten feltékenységéből szakad a föld lakosaira. Ebben is szövetségi teológia van. A világhatalmak önállítása és pogány kultusza szövetségsszegésként és hűtlenségként magára vonja az ítéletet. Jeruzsálem is hűtlen, fejedelmei, papjai és prófétái egyetemben. Az ítélet után csak a nyomorult és szegény nép, a *maradék* marad meg és talál békességet. A „maradék” ígérete már eddig is meg-megszólalt a korábbi prófétáknál, de a babiloni korban lesz történelmi tény úgy a *maradék*, hogy az Isten szövetségi hűségének szinte egyetlen kézzelfogható, látható jele. A *maradék* hazatérése a fogság után, intés arra nézve, hogy *az üdvösségtörténetben nincsenek visszatérő alkalmak*. A *maradékban* adott lehetőség Isten új ajándéka és nem régi dolgok megismétlése volt. A szövetségi hűség ennyire történelmi fogalom!

De térjünk még vissza Jósias korához, aki 621-ben végrehajtja ismert kultuszreformját a Deuteronomium alapján. A nyomában támad tisztultabb légkör sem volt elég erős ahhoz, hogy Juda királysága népét a megmaradás irányában ható helyes politikai döntésre segítse. Ebben a küzdelemben öröklődött fel *Jeremiás*. Ő azt a lelki örökséget fejleszté tovább, amit Hóseás dolgozott ki és hagyott hátra. Ő is úgy tekint Izráelre, mint akit az Úr még ifjú korában megszeretett, úgy is mint apa, úgy is mint jegyes: „Emlékezem rád gyermekkorom *chásád*-jére, mátkaságod szeretetére, amikor követtél engem a pusztába...” (2:2). Abban viszont egészen sajátos Jeremiás szemlélete, hogy a *chásád*-et olyannak látja, mint egy vonókötelet, vagy mint egy kifeszített sátrat: „Örök szeretettel szerettelek, ezért vontalak (v. tartottalak) *chásáddal*” (a régi fordítás szerint: ezért terjesztettem ki rád irtalmasságotat 31:3). Visszavontam békességemet e néptől... és a *chásáddal* és a kegyelmet” (16:5). Az ítélet oka: „Elve-

szett a hűség, kiszaggatott szájukból..." (7:28). A megbocsátás isteni feltétele: ha valaki jogosságot cselekszik és a hűséget keresi (5:1), mert Jahwe szemé a hűségre néznek (5:3). Aki dicsekszik, azzal dicsekedjék: „hogy bölcs és ismer engem, hogy én vagyok Jahwe, a szövetségi hűséget, jogosságot és igazságot cselekvő a földön, mert ezekben gyönyörködöm..." (9:24). Jeremiásnál visszatér ismét a szülő és gazdája pere, mint hasonlat: „Pedig én elültetek téged, mint nemes szőlővesszőt, egészen idegen vesszővé" (2:21)? Ha megtér Izráel, hordozója lehet annak az áldásnak, ami Ábrahámnak ígértetett: „Él az Úr hűségben, jogosságban és igazságban, akkor benne áldják majd magukat a nemzetek..." De ehhez egészen új ugart kell törnie Judának és Jeruzsálemnek. — Új gondolat, amiben gazdagabb Jeremiás a hóseási előzményhez képest: a szív körülmetélése (4:1—4). Ha jól értjük, ez pontosan a szövetségi hűség elmélyített értelmét jelenti Jeremiásnál.

Hallatlanul éles a konfliktus közte és a nép szája-íze szerint prófétáló hamis próféták között: „A nábi', akinél álom van, beszéljen (meséljen) álmot, de akinél az én igém van, beszélje ígéret *'dmít*-tel" (azaz: igazán 23:28). Ami igaz volt 20 évvel előbb Náhumnál a hanyatló Asszíriára, nem alkalmazható kaptafa módján a felfelé ívelő Babilonra. A hamis próféták veszélyes kalandba viszik a népet, pedig győzelmes ellenállásra buzdító jelszavaik hűséget és békét emlegetnek. Jeremiást alig érti meg valaki, hűtlen hazaáruló a neve. Nála derül ki, hogy *a hűség mértéke nem az, hogy mennyien mondják azt hűségnek avagy hűtlenségnek.* Nem mértéke a közvélemény vagy a népszerűség. Az is nyilvánvaló, hogy az Isten időszerű parancsa iránti hűség *nem veszít érvényéből akkor sem, ha azt egyetlen ember érti és éli csupán.* A jól megértett és tisztán megélt, vállalt szövetségi hűség Isten népét, talán egy egész országot *földi létében is a megmaradás útján segíti előre,* míg a hűtlenség a szakadék szélére, majd a pusztulásba sodor, taszít másokat is. Nem a jelszavak tehát a döntőek. Jeremiás realpolitikájának gyökere a naponkénti engedelmisségben vállalt szövetségi hűség volt.

Végül Jeremiásnál is felcsendülnek a megtartás ígéretei. Isten majd új szövetséget köt népével, amikor törvényét a szívükbe írja (31:31—34), amikor majd újra beplántálja őket hűségben (32:41), akkor majd Dávid igaz sarja uralkodik (33:15). Isten meggyógyítja majd népét és feltárja nekik a béke és hűség kincseit" (vagy: „illatát", bizonytalan a szó jelentése 33:6).

Amíg *Abdiás* valószínűleg a fogsággraviteltől megmenekült és otthonmaradt, Jahwéhoz-hű csoportok reménységét tükrözi, addig *Ezékiel* a fogságban lesz a szövetségi hűség őrállója. Jeremiással ellentétben — akinél gazdagon fordul elő a hűség mindhárom fogalma — *Ezékiel*nél szinte teljesen hiányoznak azok. De ő is éppúgy a szövetségi hűség őrállója, mint elődjei. A 16. fejezet naturalista képekkel festi azt a pillanatot, amikor Jahwe meglátta és megszerette Jeruzsálemet az ifjúság és szerelem korában; az mégis házasságtörővé, paráznává lett. Ugyanilyen éles körvonalakkal térnek vissza *Ezékiel*nél már ismert prófétai fordulatok: haszontalan venyige, a pogány elemekkel fertőzött jeruzsálemi kultusz leplezése. A próféta szinte patológiai tünetekben éli át és szemlélteti népe számára az üzenet komolyságát. Hetekig fekszik némán, hordozva Izráel két háza bűnét. Felesége is meghal, de nem szabad sírnia, jajgatnia (24:15 köv.). Isten hűsége ajándéka

lesz az az új szív, melyet Ő ad az eltávolított kőszív helyébe (11:9, 18:31). Ha Jeremiásnál volt is szó a szív körülmeteléséről, ez a gondolat határozottan új *Ezékiel*nél. Feltétlenül új a nemzeti feltámadásnak az a látomása a 37. fejezetben, amikor a széthullt csontokat újra megelevenedni látja. Jahwe hűségét azzal is szemlélteti, hogy a hűtlen pásztorok megfenyítése után felhangzik az ígélet: maga Jahwe lesz népének pásztorja, aki az elveszettet megkeresi, az elűzöttet visszahozza, a megtöröttet, a beteget gyógyítja, erősíti, de a követet és erőset elveszti. S majd ad egyetlen pásztor nekik, szolgáját Dávidot, és a béke szövetségét megköti velük. Majd így fejezi be: „Ti pedig én juhaim, legelöm nyája vagytok, emberek vagytok, én pedig Istenetek..." (34:11—31). Íme Jahwe, a lelkiigondozó!

Mindezekben *Ezékiel* lényegesen gazdagítja a szövetségi hűség eddigi prófétai örökségét. De egy dologban az összkép még nem egészen egyértelmű. Hogy ezt megértsük, Ez 11:23-ból kell kiindulnunk, ahol az Úr dicsősége elhagyja Jeruzsálemet. Jahwe hűsége nincs köve egy helyhez, hanem teljességgel jelen van ott, ahol *Lelke* működik, s ahol az „embernek fia” kész megenni a kenyétkercset és egész bensőjét átjárja az ige. Ez volt a fogság nagy felfedezése: Jahwe hűsége csorbítatlan, pedig a templom és Jeruzsálem romokban hever. És mégis: a könyv vége felé az új templomról, az ígélet földjének új felosztásáról szóló ígéletekben olyan reménységek szólnak meg, melyek az eszkatológiai ígéretek egészen testies módon értelmezik. Mintha Jahwe hűsége mégiscsak az ismét helyreállítandó templomhoz, szertartásokhoz, papi rendhez, visszaállított dávidi királysághoz lenne kötve. — Az egész maradékok átfogó bűnismeret és bűnvallás is veszt itt erejéből. Ugyanis 48:11-ben elénk lép egy csoport, a Cádóq fiai. Ez a papi csoport azt mondja magáról, hogy bár Izráel fiai és a lévíták is eltvelyedtek, de ők nem. Itt nincs hely arra, hogy a tagadhatatlanul meglevő szövegkritikai problémákba belebocsátkozzunk. Bárkinek a kezétől származnak is ezek a papi teológiára mutató részek, az itt megszólaló hang kezdete és csirája lett annak a kegyességnek, ami azután a fogság utáni zsidóságot eltérítette a helyes útról, s az emberi fél szövetségi hűsége már öngaz emberi teljesítménnyé lett.

Szólanak kell még a fogság nagy, ismeretlen prófétájáról, akit *második Ezsaiás* néven szoktak nevezni; sajátos üzenete, vigasztaló szolgálata, teológiai gondolatai világosan felismerhetők az *Ezs* 40—55. fejezetben. — Vigasztalást hirdet, de nem azért, mert népe érdemeket szerzett. Világosan mondja, hogy emlegetik ugyan Izráel Istenét, de nem igazán (*'ämät*) és nem igazságban (48:1). A megvigasztaltatás forrása Jahwe örök *chásádje*, amihez képest a hosszú fogság ítélete és sanyarúsága csak rövid szempillantásig való elhagyatás, orcájának pillanatnyi elrejtése volt népe elől (54:7,8). A próféta hangja itt még személyesebb és bensősége-sebb lesz. Jahwe hűségét nem az apa, hanem az anya szeretetéhez hasonlítja, de még ha az anya el is felejtkezne méhe fiáról: „én terólad el nem feledkezem... markaimba metszettek fel téged" (49:15,16). Máskor meg mintha el is felejtkezett volna Jahwe arról, hogy Izráel törte meg a szövetséget, szinte magát vádolja, mint aki férjként elhagyta ifjút, megvetett, fájó lelkű asszonyát (54:5,6). Itt úsz-i magasságokban jár a próféta. Csak Jézus Krisztusban ismerhetünk hasonlót. Őbenne jelent meg testben ugyanaz a szövetségi hűség, amiről itt Deuteroezsaiás vallott, hogy *Isten maga áll a hűtlen helyett a hűtlenség vádjá alá, hogy az kigyógyulhas-*

son hűtlenségéből. „Mert azt, aki bünt nem ismert, bünné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őbenne” (2 Kor 5:21).

Már a próféta elődöknél is szolt az ígélet, hogy Jahwe hűségének ajándéka lesz egy — eddig kifejezetten dávidházi — személy, aki népének békességes fejedelme lesz. Második Ézsaiásnál is van egy ilyen „személy”, nem bizonyos, hogy dávidi, vagy fejedelem: *Jahwe szenvedő szolgálója*. Vajon a próféta maga ez? S így a szenvedő szolga tragédiája, meg nem érttsége egy újabb adat a próféta magányosságára? Ebbe a problémába itt nem bocsátkozhatunk bele, hogy sommás ítéletet ne mondjunk. Egy azonban bizonyos: az *ábád Jahwe* személyében ütközik össze Isten hűsége és az ember hűtlensége. Az *ábád* Isten hűsége ajándéka, s népe mégis utálatlaltal és nemtörődömséggel taszítja el magától. Az eltaszítást azonban Isten megújuló hűséggel arra használja fel, hogy szenvedését népe bűnéért való helyettes szenvedéssé teszi. Egy személy helyettes szenvedése az egészért, az arra méltatlanokért olyan új gondolat Isten szövetségi hűségéről, amely alig találunk prófétái előzményt, legfeljebb halványan Ezékielnél. Ami eddig a próféták egzisztenciális összefonódottsága volt az üzenettel és népük sorsával, az itt *helyettes elégtételle* lesz. Nem csupán egy szenved sokért, hanem egy elszenvdi soknak a büntetését. Szendvedése ára a többiek megtartatásának. Így nemcsak az *ábád*-ról szoló részletek próféciák Krisztusról, de a névtelen történeti személy maga is, megélt sorsában próféciává lett a még nagyobb felől, aki az idők teljességében megváltásunkra elérkezett. Itt az ósz-i szövetségi hűség csúcsein járunk, ugyanakkor láthatjuk annak átmeneti, előremutató jellegét is. *A szövetségi hűség az Ószben befejezetlen Jézus Krisztus nélkül*. Őt készíti elő, őt keresi, ő utána kiált!

Az *ábád* szolgálata látóhatára nem olyan szűk, mint pl. Ezékiel volt. Hanem kitekint minden népre: „kevés az, hogy nekem szolgálóm légy Jákob nemzetségeinek megépítésére... sőt a népeknek is világosságul adtalak, hogy üdvöm a föld végéig terjedjen” (49:6). Az *ábádban* Jahwe hűsége átfogja az egész teremtséget, minden népet és a természetet is. Mert amikor a maradék megszabadul, az egész természet átförmálódik és megújul majd. — Deuteroézsaiásnál nincs szó kultuszról, templomról, a pogány bálványok is semmik. Egyedül az Úr beszéde örök. Ezt az örök ígét, mint tanítást viszi a szolga — nem lármázva, hangoskodva — tanítására váró szigetekig. A szolga kegyelmes lelkigondozó is: aki a megrepedt nádat nem törí el és a pislogó gertyabelet nem oltja ki, ő maga a nép szövetsége, pogányok világossága (42:1—6).

5 A következő prófétái korszakot a *perzsa* uralom, mint történelmi háttér, jellemzi. Határvöve 539, amikor *Cyru*s perzsa király szétzúzta Babilont, majd kiadja ediktumát, hogy Jeruzsálem és a templom megépíttessék (Ezsdr 1:1—3). A fogságból hazatért maradék az eseményekben Isten hűségének jelét látta. A szabadulásról szoló próféciák beteljesedtek. Bár hamarosan jelentkeztek a csüggedés és a csalódás tünetei a nehézségek miatt. A perzsa kor prófétái örzik és hirdetik ezután is az elődöktől átvett örökséget, mégis bizonyos *hanyatlást* vehetünk észre Jeremiáshoz és második Ézsaiáshoz képest: a szövetségi hűség helyes értelmezéséhez hozzákeveredik egyrészt az újra felelevenített kultusz fontossága, azután a szűkkeblű nacionalizmus, majd pedig az apokaliptika. Ezt a nem egészen egyértelmű ketlősséget már észrevehettük Ezékielnél is.

Mindjárt először az ézsaiási örökséget továbbépítő *harmadik Ézsaiást* vegyük szemügyre (56—66. fej.). Megragadó részleteket olvashatunk itt az Úr Lelke által felkentéről, aki a szegényeknek evangéliumot hirdet, beköti a megtört szívűt, a foglyot megszabadítja, meghirdeti az Úr jókedvének esztendejét, mint eszkhatólogikus kürtölés évét (61:1,2). Helyesen értelmezi a böjtöt, amikor annak betöltését az irgalmasság cselekedeteiben látja (58 f.). Jahwe hűségének jele, hogy anyaként vigasztalja népét. Nála csendül fel először az új ég és új föld ígéréte is (65:17). Itt már az apokaliptika határainál vagyunk, amivel békésen összefér a papság, a léviták és a szombat örök törvénye és érvénye (66:21—23). Halatlan a felháborodása a szigorú ezsdrai reformot megelőző lazaságok látán, amikor a nép disznóhúst eszik és egy bizonyos vallási szinkretizmus kísértésében él (65:3,4, 66:3). Nyilvánvalóan ezek is a hűtlenség számlájára írandók, mégis emberi erőfeszítésnek tűnik, amikor *Ezsdrás* a törvény rigorozitása és annak könyörtelen keresztülröszakolása útján igyekezett *bebiztosítani a helyzetet, hogy a régi hűtlenségek soha többé ne ismétlődhessenek*. S ez lett egy új hűtlenség első lépése, aminek tragikuma csak az idők teljességében derült ki: Jézus Krisztus elutasításában és megölésében. Sajnos, a perzsa kor prófétái ezt nem látták előre. *Aggeus* egyrészt méltán buzgólkodik, hogy a meglankadt népet a templom továbbépítésére buzdítsa, másrészt olyan reménysegeket fűz a második templomhoz és Zorobábel fejedelméhez, melyek nyilvánvalóan nem teljesedhettek. Ez a templom épületéhez és Zorobábel személyéhez fűzött, realizált apokaliptikának nevezhető váradalom lenne Jahwe legnagyobb tette és végső kinyilatkoztatása. *Első Zakariásnak* is ez a reménysege Jósua főpap és Zorobábel személyére nézve. Az apokaliptikus látomások nála még erőteljesebbek. Ugyanakkor a helyes prófétái örökség is megcsendül nála: „Ezt mondja a seregek Jahwéja: igaz ítélettel ítéltetek és *chásádet* és irgalmasságot cselekedjék mindenki felebarátjával” (7:9, 8:16), „csak a hűséget és békét szeressétek” (8:19). Van ugyan még Izrael határain túl is tekintő reménysege, de a fogság utáni kor prófétáira inkább jellemző, hogy úgy képzelik el az utolsó idöket: a népek jönnek majd Jeruzsálembe megismerni az Urat, ekkor majd tíz pogány ragad egy zsidó ruhájába, mondván: hadd menjünk veletek (8:20—23). Milyen más volt második Ézsaiás szemlélete, aki úgy írta le Jahwe szolgálóját, hogy ő viszi majd az üzenetet más népekhez. Ott az üdv egyetemessége, itt a nacionalista üdvváradalom a motíváló szemlélet.

Már sokkal prófétaiabb és tisztább *Malakiás*. Nem hatja meg a kultusz és a papság újra helyreállított rendje. Leleplezi a szívében ismét hűtlenné lett áldozót, aki hozza a rablottat, meg a silányat az oltárra, pedig lenne ép is, him is, de azt sajnálja.⁴¹ A papok is hűtlenkednek, pedig „igaz tóra volt a szájukban”, szövetsége volt velük az Úrnak éleltre és békességre, de ök elhajoltak. Ifjúságuk feleségét elhagyták (2:7—16) Izrael fiai. Ő is egy helyreállított és megtisztított kultuszban reménykedik, de apokaliptika helyett hangsúlyosabb nála a szociális érzék. Látja a társadalmi bűnöket, a munkás bérenek megrövidítését, az özvegy és árva, az idegen sanyargatását (3:5). Új vonás nála az Úr útját készítő követ, akit könyve végén Illésnek nevez. A múlt ekkor már a megszépítő messzeségből olyan kívánatosnak tűnt, hogy Jahwe hűségének szilárd elemévé lett a régi napok visszajövetele.

Jóel próféta is tud újat mondani e korban: „Szivetekeket szaggassátok meg és nem ruháitokat. Tér-

jetek vissza Jahwéhez, Istenetekhez, mert irgalmas és kegyelmes Ő, hosszútűró a haragra (nézve) és sokféleképp megnyilvánul *chäsäd*je és bánkodik a gonosz miatt” 2:13). Az így megújult hűségre Isten újabb jellel felel: Lelkének kitöltésével ifjakra, leányokra, vénekre, szolgálókra és szolgálóleányokra is (2:28,29).

A szűk nacionalista szemlélet elleni tiltakozás *Jónás* könyve. Amit Jóel 2:13 mondott Izraelre nézve, azt szinte szó szerint olvashatjuk a pogány Ninivére tekintettel: „Tudtam, hogy Te irgalmas és kegyelmes Isten vagy, nagy türelmű és nagy irgalmasságú, a gonosz miatt bánkódó” (4:2). Isten hűsége, kegyelme tehát nem ismer nemzeti határokat, átfogja a népeket, még ha azt a nacionalista szellemű próféta keserűen veszi is tudomásul. A könyvecske nagy intés volt akkor a próféták felé, hogy tartsák tisztán a prófétai örökséget, mert engedetlenebbé lesznek a babonás hajósnépnél és a megtérő Ninivénél.

6. 333-ban Nagy Sándor makedón császár szétzúzza a méd—perza birodalmat. Átvonul Palesztinán a tengerpart mentén Egyiptom felé. *Josephus* szerint az akkori főpap ünnepélyesen fogadta Jeruzsálemben.⁴ Egy új kor kezdődik, a görög—hellen kor. Nagy Sándor halála után Palesztina előbb a Ptolemaiosok, majd a Seleukidák uralma alá kerül. IV. *Antiochus Epiphanes* alatt kibékíthetetlen lesz az ellentét közte és a hithű zsidóság között. Különösen akkor, amikor maga is belép a jeruzsálemi szentélybe és annak szent edényeit magával viszi. A hellenizmussal való összeütközés még egyszer fellobbantja a prófétai örökség lelkét. *Második Zakariás* (Zak 9—14) prófétál az alázatosan, samárháton ülő királyról (9:9), a kegyelem és könyörületesség Lelkének kitöltéséről (12:10), de az átszegezett szenvedő igaz — most tekintünk el attól, hogy hitünk számára ez Krisztusról mondott prófécia volt, mert a próféták sokszor mondtak olyant, aminek igazi jelentőségét ők sem fogták fel akkor —, és a Dániel könyvében szereplő négy hűséges, magát még nem fertőztető ifjú mögött már egy irányzattá szerveződött csoport áll: a hithűek, „*chadisim*”. A zsidóságon belül a hellenizmussal megalkuvókkal szemben előáll a chaszidizmus.⁵ A bibliai dinamikus, kegyelmes *chäsäd*-ből, szövetségi hűségből, egy kegyességi csoport: a törvényért buzogók kizárólagos és mindig rendelkezésre álló birtoka lett. *Amint előáll a chäsädből a chaszidizmus, megszűnik a prófétaság.* A kegyességben eluralkodik az, ami a perza korban még csak birkózott az igazi prófétai örökséggel és mint árnyék kísérte azt: a nacionalizmus, a harcias messianizmus, a zsidó partikularizmus, a törvényért való buzogás kizárólagossága és büszkesége. Már a kanonikus Dániel könyvében is megfigyelhető ez a hangsúlyeltolódás a *chäsäd*-ben: „... aki megőrzi a szövetséget és a *chäsädet* az Őt szeretők és parancsolatai megőrzői iránt” (9:4). Már nem az emberi szövetségi hűség függ a szabad isteni hűségtől, hanem megfordítva: az emberi hűség feltételévé lesz Isten hűségének. A két fél *chäsäd*je egyensúlyban van. De ha ez így lett volna. Izrael már rég eltűnt volna sok más apró ókori fél-nomád néppel együtt a történelem kávargó mélysegeiben.

Különös isteni gondoskodás volt ennek ellenére. hogy az a chaszidizmus, amelyik eltorzította a *chäsäd*-et és elnémitotta a prófétaságot — közben perze panaszkodott, hogy nincs próféta, és telve volt a próféta és a messiások váradalmával — ez a chaszidizmus őrizte meg a prófétai örökség magvát, mint szunnyadó csírákat, az idők teljességére. A pró-

fétai lélek latensen, benne élt ennek a mozgalomnak különböző irányzataiban — gondoljunk a qumrániakra. Amikor azután Keresztelő Jánosban, majd Jézusban, később Pálban újra előtör ebből a csontburokból a prófétai örökség és lélek, az menthetetlenül szűfeszíti a chaszidizmus szűk, megcsontosodott kereteit.

A chaszidizmusból kinőtt különböző irányzatok elutasítják maguktól azt a Jézust, aki a Lélek teljességével minden megelőző prófécia summája és beteljesedése volt, s akiben Isten örök szövetségi hűsége, úgy is mint isteni adomány és kihívás, úgy is, mint engedelmes emberi felelet testet öltött. Azután kidobták testükből a krisztuskövetőket, akik Pál tanítása nyomán a tulajdonképpeni megoldást, a megmaradás útját mutatták fel Izrael számára is egy új történelmi helyzetben: a római korban. Így ezek az irányzatok hűségből makacssággá fajult önfajúságukkal pusztulásba vitték Jeruzsálemet és majdnem az egész zsidóságot Kr. u. 66—70-ben az első felkelés, a zsidó háború idején!

Végig követve a szövetségi hűség útját a próféták szolgálatának tükrében, mint Istennek újszövetséges népe azt a tanulságot vonhatjuk le, hogy soha nem szabad formákká merevítünk a mindig frissen, dinamikus, szabadon szóló ige üzenetét. A prófétai örökség — ha nem is kánoni érvénnyel, de az ige és a Lélek által megragadottan — tovább hat, most már a beteljesedés: Krisztus felől, sokszor merev formákkal való küzdelemben.

Az a gyülekezet, amely nem veti meg a prófétalást, de érti és nyitott szívvel fogadja Isten újra meg újra megbizonyított szövetségi hűségét és arra hűséggel felel, anélkül, hogy dicsekvéssé, ragadományyá, emberi teljesítménnyé, kegyességi csoportok zászlójavá, jelszavává tenné azt, az ilyen gyülekezet és egyház életet talál már itt e földön is, a *letűnő, kétezer éves római formákra épített jogi, vallási, társadalmi berendezkedések szétomlása után is*, egy új korban. Ugyanakkor az ilyen gyülekezet, a hűség dinamis-ában élő egyház egyben az *élet és megmaradás útját mutatja fel és azt fogja szolgálni minden népek, az egész világ életére és jövődjére* nézve. Ez a próféták örökségének örök időszerűsége.

Szabó Andor

JEGYZETEK

* Ez a tanulmány a tiszántúli lelkésztovábbképző tanfolyamokon elhangzott előadás főként stílári szempontról átdolgozott szövege. Forrásmunka gyanánt a Koehler—Baumgartner, G. Lisovsky, B. Davidson szótárakat ill. konkordanciákat használtam. Továbbá W. Eichrodt, M. Noth, A. Weiser és Sellin—Rost általánosan ismert munkáit az Ősz s az egyes könyvek teológiájáról, Izrael történetéről.

1. Néhól azonban megfigyelhető bizonyos szimplifikálás, de ennek egyszerűen stílári oka van. A héber stílus szereti a parallelizmusokat. Ilyen a Mik 7:20: „Hűséget ad Jákóbnak és szövetségi hűséget Ábrahámnak...”

2. Erről a többletről remek összefoglalást ad K. H. Miskotte híres könyve: *Wenn die Götter schweigen.* (Részletes ismertetése Pákozdy professzortól: Theol. Szemle (UF VII) 1964, 1—2 sz. 15—24.) A többletek tárgyalása „Der Überschuss” címmel a könyv 179—304. oldalain található.

3. Sőt az úsz-i „*pistis*”-ben is nagyobb hangsúlyt kell tennünk a „hűség” jelentésre. Nem csupán a Jel. kvében, ahol az inkább „hűséget” jelent (2:13,19. 13:10. 14:12), de egyebütt is. Pl. a Lk 12:46-ban: „... és ketté vágatja őt (ti. a sáfárt) és a hűtelenek „*apistoi*” (tehát nem „hűtelenek”) sorsára jutattja” Ahol mégis hűtet, hívót kell fordítanunk, ott sem szabad elfeledkeznünk

a hűségéről, mint dominánsról. De ez már a helyes igazság és igazság dolga. — Ez a példa is mutatja egyébként, hogy az Úsz nem nélkülözheti az ősz- előzményeket.

4. *Antiquitates* 11:8. Az azonban már a legendák világába tartozhat *Josephus*-nál, hogy Nagy Sándor, bizo-

nyos álomlátásra hivatkozva, hódolt volna a főpap előtt és Izráel Istene előtt, sőt: hogy a templomban a főpap utasításai szerint áldozatot mutatott volna be.

5. Jobb híján választottuk a „chaszidizmus” elnevezést. Nem tévesztendő össze azonban az azonos nevű modern zsidó vallásos kegyességi mozgalommal.

A személyes lelkigondozás kérdései

A kérdés teológia-történeti örökségéről és helyes megfogalmazásáról

Helyes lenne a gyakorlati teológia *cura pastorális*nak ismert anyagát teológiai-történeti kibontakozásának teljes terjedelmében felvázolni, hogy a kérdés megfogalmazását kellő háttérből tudjuk elvégezni. Ehelyett be kell érünk azzal, hogy néhány emlékeztető megállapítást teszünk azokról az elgondolásokról, amelyek a reformáció utáni századokban lettek uralkodóvá és meghatározóvá a személyes lelkigondozásról alkotott elmélet képét, illetőleg ma is befolyásolhatják a gyakorlati megoldást. Ezek az ún. újprotestáns hagyatékok: (1) az ortodoxia, (2) a pietizmus és (3) a racionalizmus.

(1) Az *ortodoxia*. A protestáns ortodoxiában lelkigondozásról, a szó mai értelmében nem beszélhetünk. A tankegyesség szempontja alatt el-tűnik *Luther* lelkigondozói elve, a *mutuum colloquium et consolatio fratrum* és elsikkad *Kálvin* lelkigondozói célkitűzése is, az *admonitio privata*. Az ortodoxia az evangélium élő üzenetét tantételekké merevítette, a hitből az ismeretelméleti részt fogadta el, a hit bizalom-jellege (fiducia) elvész. A tan azonos az étellel. Az igazságról, kegyelemről szóló tanítás maga az igazság, a kegyelem. Az ortodoxia figyelme ezért nem is az egész emberre, hanem csupán az ember intellektuális képességeire irányul és célja a hittételek elfogadása, a meggyőzés-nevelés útján. Ez a felfogása a középkori egyházzal való szembenállásból adódik, a hit által ingyen kegyelemből való megigazítás igazságának teológiai védelméből. Ennek az egyoldalú beállítottságnak a felismeréséből született

(2) a *pietizmus*. A pietizmus már többet és mást is meglát az emberből, mint szellemi képességeit. Főként az ember érzelmi világa érdekli. A tankegyesség helyére az élménykegyesség lép, a Krisztus megértése helyébe a Krisztus átélése. Az ortodoxia etikai intellektualizmusát az etikai feladatok érzelmi mozzanatokkal való elmélyítése váltja fel. A hit nem tudás, hanem élmény. Ebből következően az egyház sem intézmény, hanem közösség. A pietizmus az egyházban ekkleziológiai épít, amelyekben a hitélmény által minősített tagok élnek egyéni kegyességüket. Ezzel lényegében felszámolja az egyetemes papság elvét, és hívőkön a megtérésükről számot adni tudó közösségi tagokat érti. Ebből következik a pietizmus lelkigondozói gyakorlata is. Itt valóban *lelki-gondozásról*, a lélek ügyéről van szó. A pietizmus lelkigondozói gyakorlata kilép a templom és iskola keretei közül és személyes beszélgetés formájában, a családban, magánbeszélgetésekben és széles körű lelkigondozói levelezés formájában történik.

(3) A harmadik protestáns teológiai irány a *racionalizmus*, a pietizmus korrekciója. Neve utal lényegére; a teológián belül is kritikai realizmust teremt. Az ortodoxia tantételekbe foglalja a Szentírás igazságait és az üdvösségre szükséges feltételül értelmezi azokat. A pietizmus előtt is tekintély a

Biblia, bár kiválogatja belőle a megtérésre, üdvösségre vonatkozó részeket. A racionalizmus számára a Szentírás már csak történeti, irodalmi anyag, az ész, a ráció fontos. Értékmeghatározó tényezője az ésszerű, hasznos emberi élet. Az élet célja az, hogy felismerje az erkölcsi értékeket és ezeket lelkiismeretesen és kötelességszerűen művelje. Ehhez ugyanis az embernek megfelelő belső képessége van. (Du sollst, denn du kannst!). A lelkigondozást folytató egyház feladata, hogy becsületes, hasznos polgárokat neveljen. Ezt pedig elsősorban az akarati készség rábírálásával valósíthatja meg.

Az említett irányok abban egyeznek meg, hogy az ember belső képességeiből indulnak ki. Az ortodoxia az értelemre, a pietizmus az érzelemre, a racionalizmus az akaratra épít. Lelkigondozói céljaik pedig a hittant-valló ember, a megtért, kegyes ember, a hasznos ember.

A lelkigondozás kérdésének új megfogalmazásában abból indulunk ki, hogy az említett irányok megállapításain túlhaladt az idő; olyan ember- és egyházismeret képviselnek, aminőt a Biblia nem igazol. Szükségessé vált annak az útnak felmérése, amelyet teológiai kutatásunk az ekkleziológia, a teológiai antropológia és elsősorban a bibliai teológia kérdéseiben megtett. Eltekintve a részletekbe menő vizsgálattól, átfogóan azt állapítjuk meg, *Bonhoeffer* tételét elfogadva és idézve, hogy az ismertett irányok a mindenkori ember vallásos *a priorijából* indulunk ki, azt feltételezik. A *tertulianusi anima naturaliter christiana* elvhez hasonló módon, az új protestáns teológia a *homo religiosus*: „természeténél, születésénél fogva vallásos” ember képletével dolgozik. A lelkigondozás kérdéseinek új átgondolásánál (1) tudomásul vesszük, hogy a modern, szekularizált ember (az egyházban is!) elvesztette ezt a „vallásos priuszt”, már nem a metafizika és individuálszociológia, a mindenkori vallásos ember alaproblémái érdeklik, és (2) meg kell keresnünk azt a módot, ahogy a naiv vallásosságból kinőtt ember számára az evangélium mindig igaz üzenetét közvetíthetjük.

Lényegében reformatori örökségünk újra fel-találásáról és alkalmazásáról van szó. A reformáció *Luthert* követő ága a személyes lelkigondozás feladatát elsősorban az úrvacsorára való felkészítésben, a bűnbánat felkeltésében és a hit megerősítésében látta. *Kálvin* a lelkigondozás célját a megszentelt életben, az Isten dicsősége szolgálatában álló engedelmes életben ismerte fel. Mi a két szempont együtteslítésére hívjuk fel a figyelmet és utalunk a reformáció gyakorlati teológusának, *Bucer Mártonnak* 1953-ban megjelent művére: Az igazi lelkigondozásról és a helyes pásztori szolgálatról (*Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtenamt*). Az igazi lelkigondozás *pásztori* szolgálat.

Kiinduló megállapításunk ez: a lelkigondozást maga *Jézus Krisztus végzi a gyülekezetben*. Nem lehet arról szó, hogy az igehirdetés és sákramen-

tumi szolgálat után vagy azt bevezetve, a lelkigondozásban valami más, emberi szempontot alkalmazhatnánk. Amint a gyülekezetben az igét hirdető tekintély és hatalom maga Jézus Krisztus, és amint a sákramentumokban Jézus Krisztus magát adja a bűnbocsánat és örök élet (megújított élet) áldásául, mert mint életet adó Úr részesít a maga életében, úgy a lelkigondozást végző személy, a *Poimên* (pastor) is Ő maga, Jézus Krisztus. A *cura pastoralis* alanya Ő, aki a kúrát, a gyógyítást és gondozást is maga látja el. Továbbá: Jézus Krisztus nem (csak) a lelkek, hanem az *egész ember* pásztor, Izrael és a gyülekezet pásztor. Jézus Krisztus nem azt mondta, hogy „Én vagyok a jó lelkigondozó”, hanem azt, hogy „Én vagyok a jó pásztor” (Ján 10:11). Ezért lelkigondozáson nem a szoros értelemben vett lelki foglalkozást, törődést értjük, hanem azt a teljes pásztori szolgálatot, amit a Pásztor végez. *Nem lelkigondozásról beszélünk tehát a továbbiakban, hanem pásztori szolgálatról.*

Jézus Krisztus pásztori szolgálatát a gyülekezetben és a gyülekezet által végzi. Hangsúlyozzuk: nem úgy, mintha maga lemondott volna róla és teljes jogon átruházta volna a gyülekezetre, hanem annak az ígéretének érvényesítésével, hogy „én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28:20). A gyülekezet mint pásztorló közösség, a Jézus Krisztus felhatalmazása alapján szolgál. Az alábbi összefoglaló megjegyzést tesszük; (a) *A gyülekezetben Jézus Krisztus a pásztor*, és csak az ő igéjével. Szentlelke által végzett szolgálatot tekintjük hiteles pásztori szolgálatnak. (Ezt állítjuk a *racionalizmussal szemben.*) (b) *A gyülekezetben a Krisztus által, megbízásából végzett pásztori szolgálat az egész nyájért történik.* „Viseljek gondot azért magatokra és az egész nyájra...” (Csel 20:28). Ezt a *pietizmussal szemben* kell hangsúlyoznunk). (c) *A Krisztus által, az ő megbízásából végzett pásztori szolgálat a gyülekezet tagjai egész élete megtartásának érdekében történik.* A pásztorlás ugyanis a legeltetés és őrizés munkájának teljességét magában foglalja (v. ö. Ján 21:15–17). Ez pedig az *ortodoxia* bibliai korrekcióját jelenti.

A pásztori szolgálatként értett lelkigondozás nem akar a gyülekezetben minden egyéb szolgálatot felszívni. Az embernek vannak anyagi-tesztis és szellemi-lelki igényei. A test gyógyítása és a diakóniai szolgálat is megoldandó. Azonban amikor a lelkigondozás helyére a pásztori szolgálat fogalmát állítjuk, akkor ezzel azt fejezzük ki, hogy a Jézus Krisztus által történő gondoskodás az egész emberre, minden életigényére kiterjed. A jó pásztor életét adta bárányaiért; nemcsak lelkükért, hanem életükért. A jó pásztor magára vette bárányai sorsát egész teljességében. A Krisztus pásztori szolgálata által a bárányok mindazt megtarthatták és visszakapták, ami élet, az élet feltétele, tartozéka. Ezért a teljes életmegtartásért viszont a pásztor mindent odaadott, mindenről lemondott, ami élete, élete feltétele és tartozéka volt. A Krisztusban értett pásztori szolgálat tehát személyes, életosere. Mert amint a pásztornek totális igénye van a bárányok élete javát illetően, úgy totálisan meg is tett mindent a bárányok élete javáért. Nemcsak lelket adott lelkekért, hanem életet adott életükért, nemcsak lelket mentett lélek által, hanem életet mentett élete árán. Ez a pásztori szolgálat Jézus Krisztusban felismert mértéke.

A gyülekezetben pedig ez a következőképpen

gyümölcsözik. „Ti pedig a Krisztus teste vagytok és tagjai rész szerint” (1 Kor 12:27). Vagyis a gyülekezetben minden tag a pásztori szolgálat egészét kapta, minden tag elhívott a pásztori szolgálatra, mert a tagok együtt a Krisztus teste. Ez a pásztori szolgálat *egyetemessége*. A pásztori szolgálat *teljessége* pedig az, hogy nemcsak minden tag kapott elhívást, hanem minden tag minden más tag iránt el van kötelezve pásztori szolgálatra, mert „akár szenved egy tag, vele együtt szenvednek a tagok mind...” (1 Kor 12:26). A pásztori szolgálat egyetemes és teljes vállalása óvja meg az egyházat az elintézményesedés, a klerikalizálódás, vagy kultuszivá merevedés torzulásától. *Pásztori szolgálaton az egész gyülekezet minden tagjának elhívását értjük, az egész gyülekezet minden tagja egész életének szolgálatára.*

Még egy bevezető kérdést kell felvetnünk. Állást foglalunk abban az eszmecsereben, ami *F. Thurneysen* és *H. Asmussen* között folyik. *Asmussen* megkülönbözteti a lelkigondozást (*Seelsorge*) és a lelki vezetést (*Seelenführung*). Az előbbit a gyülekezet istentiszteleti alkalmával hozza összefüggésbe és itt a lelkigondozás eszközüül az igével és sákramentumokkal való szolgálatot jelöli meg. Egyéb kazuáliákban más módszereket javasol. *Mi Thurneysennel* valljuk, hogy a gyülekezetben Jézus Krisztus a pásztor, aki igéjével, Lelke erejével vezet, gyógyít, tanácsol. A gyülekezet az ige és a Lélek teremtménye és a Lélek által megszólító ige beszél a Krisztus pásztori művének hasznáról. A pszichagógia és pszichoterápia nem a gyülekezet feladata.

A pásztori szolgálat lehetősége és szükségessége

1. *A pásztori szolgálat az emberért végzett szolgálat, mégpedig személyválogatás nélkül, minden emberért végzett szolgálat, azért az emberért, akit Isten Jézus Krisztusért szeret.* Ez a pásztori szolgálat elvi-evangéliumi feltétele. *Isten szeretete a pásztori szolgálat lehetősége és szükségessége is.* Példaszerűen állnak előttünk a Biblia alakjai, akik tipikus kiábrázolói Isten szeretetben végzett pásztori munkájának. Dávid, a király parázsnag bűnébe esett, Hóseás, a próféta hűtlen felsége miatt szenved, Éli, a pap fia bűnéért bűnhődik. Meggyőzően mutatják mindhárman az emberi élet gyengeségének jegyeit és ezzel együtt a pásztori szolgálat szükségességének tényét, de meggyőzően mutatják mindhárman Isten szeretetének jeleit is és ebben a pásztori szolgálat lehetőségének áldását. Az ószövetségi király, pap és próféta úgy pásztor, hogy előbb pásztorolt és úgy pásztorolt, hogy ezáltal a maguk pásztori szolgálata is lehetővé válik.

Minden pásztori szolgálat feltétele Isten szeretete. Isten szeretetén belől beszélhetünk a pásztori szolgálat szükséges és lehetséges voltáról, mert Isten szeretetéből érthetjük meg az ember valóságos helyzetét. *Az ember helyzete a krízis, a válság.* Isten azonban a válságban levő embert szereti, Krisztus által. A válság ténye, a bűn, a valóságos kegyelem fényében látható csak. Az ember helyzetének pontos felmérése a bűnt megelőző kegyelem felől történhet. *Mert kegyelmet kellett gyakorolnia az ember felett, mert a kegyelem ténye Krisztus halála, és mert a kegyelmet csak ingyen lehetett gyakorolni, ez mutatja, hogy mi a bűn.* A bűn felmérése nem történhet racionalista módon, egy-két komoly tanáccsal morális kisiklá-

sok helyrehozása céljából, nem történhet pietista, érzelmi megtérés-élménnyel és nem történhet ortodox tanmeggyőzéssel, mert a bűn ellentéte nem a tiszta tan, a kegyes élet, vagy a hasznos ember, általában nem az ember, hanem a kegyelem. A bűn elfordulás attól a létezésétől, amiben Isten az ember” felkiáltás az egész ember nyomorúságát esemény, mindig történő valóság. Nem bűnös cselekedetek vannak bűnnélküli kivételekkel, hanem bűnös, csak bűnös ember van. Az „ó, én nyomorult ember” felkiáltás az egész ember nyomorultságát érezteti és ennek a nyomorúságnak a feloldása csak „a mi Urunk Jézus Krisztus által” van (Róm 7:24–25). Az egész emberi egzisztencia van benne abban a kettősségben, amely az Isten által teremtetett jó és a mindig jelenlevő rossz között fennáll. A bűn tehát az emberi egzisztencia kétfelválása, felbomlása, az élet egységének halálos sérülése. De a Biblia szerint Jézus Krisztus az, akitől, aki által és akire nézve van minden, tehát az ember is (Róm 11:36). Éppen ezért a bűnben levő kettősséget csak Jézus Krisztusra nézve ismerhetjük meg, mint akiben nincs meg ez a kettősség, mert ő az az emberi lét, akiben az Atya gyönyörködik és ő az Isten képére, akaratára visszaállított új ember. Jézus Krisztus így a pásztori szolgálat szükségessége, benne látjuk meg, honnan estünk ki és mivé lettünk, és miért szükséges a pásztori szolgálat. De Jézus Krisztus a pásztori szolgálat szükségessége is, mert ő az, akiben az Isten öröme visszaállított emberi élet megjelent. Azért kell a pásztori szolgálat, mert lehet ilyen szolgálat. Jézus Krisztus a pásztori szolgálat szükségessége és lehetősége, mert benne látom, hogy ki vagyok, és benne ismerem fel, hogy ki lehetek — kegyelemből. Vagy másként: ő mutatja meg, hogy ki voltam és ő ábrázolja ki azt az életet, akivé lettem. A pásztori szolgálat Jézus Krisztusban a kegyelem szolgálata.

2. A bűnről mint az emberi extencia felbomlásáról volt szó. A következőkben a bűn valóságos következményeit vizsgáljuk. Biblián kívüli emberismeretünk rész szerint való. Az ember osztottan, vagy mint test, vagy mint lélek, vagy mint szellemi lény áll előttünk. Ennek az osztott emberismeretnek mindig megvoltak a társadalom-történeti következményei. Az ókor az emberben a szellemi lényt értékelte és ezért megvetette a testi munkát végző rabszolgát. A középkor a szellem és a gondolat szabadságáért harcolókat a lélek egysége jegyében küldte máglyára. A legújabb kor fasizmusa a vér-faj abszolutizmusával halálra kínozza a szellem és a lélek emberét. Pásztori szolgálatukban ezért is elengedhetetlen, hogy az ember-kérdésben bibliai látásra jussunk. Kicsoda tehát az ember?

a) *Az ember mint egyén.* A Genézis szerint Isten az embert földből formálta és a maga Lelkével adott neki életet. Az ember tehát anyagi és szellemi valóságok egysége. Isten nem a mindenségbe és nem a semmiségbe, hanem a földbe lehelt életet. De Isten nem a földi anyagot élettesítette meg, mintegy önmagából, hanem a saját Lelke által. Az ember élő test. *Barth* fogalmazása szerint az ember: Mensch — Seele seines Leibes, testének lelke, testi mivoltában élő lény. Az ember addig ember, amíg Isten a test és élet egységét fenntartja. Sem test nélkül, sem élet nélkül nem ember. De az ember ugyanakkor Isten képére, mintegy hasonlatul alkotott lény. Az istenkép pedig az Isten számára való teremtetést jelenti. Isten úgy teremtette az embert magának, hogy (1) ígéje számára megszólít-

hatóvá tette, (2) válaszára való alkalmasságot adott az embernek, (3) gondolatai megvalósítására vele szövetségre lépett és (4) követésére elhívta. *Az ember egysége az a harmonikus magatartás, amely által az ember, sajátos emberi létét (megszólítását és feleletadásra alkalmas voltát), sajátos feladatai szolgálatába állítja* (Isten szövetségében és követésében). Ez az az életegység, ami Jézus Krisztusban áll előttünk, és aminek helyreállítása, illetőleg fenntartása a pásztori szolgálat egyik feladata és célja.

(b) *Az ember mint közösségi lény.* Az emberlét evangéliumi megértésének másik feltételéről is szólnom kell. Az ember ui. mindig úgy ember, hogy ember-társ, társ-ember. A bűn egyik módja az, amikor az ember egyéni egzisztenciája bomlik fel, mert testi-szellemi-lelki tényezőit kivonja Isten ellenőrzése és uralma alól. A bűn másik módja, amikor az ember társas egzisztenciája bomlik fel és kerül ki Isten hatása alól. Az ember élete felbonthatatlan kölcsönösségben történik a másik emberrel. A társas egzisztencia felbomlása a másik embertől vagy a másik ember miatt történik, helyreállítása ugyancsak a másik ember felől és a másik ember javára megy végbe. Isten örökkévaló közösségi gondolata, amely egyfelől a Szentháromság egységében van, másfelől a férfi és asszony közösen egy-emberi formára történt teremtésében, ez áll újra előttünk hiánytalanul Jézus Krisztusban, aki „övéi közé jött” (Ján 1:11. a) és semmit sem önmagáért, de mindent övéért cselekedett. De a bűn, mint a közösség felbontása ugyancsak a Krisztus sorsában áll előttünk, akit „övéi (!) nem fogadtak be” (Ján 1:11 b). Innen adódik a pásztori szolgálat másik feladatcsoportja, a közösségi élet fenntartása és helyreállítása érdekében.

Az ember eredeti közösségi teremtmény-létéről beszél a kapcsolatok sokfélesége. Az ember úgy embertárs, hogy polgár-társ, munka-társ, élet-társ, elv-társ, tehát mindig egészen gyakorlatian. Csak az ember élete ilyen differenciált, mert csak az emberi élet integrálódásának érdeke ilyen kézzelfogható ügy Isten számára az embertárs kapcsolat megvalósítása érdekében. Erre utal a Hegyibeszéd befejező mondata is, amelyben Jézus a közösségi élet szabályát így foglalja össze: „Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5:48), aholis a „tökéletesség” a teljességet, célszerűséget, minden irányú készséget és nyitottságot jelenti. Legyetek úgy nyitottak és hajlandók mindenki felé, mint ahogy a mennyei Atya is hajlandó és kész a jók és hamisak, igazak és gonoszok érdekében.

A pásztori szolgálat az embert mindig abban a környezetben keresi, ahová azt Isten állította. Ezért: keresi azt a jót, ami az egyén részéről a közösség megtartását munkálja, de felfedi azt a rosszat, amely által az egyén a közösséget megbontja; és ugyanezt teszi megfordítva is: keresi azt a jót a közösségben, ami az egyéni élet egységének fenntartására szolgál, de leleplezi azt a rosszat, amivel a közösség ronthat és árthat az egyénnek. És mindezt annak tudatában végzi, hogy tudja, az ember Jézus Krisztus, soha sem volt egyedül, soha sem hagyott senkit egyedül. Születésének, emberré lételeének körülményei is azt a kozmikus közösségi eseményt hirdetik, amelynek során Őt angyalokkal, emberekkel és állatokkal, az egész teremtetett világgal való közösségben látjuk.

A továbbiakban arról szólunk, hogy a Jézus Krisztusban értett pásztori szolgálat helye a gyülekezet közössége, módja pedig az evangélium hirdetése, a Krisztusban nyert bűnbocsátó kegyelem megszólítása.

1. Az Újsz. a gyülekezetet hasonlatokkal szemlélteti. A gyülekezet, amelyben a pásztori szolgálat történik, ilyen képekben áll előttünk: test, menyasszony, ház, nyáj. *A gyülekezet mindig az a közösség, amelyért valami történik.* Jézus Krisztus úgy pásztorolja a gyülekezetet, hogy táplálja, tisztán tartja, gyógyítja (test); nevére veszi, jogkörébe fogadja (menyasszony); építi (ház) és őrzi, védi, táplálja (nyáj). Jézus Krisztus tehát minden vonatkozásban Ura a gyülekezetnek; minden szükségét ismeri és minden szükségéről gondoskodik. Ővé a hatalom, hogy ezeket a szolgálatokat elvégezhesse, az akarat ezeknek a szolgálatoknak véghezvitelére és a szeretet, ami által az Ő akarat-hatalma valósággá lesz. A gyülekezet és Ura kapcsolata a pásztori szolgálatának felajánlásában és a felajánlott szolgálatok elfogadásában érhető. Az ósz-i pásztorigény jelentkezik ebben a kapcsolatban teljes valóságával. Ahogy Izrael pásztorja vezette népét történelmének legprofánabb körülményei között, ugyanúgy vezeti a gyülekezetet Jézus Krisztus. A gyülekezet az a valóságos nép, amelynek életében Isten mindeneket betöltő szeretete történik a Jézus Krisztus pásztori szolgálatának tényei között.

Krisztus pásztorló munkája a gyülekezet pásztorlása és a gyülekezetben történő pásztorlás közben történik. (1) *A gyülekezet Isten szövetségében élő nép.* A szövetségi viszony mind a két félt, tehát a gyülekezetet is kötelezi. A gyülekezet pásztorlása olyan nevelő-tanító tevékenység, amelynek eredményeként a gyülekezet üdvösségére szolgáló jótéményként fogad el mindent, ami benne a pásztor Úr kegyelméből történik. A gyülekezetben történő szolgálatok tekintélyének helyreállításáról és megóvásáról van szó. Tanulságos, amit ezzel kapcsolatban *Bonhoeffer* az evangéliumi egyházak belső elszegényesedése okául megállapít. A gyülekezet a drága kegyelmet olcsó kegyelemmé változtatja — úgy mond —, mert van igehirdetés — bűnbánat nélkül, van úrvacsoraosztás — bűnbocsánat valóságos megélése nélkül, van feloldozás — gyónás nélkül, van hit — engedelmség nélkül. Mindez a gyülekezet Istennel való szövetségi hűségének egyoldalú felmondása. *A pásztori szolgálat a magunk gyülekezeti ügyeinek rendbetételét szorgalmazza elsősorban.* Ez nem polémia és nem apológia, nem egyházmentés és egyházfeltés, hanem prófétai örködés a gyülekezet élete és szolgálata felett. (2) *A gyülekezet Krisztust követő nép.* Csak a hívő ember engedelmes, de — és most ez a hangsúlyos — csak az engedelmes embernek van érvényes hite. A pásztori szolgálat ezért azon fárad, hogy a Krisztus megváltásának hirdetése mellett, a megváltás haszna is valóságos legyen a gyülekezetben. A Krisztus áldozatában való részesedés azt jelenti, hogy a gyülekezet a kegyelemben részesül és a kegyelemben részesít is. A kölcsönös, egymásért való könyörgésben, megbocsátásban, munkálkodásban. A kegyelem látható volta nélkül a gyülekezet Krisztus nélkülivé lett, nem is gyülekezet. A Krisztus követése magának az élő Úrnak megélése. A gyülekezetben történő pásztori szolgálat célja az, hogy a gyülekezet következetesen élje és alkalmazza Ura hívását: Jer, és kövess engem! A krisztuskövetés a közvetlen megszólítás idején olyan valóságos volt,

hogy a megszólított elhagyta a hálót, a pénzváltó asztalt, a hajót, apját és anyját. A gyülekezet Krisztus követése mindig ilyen valóságosan történik, ha a gyülekezetben a pásztori szolgálat hathatós.

A gyülekezet pásztori szolgálata az evangélium és a törvény betöltése. „Monda néki: *legeltess* az én bárányaimat... *őrizd az én juhaimat*” (Ján 21:15, 16). Nem Péternek kell gondoskodnia arról, hogy az Úrnak bárányai és juhái legyenek. Az elhívás és kiválasztás által már megvannak, össze is gyűjtötték őket, a megigazítás kegyelmét is elnyerték. Következik a megszenteltetésük. Péter nem teremt az egyházat, nem hívja el, nem igazítja meg. Feladata a legeltetés és őrzés. Mind a kettő. Nem szétválasztva és egymástól elkülönítve, hanem egyszerre, fel nem cserélhető sorrend szerint. Előbb legeltet, az evangéliumot hirdeti, aztán őriz is, a törvényt gyakorolja. Előbb táplál, aztán figyelmeztet. A legeltetés a nyáj pásztorlásának evangéliumi tartalma, az őrzés ugyanannak a pásztori szolgálatnak törvényformája. De a megbízatást mind a kettőre a nyáj gazdájától, Jézus Krisztustól kapja. Az evangélium és törvény egysége a pásztori szolgálatban Jézus Krisztusban van, aki maga a bűnbánattartó a keresztdozat vállalásában és maga a bűnbocsánatszerző ennek az áldozatnak hasznában. A gyülekezetben a legeltetés az ige hirdetése által történik, az őrzés a gyülekezet fegyelmezésével ugyan-csak a Krisztus ígéje által. A kettő együtt azt jelenti, hogy az evangélium által szabaddá lett élet szabadon, Isten szolgálatába, Krisztus követésébe áll. Ez történik a pásztorolt és pásztorló gyülekezetben.

2. *Mi a pásztori szolgálat módja?* A pásztori szolgálat a gyülekezetben történik. Ez elsősorban nem azt jelenti, hogy templomban, liturgikus keretek és kultuszi formák között, hanem hogy a *pásztori szolgálatot elvileg megelőzi az igehirdetés.* Abból indul, onnan merít. A pásztori beszélgetés alapját az igehirdetés teremti meg, ezért gyülekezetépítő. A pásztori szolgálat a gyülekezeti igehirdetést személyessé teszi: „Te vagy az az ember!” (2 Sám 12:7). A pásztori szolgálat által a gyülekezet Ura utána megy övének, nem hagyja magára a száradikat sem, mert úgy tekinti, hogy csak átmenetileg szakadt ki a nyájból és annál nagyobb szüksége van segítségre. Ezért a pásztori szolgálat nem helyettesíti és nem is pótolja az igehirdetést és a sákramentumokat, sőt azokra alapoz és azokhoz vezet vissza — mondja *Thurneysen*. Így a pásztori szolgálat nemcsak kiindul a gyülekezetből, mert feltétele az igehirdetés, hanem vissza is vezet a gyülekezetbe, az igehirdetéshez. Mindezt úgy végzi, hogy miközben hirdeti a pásztor Úr kegyelmét, meg is hallgatja a pásztoroltat. A meghallgatásban magára veszi kérdéseit, megérti, vállalja helyzetében. A pásztori szolgálat közben gyakorolt meghallgatás figyelme helyet készít az ige megoldó alkalmazása számára.

A pásztori szolgálat továbbá *mindig a bűnbocsánat meghirdetése.* Mégpedig azért, mert az ember mindenkori helyzetének alapigazsága az, hogy Krisztus által Isten szeretetében van. Jézus Krisztus a pásztoroltnak kérdésessé vált helyzetét már magára vette és ebben megelőzte. Ezt kell megérteni és megértetni. A pásztori szolgálatban meghirdetett bűnbocsánat feltétel nélküli, hiszen a bűnbocsánat éppen azt jelenti, hogy Jézus Krisztus feloldoz a feltételek alól, szabadá tesz megkötöttségektől, előítéletektől és felszabadít a kegyelem elfogadására. A feltétel nélküli bűnbocsánat azzal szólítja meg a pásztoroltat, hogy Isten most is, így

is, itt is szeretet. A pásztori szolgálat egyfelől mindig a Krisztusban nyert bűnbocsánat feltételéből közelíti meg az embert, másfelől megszólítása által alkalmassá is teszi arra, hogy a megszólított magát is a bűnbocsánat feltétele alatt lássa és értse. A pásztori szolgálatban az ember megközelítésének lehetősége Jézus Krisztus, módja a Krisztus bűnbocsánatot hirdető üzenete.

A pásztori szolgálat néhány eseménye

A pásztori szolgálat eseményein azokat a valóságos kérdéseket értjük, amelyeket mai egyéni és társadalmi életünk vet fel és amelyekben ez a szolgálat segítséget nyújthat. A helyzetek és esetek számbavétele előtt néhány elvi megjegyzést teszünk. (1) Jóllehet a pásztori szolgálat az emberért történik, mégsem kazuisztikus és általános humanisztikus motívumok vezetnek, mert az ember ügyén mindig a Jézus Krisztusban értett ember ügyére gondolunk. Minden segítségre szoruló emberben Jézus Krisztus igénye és kérése jelentkezik. Ez a szempont adja meg a gyülekezeti pásztori szolgálat evangéliumi „szakszerűségét”. Az embert akkor vesszük valóban komolyan, ha benne Jézus Krisztus földi-emberi létformája áll előttünk. Magamat és embertársamat Jézus Krisztus által hordott embernek hiszem, magam és embertársam kapcsolatát a Jézus Krisztus által felvett kapcsolatként értem. Jézus Krisztus a „*status et fundamentum societatis*” (Bonhoeffer). (2) A pásztori szolgálat gyakorlati tennivalóiban, akár a hittel való szólásról, akár a szeretetben történő cselekedetről is van szó, nem a hasznossági érdek és gyakorlatias, ésszerű megoldás a követendő magatartás, hanem a Krisztus beszéde. Mindig Krisztus szól és ő cselekszik. Az a tekintély jelent ui. segítséget, ami a pásztori szolgálatot végzőben a beszélő és cselekvő Krisztus iránt él és az a tekintély visz megoldáshoz, ami a szolgálatban részesítettben a beszélő és cselekvő Krisztus iránt ébred. Nem szégyelljük a Krisztus evangéliumát. (3) A pásztori szolgálatot mindig meghatározzák a mindenkori helyzet és társadalmi körülmények. Jézus Krisztus is a maga kora helyzetében végezte ezt a szolgálatot, a maga társadalmi embereihez fordult. Ez biztosítja azt, hogy a szolgálat közben nem ember-eszmével — sémával — képzzel, hanem a valóságos emberrel találkozunk. Amikor Jézus Máté 25 szerint éhségről, szomjúságról, betegségről, fogságról, ruhátlanságról és jövevényorsról beszél, akkor a maga kora kérdései foglalkoztatják. Rá kell mutatnunk, hogy éppen ezekben a kérdésekben a mi szocialista társadalmunk milyen komoly és sikeres erőfeszítéseket tesz. Éhség, betegség, ruházat a megoldás felé érlelődő ügyek. Mindarra gondolunk, ami a társadalombiztosítás és orvoségeszségügyi ellátás körébe tartozik, a fizetett szabadságra, üdültetésre, szülési szabadságra, szociális otthonokra stb. és mindezekben, és sok egyben is, a szekuláris világban pásztori szolgálatot végző Jézus Krisztus szeretete a ható tényező, a szocialista társadalom éppen pásztori vonatkozásban hálára indító tettek sokaságát sorakoztatja fel, és ezekben emberi, társadalmi közvetítéssel a mindig szekuláris Jézus Krisztus szolgálatát ismerjük fel, őt, akiben Isten a világot szereti. A szekularizálódó világról soha nem beszélhetünk úgy, hogy közben megfeledekezünk Jézus Krisztus teljességgel „világiasságáról”. Ezen a ponton támad az a kérdés, hogy bár egyházunk végez intézményes szeretetszolgálatot és gyülekezeteink gyakorolnak áldásos diakóniát,

mégis nem váltunk-e túlságosan is tanító egyházzá? A hit megvallást sürget, de a szeretet cselekedetekben jelentkezik. A bibliai megalapozottságú, szeretetben végzett, széleskörű pásztori szolgálatnak nagyobb teret kell biztosítanunk a gyülekezetben.

a) *A házasság és család kérdései.* — Nem sorakoztathatjuk fel a gamológia minden problémáját, csupán néhány szempontot említünk, mint a Biblia általunk felismert álláspontját a legégetőbb kérdésekben. (1) A házasságban a férfi az első, a nő a második; nem a humánus értékelésének szempontjából, vagy az érvényesülés, a jogok és kötelességek megosztását illetően, hanem a szolgálat, az egymással való kapcsolat minőségére nézve. A nő engedelmisségében és a férfi szeretetében történik egymás elhordozása, hivatásuk betöltése, személyiségük befogadása. — (2) A házasságban ketten egy testté lesznek, egy emberré; ketten együtt „az ember” Isten teremtő gondolata szerint. Az egy test azt a teljes életközösséget jelenti, amely végső fokon Jézus Krisztus ember-voltának kiábrázolása. Ezért a házasság a benne résztvevők szuverén területe, a „harmadik” beleszólásának lehetősége nélkül. A pásztori szolgálatnak figyelembe kell vennie a sokszor súlyos károkat okozó szülőknél mint harmadiknak uralkodási igényét. — (3) A bibliai házasság konzekvensen monogám. Az ószövetségi többnejűség a Messiás várásával függ össze. Jézus Krisztus, az ige szerint, semmiféle okból nem engedi meg a válást. Amit Isten egybeszerkesztett, ember nem választ-hatja el. Az egybeszerkesztés nem az intézményes megoldást, hanem a szeretet-engedelmisség kapcsolatát jelenti, ami alól egyik fél sem kaphat felmentést. — (4) A házassághoz a nemi élet hozzátartozik, de eszközként és nem célként. Házasság volt az Édenben is, a gyermekáldást megelőzően. A házasság a nemi élet rendezésének területe is, hogy abban „okosan” együttéljenek. Az ún. családtervezés megoldása elsősorban az egymás iránt való szeretet és engedelmisség indulatával történik. — (5) A házasság halálíg tart, de csak a földi életre szól. Az angyalok nem nőszülnek és férjhez nem mennek. Isten dicsőségét házasságon kívül is lehet szolgálni és Isten országa építésére a házasságon kívüli élet is alkalmas. Ebben az esetben az önmegtartóztatás kegyelmi ajándéka a megoldás. — (6) A házasság nem szentség, nem üdvszerző, sákramentális intézmény, hanem mindenestől emberi, profán tényezője az életnek. Ez sem csak azt jelenti, hogy a házasság felett az egyház nem uralkodhatik, még a felekezeti hovatartozás kérdésének felvetésével sem, hanem azt is, hogy minden házasság Isten uralma alatt áll. Az egyház bűne, ha akadályt és széthúzó erőket alkalmaz a házasságban, az egyház szolgálata és feladata, hogy az együttélést segítse. — (7) A házasság jel, amelyben Jézus Krisztus és az egyház kapcsolata ábrázolódik ki, ezért a jó házasság egyfajta Krisztus-bizonyíték a világban. — (8) Nincs „keresztyén” házasság, mert a házasság emberi életközösség, minden különösebb meghatározás nélkül. A házasság az egymás iránti segítőtársi szolgálatra rendeltettek az egyházban és az egyházon kívül is, és egyedül ez adja meg a házasság tisztességét a hívő és nem hívő házaspár között is. Viszont van keresztyén emberek között kötött házasság. Ennek különleges megbízatása az, hogy a szeretet-engedelmisség kapcsolatáról példa által bizonyítsa a világnak. — (9) A házasság a legbensőbb és legátfogóbb emberi, közösségi viszony az egymásért szolgáló élet megvalósítására. Az emberi közösségi életnek olyan középpontja, ahonnan hatások és erők áradnak a közösségi élet legszélsőbb területei felé.

— (10) A naturalista felfogással szemben, amely szerint a nemi kapcsolat már házasság, és az idealista nézettel szemben, amely szerint a házasságban elég a szellemi-lelki kapcsolat, az ige realizmusával valljuk, hogy a házasság a testi-szellemi-lelki kapcsolatok teljessége, ezeknek harmóniája a házasság fenntartásának feltétele. A közösség fenntartásának minden lehetőségét Isten ajándékának tartjuk. — (11) A házasság nem teremtésrend, mert ilyenek a bűneset után nincsenek. A bűnben megromlott életet a kegyelem tartja meg, a házasságot is. A házasság tehát Isten Jézus Krisztusban gyakorolt kegyelmének hatása alatt áll. Felismerjük a kegyelmet abban a tényben, hogy Ádám és Éva együtt viselik a bűn következményét: a büntetést, de az Édenen túl is együtt maradhatnak. És ez kegyelem a büntetésben, a büntetés ellenére. A pásztori szolgálat ezeket a szempontokat veheti figyelembe a házasság és a családi élet gondozásánál.

b) *Betegek szolgálat*a. A betegség az emberi személyiség bomlását jelenti. Az egész ember szenved, mert testi-lelki-szellemi egységében sérül meg. Testi vonatkozásban orvosi gyógyításra szorul, ugyanakkor pásztori segítségben is részesíteni kell. Nem azért, mert ezzel az emberi élet kettőssége, sőt hármas felépítése dokumentálódik. Ellenkezőleg, éppen az emberi élet egysége teszi szükségessé, hogy testi és lelki gondozásban egyszerre részesüljön. A beteg emberben lelki elferdülések, gátlások és torzulások jelentkezhetnek, amelyek egyéenként változóak. Van aki betegségében szerencsétlennek érzi magát, fél; fél a magánosságtól, állapotát egyedül kell hordoznia, társtalan. Van aki kétségbeesik, büntetést, ítéletet lát a betegségben. Miért éppen én? Elhagyott az Isten! Van, aki menekül a betegségbe; lemond magáról, elhagyja magát, elveszti önbizalmát, és ezáltal nehezebben is gyógyítható. Bármi legyen is a helyzet, a pásztori szolgálat nem a gyógyító orvos ellen, nem azzal szemben, nem azt pótolva, hanem a testi gyógyítást is segítve, együttműködve áll a beteg mellé. Van olyan beteg is, aki állapotában tetszeleg, szerepelni akar, környezetének középpontjában akar állni, komoly problémát teremt önzésével. A pásztori szolgálat három szempontját említjük, amelyeket a különféle helyzetben is egységesen érvényesíthetünk. 1. A pásztori szolgálat felismeri és felismerteti a beteg helyzetét, amiben betöltheti azt, ami „híjja van a Krisztus szenvedésének.” Megélheti a Jézus Krisztus indulatát, aki szelíden, mint juh vitetett a nyírói elé. Jézus Krisztus indulatának megélése pedig úgy történhetik, hogy a betegség az ige erejétől eltelik azzal a bizalommal, amit Krisztustól tanul. Ha lehetséges, múljék el a keserű pohár, mert erre Istennek hatalma van. *Úgy hisz gyógyító Urában*, hogy ez a hite segíti a gyógyulás reménységében. Mindabban, ami vele felépülése érdekében emberileg történik, Isten szeretetének jelét látja. Az ige erejétől eltelik azzal a reménységgel, erővel, amivel Ura könyörgését végig tudja mondani: Mindazonáltal ne az én akaratom legyen meg, hanem a Tiéd! Mert Isten akarata az volt, hogy Jézus Krisztus betegségeinket is elshordozza és ő legyen az, aki helyettünk is szenved. A vizsgáztatás és bátorítás joga nem a lelki-pásztoré, hanem a pásztor Jézus Krisztusé legyen! 2. A pásztori szolgálat gondja az is, hogy a beteg környezete elteltődjék a Szentlélek erejével, és a betegszoba a *szeretet megélése*nek kiváltságos helye legyen. Nemcsak az orvos gyógyít, hanem a környezet is! A beteg Jézus Krisztus képében van a család, az ápoló közösség között. Ő az a mindenkori Lázár, akinek nemcsak Ura van Krisztusban, hanem bará-

taí és testvérei is. A pásztori szolgálat nemcsak a beteggel foglalkozik, hanem környezetével is. Ha a beteg ember fokozott mértékben fogékony a vizsgálató szóra, hogy a beteg környezete is fokozott mértékben rászorult a tanításra, buzdításra. A környezet azzal a gondolattal szolgál, hogy amit tesz, Jézus Krisztussal cselekszi és ezzel már az utolsó idők jelei között végzi a szeretet-szolgálat istentiszteletét a betegágy mellett. 3. Legnehezebb és legkomolyabbá akkor válik a pásztori szolgálat, ha a beteget életveszély fenyegeti. Az orvos nem beszél halálról, a pásztori szolgálat beszélhet. Az orvos szava a halálról a beteg előtt az életéről való lemondást jelentené és még nagyobb válságot idézne elő. A pásztori szolgálat sem önmagában beszélni halálról, hanem Jézus Krisztusban. Témája nem is a halálról való elmélkedés, hanem bizonyágtevés Jézus Krisztusról, aki meghalt és feltámadott. Az orvos beszéde a halálról a véget jelentené, a pásztori szolgálat beszéde a kezdetről szól, Isten dicsősége elnyerésének módjáról, amivel az ember az új ég és új föld ígéretéhez lép közelebb. És ezzel, a beteg hite mellett, a környezete szeretetének munkálása közben a *reménységet élteti*. (Az *Új Gílgames c.* film gyógyíthatatlan betege az őt biztató orvostól azt kérdezi, hogy miért hazudnak az orvosok és miért bízzák a nehezebb feladatot a papokra? Mi nem így fogalmazzunk, természetesen, de ami a kérdés lényegét érinti, az orvos az életért, az élet megtartásáért van, a pásztori szolgálat is az életet hirdeti. Van azonban egy pont, amikor az orvosnak nincs mondanivalója és elhallgat, hogy beszélni kezdjen Jézus Krisztus. Átadja a szót annak, aki a feltámadás és élet.

c) *Öregek és elhagyottak pásztorlása*. Betegek esetében egy emberről van szó. Házassági és családi kérdésekben többnyire két ember kérdései várnak megoldásra. Az öregek és elhagyottak ügye egy család, vagy a társadalom háttéréből adódik; a kör kiszélesedik. Általában két oka van annak, hogy az öreg, vagy elhagyott ember pásztori gondozásra szorul. Egyik az öregnek önmagát kiközösítő, visszahúzó magatartása, másik a közösség taszítása. Az utóbbi esetben a közösségnek fel kell mutatni azt a teljes értékű embert, akinek egyéni kvalitásai — amelyek a korral járó tünetek következtében, emberi mértékkel mérve mindig kérdésesebbé válnak — nem önmagában, hanem Jézus Krisztus megváltásából erednek. Az öreg az az élet, aki Jézus Krisztusban elhordozásra vár. Az elkeseredett öreg és magára maradt embernek pedig a tulajdon élete értékéről kell bizonyágot tennünk. Jézus Krisztus nemcsak a munka-, és szolgálatképtelen „felesleges” embereket vette kegyelmébe, hanem azokat is, akik a földi élet értékéről szerint már nem is voltak emberek. A nem-embereket, a halottakat is visszahozta a halálból, hogy *paus pro toto* minden élő emberi élet értékéről jelt adjon.

Az öreg és elhagyott ember ügyében azt kell látunk, hogy az étellel jog és kötelesség jár. Az élethez való jogot az emberi közösségnek kell tiszteletben tartania, az élet megtartása iránti kötelesség pedig az egyén kiváltsága. Jog és kötelesség alapja Jézus Krisztus megváltó szeretete, akiben Isten nem akarja, hogy az ember elveszen, hanem hogy éljen. Az öngyilkosság, életúnság lázadás a kegyelem ellen. De minden elvi igazság akkor hiteles, ha gyakorlati segítséggel jár. Ezért az öregek és elhagyottak pásztori szolgálatának helye még inkább a gyülekezet. Jézus Krisztus a gyülekezetből indulva keresi meg az öreget, elhagyottat, és a gyülekezet valóságos szeretetközösségébe hívja meg. Itt látja

meg az öreg és elhagyott ember, hogy akinek a munkás életbe való visszatéréshez semmi lehetősége nincs már, teljes értékű embernek számít Krisztus közelében.

Összefoglalás: Az elemzett helyzetek azok, amelyek leggyakrabban fordulnak elő a szolgálatban. Ki kellene dolgoznunk a pásztori szolgálat elvi szempontjait a közélet kérdéseiben is, az ifjúság problémáira nézve, az alkoholizmussal kapcsolatban, a közéleti tisztaság ügyeiben, a munkafegyelemre vonatkozóan, a társadalmi tulajdon védelmének megbecsülésének vetületében (stb.), hogy valóban szolgáló egyházzá lehessünk. 1. A gyülekezetet a pásztori szolgálatot Jézus Krisztus lelkével végzi: „Jézus pedig, amikor ezt hallotta, mondta: ez a betegség nem halálos, hanem az Isten dicsőségére való...” (Ján 11:4). Lázár állapota mindenki számára befejezett tény volt, csak gyászolni és sírni tudtak. Jézus Krisztus másként lát mindent. A gyülekezetet a Krisztus látásának módján néz a családi, házastársi zavarok, betegek, elhagyottak és öregek ügyére. 2. A gyülekezet tudja, hogy a pásztori szolgálat nem a végleges megoldást teremti meg. Nem az utolsó dolgokat végezzük, csak az utolsó előttiakat (Bonhoeffer), de ezeket az utolsó eljövételének reménységével, az utolsó várásának bizonyosságában. Minden jól végzett pásztori szolgálat Krisztus kicsinyei érdekében, a visszatérő Úr számára jelentéskészítést. 3. Hálaadással ismerjük fel, hogy ezeknek a kérdéseknek megoldásán fáradozik a világ is. Más indításból, más reménység alatt, más módszerrel, de ugyanazt végezhetjük Isten egy és oszthatatlan világában. A pásztori szolgálat ember-szolgálat a világért, a világban élő ember magatartása érdekében. A föld szélső határáig elkötelezett gyülekezet a maga környezetében felmutatja Jézus Krisztust a pásztori szolgálat által. 4. A gyülekezetben egy darab világ áll Isten előtt kérdéseivel, megoldatlan problémáival, emberi ügyeivel. Ezért a pásztori szolgálat a gyülekezet papi, közbenjáró tiszte is a világért. Másfelől a gyülekezet Jézus Krisztus földi létformája, amelyben Jézus Krisztus áll a világ előtt és így a pásztori szolgálat a gyülekezet prófétai tiszte is a világ érdekében. A gyülekezet, miközben pásztori szolgálatát betölti, Krisztus nevében Isten és a világ közé áll, nem azért, hogy szétválassza, hanem hogy egybeszerkessze. Ezt a szolgálatot addig végezheti, amíg imádsága és reménysége beteljesedik és Isten az ő országát, Krisztus királyságát elhozza, mindeneket helyreállít, amikor a Főpásztor munkája nyomán minden emberi kérdés megoldást nyer. Addig a gyülekezet imádkozik a pásztori szolgálat megáldásáért.

A pásztori szolgálat forrásai

A pásztori szolgálat első forrása az imádság. Az imádság a pásztori szolgálat lényeges, tartalmi eleme: azzal kezdődik, mint segítség kérés és azzal záródik, mint hálaadás. A pásztori szolgálat során könyörög és hálát ad, aki a szolgálatot végzi, könyörög és hálát ad, akiért a szolgálat történik és könyörög és hálát ad a gyülekezet, ahol a szolgálatot végzik. A pásztori imádság biztosítja a szolgálat legteljesebb nyilvánosságát, mert Isten és a gyülekezet előtt történik. Mai gyakorlatunk inkább a betegekért, a vigasztalásra szorulóként való imádságot alkalmazza. Felvetődik a kérdés, nem szegényedett-e el a gyülekezet imaélete? Hiszen az imádság kibővülése és meggazdagodása magával hozza a pásztori szolgálat tennivalóinak kiszélesedését és

elmélyedését is. Amit a gyülekezet hitével és szeretetével nem lát meg, Isten a meghallgatott imádságban azt is megmutatja. Az imádság mindig kezdő és záró aktusa a pásztori szolgálatnak, mert Jézus Krisztus azokat gyógyította, akik hozzá mentek, vagy akiket hozzá elvittek. Viszont számon kérte a tíz meggyógyított poklos közül a kilenc elmaradását. Az imádság a pásztori szolgálatra akkor is lehetőséget biztosít, ha erre egyébként más lehetőség nincs: imádkozni mindig, mindenkiért lehet! Az imádkozva végzett pásztori szolgálat Krisztus tanácsából él: „mivelhogy ő is Ábrahám fia” (Luk 19:9). A pásztori imádság rendjét így foglaljuk össze: 1. *Helyette imádkozom.* A helyettes imádság a gyülekezet hálaadó és kérő válasza minden kétségbeesett megállapításra: Uram! nincs emberem. A könnyörgő gyülekezet a tehetetlent segíti a gyógyító forráshoz és a nyoszolyát emeli Jézus elé, ha a pásztorolt erről még nem is tud. 2. *Érte imádkozom.* A pásztorolt megtudja, hogy élete nemcsak Istennek, hanem a gyülekezetnek is drága. A gyülekezet imádságban vállalja a pásztorolt helyzetét, magára veszi az emberi természet nyomorúságát, együtt örül és együtt sír. 3. *Vele imádkozom.* A meggyógyult vagy gyógyuló pásztorolt könnyörgésben veszi fel a maga keresztségét és követi Jézust. Lehet, hogy a pásztori szolgálat végső, vagy egyetlen célja az, hogy a pásztorolt megtanuljon kérni, keresni, zöregteni és — hálát adni. És mindez fordítva is történjen. Imádkozzék a pásztorolt azért, aki őt gondozza, a gyülekezetért, ahol a gondozás történik és végül magáért is. A pásztori imádság minden irányban tudatosítja, hogy a szolgálat nem emberi kezdeményezésből és nem emberi erőfeszítésből, hanem kegyelemből történik, kitarja a megoldás lehetőségét a legszélesebb határok felé és a reménység áldásával gazdagítja a könnyörgőt.

A pásztori szolgálat másik forrása a gyónás. Nem mint liturgikus gyakorlat és kultuszforma, üdv-szerző esemény érdekel minket, hanem a kölcsönös személyes pásztori szolgálat legmélyebb lehetőségeként. A gyónás, bűnvallás bibliai alapja ez: „Atyám vétkeztem az ég ellen és te ellened” (Luk 15:21). *Ellened is!* És ezt személyesen gyónja meg, ez nem hiányzik a bűnvallásból. A gyónás abban teszi a bűnbánatot hitelessé, hogy a valóságos bűnt a valóságos ember előtt vállalja, igent mond rá. A gyónás nem általános és elvi, nem kultikus és formai, hanem személyes találkozás az embertárssal. Nem kevés-e istentiszteleti bűnvallás gyakorlatunk a néhány megszokott kérdésre adott sztereotíp válasszal, amiből nemcsak az emberrel való találkozás élménye hiányzik, hanem a valóságos bűn megnevezése is? A gyónás a személyében megbántott emberrel való együttlét, akinek képében Jézus Krisztus áll előttünk. Az az ember, aki a kiengesztelés szeretetével vár és hallgat, az az ember, akit a lélekkel várunk és fogadunk, vagy az az ember, akit éppen a gyónás, a megvallott bűn nyit fel az evangélium megértése számára. Amilyen személyes ügye Istennek a bűnbocsánat nyújtása — amikor az ember Jézus Krisztust terhelni meg bűneinkkel, reá helyezí vádiratunkat, az ember Jézus közbenjárását fogadja el engesztelő áldozatul és az ember Jézus által mutatja meg a kegyelem megbékítő csodáját — olyan ember-közelinek, az embert meg nem kerülőnek kell lennie annak a találkozásnak is, amelynek során tényleges bűneinket Jézus Krisztusra helyezzük és a megbántott, megkárosított embertől kapjuk a feloldozás meghirdetését. Az általános bűnvallásban mindig van valami az elrejtőzni akaró Ádám kényelméből, félelméből. A személyes gyó-

násban ellenben mindig megtapasztaltatja Isten az „imhol vagyok Úram” felmentését. „Valljátok meg bűneiteket egymásnak... hogy meggyógyuljatok” (Jak 5:16). Csak a valóban megvallott bűn a megbocsátásra számot tartó bűnbánat. Újra át kellene gondolnunk gyónási gyakorlatunkat, mert hiánya ismert egyház-, és teológiatörténeti negatív magartásunkból ered és azt eredményezte, hogy a gyermeket a fürdővízzel együtt kiöntöttük. Az *evangeliumi* gyónás nem feltétele a bűnbocsátnak és ezért nem üdvyszerző sákramentumi gyakorlat az egyház feloldó hatalma által, hanem a gyónás a bűnbocsánat következménye és ezért hálaadás az elnyert kegyelemért. A gyónó ember a bűnbocsánatban részesülő örömevel teszi le bűneit, mint Jézus Krisztusban már elvett terheket. Bűnvalása által valóságos közösséget talál felebarátjával Jézus Krisztusban, a gyülekezet közösségében. Ez a közösség új erőt ad számára a kegyelem személyes megtapasztalása által minden további pásztori szolgálatra. Krisztus szándéka pedig nyil-

vánvalóan az, hogy ne csak ő, a jó pásztor legyen közel a nyájhoz, hanem bárányai és juhái, a gyülekezet tagjai is közel kerüljenek egymáshoz és eltávolítsanak mindent, ami útjában áll a közeledésnek, az egymás mellett és egymásért való életnek.

Dr. Rózsai Tivadar

¹ Ez a dolgozat a berekfürdői lelkesztovábbképző tanfolyamon tartott előadás rövidített alakja. A felhasznált fontosabb forrásmunkák: *W. Trillhaas*: Der Dienst der Kirche am Menschen — München, 1950. — *E. Thurneysen*: Die Lehre von der Seelsorge — München, 1948. — *G. Prater*: Der evangelische Weg zur Erneuerung der Privatbeichte — Berlin, 1957. — *H. Asmussen*: Die Seelsorge — München, 1935. — *Fr. Krummacher*: Amt und Dienst in der Gemeinde — Berlin, 1949. — *Th. Rover*: Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien 3. — Bern, 1962. — *H. Schür*: Seelsorge und Psychotherapie — Zürich—Stuttgart, 1961. — *D. Bonhoeffer*: Gemeinsames Leben — Berlin, 1956. *Ua. Nachfolge*. — *Thurneysen E.*: Van-e evangéliumi gyónás? (Ford.: Jánossy Imre) — Hajdúböszörmény, 1948.

Melyik napon született Jézus?

A második¹ kérdésünk: *Melyik napon született Jézus?* Jézus születésnapja körül még nagyobb a bizonytalanság, mint a születési év körül. A pontos dátumot itt sem ismerjük. Az egyház eleinte nem tulajdonított nagyobb jelentőséget a születés dátumának, ezért az első keresztyének még nem ünnepelték meg külön a karácsonyt. Annnyira a feltámadás és a kereszthalál állt a gondolkodásuk középpontjában, hogy hetenként, az „Úrnak napján” ennek szenteltek ünnepet. Amikor az egyház figyelme feléje fordult, természetesen már nem lehetett pontosan megállapítani.

(1) A vita elsősorban az *évszak kérdése* körül lángolt fel.

(a) Egyesek abból a tényből, hogy a pásztorok „éjjel” vigyáztak a mezőn (Lk 2:8), azt a következtetést vonták le, hogy csak tavasz, nyár vagy ősz jöhet számításba. Ez a vélekedés azonban a Betlehem környéki viszonyok pontosabb ismeretében nem állhat meg. Az ottani pásztorok ma is olyan beduinokhoz hasonlítanak, akik sohasem laknak házakban, hanem éjszakára — télen-nyáron egyaránt! — sziklabarlangokba hajtják be a nyájait, amelyek itt nagy számban találhatóak. Télen a hideg, nyáron a ragadozókkal szembeni elővigyázatosság kényszeríti ide őket. A nyáj a barlangban könnyebben megvédhető, mint a szabad mezőn. Ezekről a télen-nyáron kint tanyázó pásztorokról — ellentétben azokkal, akik a városokban házakban laknak —, ma is azt mondja a nép, hogy ők a „mezőn hálnak”.

(b) A karácsony éjjelét tárgyaló másik feljegyzés szerint Heródes szorgalmasan tudakolta a napkeleti bölcsektől, hogy mikor jelent meg nekik a csillag? Két éve! — felelik azok (Mt 2,7). — A keleti viszonyokkal ismerősök szerint a keleti ember télen nem szokott nagy utakra vállalkozni. Ha tehát a bölcsek két évig váraoztak, míg erre az útra elindultak, annak bizonyára az volt az oka, hogy a legkedvezőbb időt várták be az utazásukhoz: a nyári éjszakákat. Amikor a közhit részvétellel gondol a fáradt házaspárra, akik a „hideg tél közepén” — ahogy egy régi egyházi énekünk mondja —, Betlehem egyik istállójában kénytelenek eltölteni az éjszakát, ez már a mi téli időre eső kara-

csanyi ünneplésünkéből fakadó elgondolás. — Egyébként a téli összeírásban sem lett volna semmi lehetetlen. Az enyhe klíma megengedte az utazást. A sziklás talajon az utak sohasem romlottak el. Quiriniust és a római összeíró biztosokat pedig igazán nem érdekelte az időjárás.

(c) Ebben a bizonytalanságban a régiek mindenféle körmönfont okoskodással próbálták meghatározni a közelebbi dátumot. A legrégebb számítások — a *III. század közepén* — főleg a *tavaszt részesítik előnyben*, — *Cyprianus*: de pascha computus című, III. századbeli munkája V. calendis aprilis-ra = március 25-re teszi Jézus születését, arra a napra, amikor a Nap (= Sol) teremtett. Egy 243-ban végzett számítás március 28 mellett tanúskodik. Mindkét számítás alapja: a régiek március 21-ét, illetve 25-ét tartották a világ teremtése első napjának. Eszerint a nap teremtése a negyedik napon csak március 28-ra eshet. Így ezt a napot kell a Világ Világossága, a Malakias 4:2 értelmében vett „igazi Nap”, Jézus Krisztus születése napjának tekinteni. — Mások április 19 vagy május 20 mellett kardoskodtak. *Hippolytus*: Canon paschalis-ában például ezt olvassuk: IV. Nonas aprilis genesis Christi. Ami azt jelenti, hogy a III. században még Nyugaton is tavasszal, április elején ünnepelték Jézus születését. Amikor felbukkannak a téli időhöz megérkező számítások, ezek viszont a fogantatást teszik tavaszra. Március 25-től éppen kilenc hónapra esik a születés napja: december 25-re!

Ezek a forgalomban levő különféle dátumok a vitát persze nem döntötték el, csupán azt bizonyítják, hogy az egyház eleinte mennyire nem tulajdonított nagy jelentőséget a Jézus születése dátumának. Ezért uralkodott az első időkben ilyen nagy szabadság ezen a téren. Az az érzésünk, nem is érezték szükségét annak, hogy különösebben megünnepeljék a Megváltó születését. Az ősegyház, amely a vértanúk halála napját „natales martyrum”-nak, a mártírok születésnapjainak nevezte, a halált tekintette az igazi életre, az örök életre való születés napjának, ezért inkább a halál évfordulóját ülte meg. Ebben a korban még csak egy ünnep van: hetenként az „Úrnak napja”. *Alexand-*

riai Kelemen a II. század végén még gúnyolódott azokon, akik valamiképpen rögzíteni próbálják az Úr születése napját. Origenes (†254) egyházatya pedig egyenesen azt mondja, hogy pogány dolog születésnapot ünnepelni! A Bibliában csak a fáraót és Heródesét ünnepelték. És a keresztényen ünnepek felsorolásában (vasárnap, nagypéntek, húsvét, pünkösd) még ő sem említi a karácsonyt (Cels. VIII. 22. Migne: Patrologiae cursus completus, Series graeca 11,1150). Így történhetett, hogy még 100 év múlva, a niceai zsinat idején (325) sem ismerik a karácsonyt, mint a Jézus születése ünnepeit.

(2) De ha eleinte nem is volt népszerű ez a gondolat, feljegyzéseink azt bizonyítják, hogy már a IV. századtól kezdve megjelenik a gyakorlata. A közömbösség álláspontjáról két tény lendítette ki az ókeresztény egyházat:

(a) Minél mélyebben utána gondoltak az Úr halálának és feltámadásának, annál több figyelmet kezdtek szentelni a testté létel csodájának is. Különösen a keleti kereszténység fordult áhítatos figyelemmel a születés misztériuma felé.

(b) Ugyanakkor jelentkeztek az eretnek nézetek is. Gnosztikus felfogás szerint a földi Jézus a mennyi Krisztussal csak a keresztelés alkalmával egyesült. Az alexandriai gnosztikusok például — Basilides követői (Clem. Alex. Strom. I.21) — január 6-án ünnepelték Jézus megkeresztelését. Szerintük a mennyi Krisztus csak a keresztelés alkalmával jelent meg, innen kapta az ünnep az „epiphania” (= Krisztus megjelenése) nevet. Tehát még ők sem magát a születést ünnepelték, hiszen annak semmiféle üdvtörténeti jelentőséget nem tulajdonítottak.

Miért éppen január 6-án ünnepelték a keresztelés ünnepét? Erre nézve az evangéliumokban semmiféle támpont nincsen. Hogy ez a dátum hiteles hagyományokon alapuljon, aligha lehetséges. A magyarázat valószínűleg az, hogy Alexandriában január 6-án ünnepelték Dionysost a napok növekedésével kapcsolatban. Ezen a napon a Nilus vízének csodaerőt tulajdonítottak. Basilides Egyiptomban lakó tanítványai tehát ezt a napot választják, hogy a pogányokkal szemben hirdethessék: Krisztus az igazi isteni lény, aki a Jordánban hirtelen megjelent, amikor elhangzott a mennyi szózat: „Te vagy az én szerelmes fiam!” (Lk 3:22).

Basilidesék eretnokségét azonban nem lehetett szó nélkül hagyni. A IV. században zajló krisztológiai viták során kialakult az a helyes vélemény, amely szerint a hivatalos egyház az Ige értelmezésének megfelelően nem a keresztelést tekintette epiphániának, Krisztus megjelenésének, hanem Jézus születését! A IV. század első feléből már adatokkal bizonyítható, hogy az egyház kezdi úgy ünnepelni január 6-án az epiphániát, hogy az ünneplésben együtt van a születés és a keresztelés. A fejlődés első lépcsőjeként: kettéosztják az ünnepet. Ötödikéről hatodikára virradó éjjel emlékeznek meg a születésről, 6-án pedig a megkeresztelésről. Több irat maradt ránk, amely leírja ezt a kettős ünnepet. A mi karácsonyi ünneplésünk minden lényeges gondolata megvan ezekben a liturgiákban.

(3) Nézzünk néhány példát:

(a) Egy érdekes egyiptomi papyrus a IV. század elejéről az ünnepségre éppen azzal a részével foglalkozik, amelyet Jézus születésének szenteltek. Ez a legrégebbi birtokunkban levő „karácsonyi” liturgia. Kiderül belőle, hogyan ünnepelték a „ka-

rácsonyt” január ötödikéről hatodikára virradó éjszaka az egyiptomi keresztények. Először elolvasták a születés, az Egyiptomba menekülés és a visszatérés történetét. Erre kórus felelt:

„Betlehemben született!
Názáretben neveltetett!
Galileában lakott...”

Ezután a pap a Máté evangéliumából felolvasta a mágusok történetét, amire a kórus így válaszolt:

„Mi láttuk a jelt az égből,
a fénylő csillagét...”

Végül a Lukács evangéliumából olvasták fel a karácsony történetét. Ehhez a kórus visszhangja:

„Pásztorok a mezőben
elámultak legeltetőben
s térdre hullva énekeltek
az Atyának dicséretet:
Halleluja!

Dicséretet a Fiúnak
és a Szent Léleknek!
Halleluja! Halleluja! Halleluja!”

(b) Efrém, ez a IV. században élt szír egyház- atya a január hatodiki ünnepséget már a legmagasabb keresztényen ünnepnek nevezi, amelyet kimondhatatlan örömmel ünnepelnek. Elmondja, hogy ezen a napon minden ház virágfüzérekkel volt feldíszítve. Magát Jézus születését a pásztorok imádatával és a csillag megjelenésével ünnepelték egy szép éjszakai ünnepen. A következő napot pedig a mágusok imádatának szentelték és ugyanakkor Jézusnak a Jordánban való megkereszteléséről is megemlékeztek. Efrém egyik karácsonyi himnusza így hangzik:

„Az egész teremtés hirdeti,
A mágusok is hirdetik,
A csillag is hirdeti:
„Nézzétek, a Király Fia megérkezett!”
Az ég megnyílik,
A Jordán víze habzik,
Galamb megjelenik:
„Ez az én szerelmes fiam!...”

(Ephraim: Sermo IV in natalem Domini. Továbbá: Epiphanius, Haeres. LI. 16—29; Hieronymus; Comment. in Ezech. 1:3.)

(c) A hosszú ideig és rendkívüli fényvel megült palesztinai epiphania ünnepségek lefolyását Aethiariának, a nemes zarándoknőnek a beszámolójából ismerjük, aki három évet töltött Palesztinában. Az ünnepségek nagyszerűségének a leírására, az óriási embertömegeből visszhangzó ének szépségének a magasztalására szinte nem is talál megfelelő szavakat. Ötödikéről hatodikára virradó éjjel a püspök vezetésével ünnepi zarándoklat indult Betlehembe, hogy éjszakai istentiszteletet tartsanak abban a barlangban, amelyben állítólag Jézus született. Hatodikán reggel még napkelte előtt az egész menet visszaindult Jeruzsálembe, útközben állandóan himnuszokat énekelve Krisztus dicséretére, aki eljött a világba. Amint meghajnallik, Jeruzsálembe érve belépnek a Feltámadás templomába, amelynek a belsejét több ezer gyertya káprázatos fényvel világítja meg. Zsoltárokat énekelnek és a pap imádkozik. Aztán néhány órai pihe- nére mindnyájan hazamennek. De dél felé újra összegyűlnek a Feltámadás templomába, ahol meg-

újult fényességgel kezdődik az ünnepség második fele.

Összefoglalva elmondhatjuk tehát, hogy a karácsonyi ünnepkör kialakulása kezdetén a január 6-a játszotta a legnagyobb szerepet. A hagyomány három fontos dolgot kapcsolt ehhez a naphoz: ezen a napon imádták Jézust a napkeleti bölcsek, ezen a napon keresztelkedett meg (talán 30 éves korában), és végül a kánai mennyegzőben véghezvitt első csodája is ehhez a naphoz fűződik. Amikor tehát a karácsonyt ennek az ünnepnek a folyamán kezdték megünnepelni, vagyis a karácsonnyal kapcsolatos összes keresztényen gondolatokat liturgikusan és szimbolikusan is, ezen az ünnepen fejezték ki, ez az ünnep jellegét nem változtatta meg, hiszen a tartalmába nem hozott új gondolatot. Az a kérdés, hogy Jézus Krisztus valóban január 6-án született-e? — teljesen másodlagos volt. Nem a dátum volt a fontos, hanem a megjelenés, az epiphania gondolata. A születés ünnepének a dátumát tehát könnyen meg is lehetett változtatni. Vagyis elvben semmi akadálya sem volt a december 25 előtérbe nyomulásának.

(4) Ha számba vesszük a *karácsony december 25-én való megünnepelésére vonatkozó első adatokat*, a következő képet nyerjük:

(a) A legújabb kutatások szerint az első nyomok a III. század első éveibe vezetnek, a szakadár gyülekezetek közé. Heliogabalus császár idején (218—222) *Hippolytus* római püspököt eretneknek bélyegezték és az ellenpüspök kiátkozta. Ebben az időben kezd tért hódítani Rómában a vérfertőző Isis-kultusz, amely december 25-én ünnepelte „Isis a Horus-gyermekkel” elnevezésű ünnepét. *Hartke* kutatásai szerint Hippolytus Róma külvárosi gyülekezeteiben ennek az ünnepnek az ellensúlyozására ünnepelte első ízben december 25-én a karácsonyt. Híres „Húsvéti táblázatán” és a 202-ből származó Dániel kommentárjában Hippolytus jelöli meg először december 25-ét, mint Jézus születésnapját (Hippolytus in Daniele IV 23).

(b) Ez után az egyéni kezdeményezés után jó 100 év múlik el, mire az ünnepből hivatalosan is ünnepnap lesz. Valószínű, hogy ez a fejlődés is Rómában indult meg. A Római Ünnepi Kalendárium 336 óta Jézus december 25-i születésnapjával kezdi az egyházi évet, de a gyakorlatban való bevezetése még így sem ment olyan könnyen. *Furius Dionysius Filocalus* Kalendáriuma szerint Jézus születésnapját december 25-én először 354-ben ünnepelték meg hivatalosan, *Liberius* pápa rendeletére. Azonban maga *Liberius* is, 353-ban, tehát a főpapsága első évében még január hatodikán ünnepelte Jézus születését. *Filocalus* adataiból nyilvánvaló, hogy a pápa azért választotta kimondottan ezt a napot, hogy a keresztényeket távoltartsa a római Saturnalia-k féktelen ünnepségeitől, amikor még a jobb ízlésű rabszolgatartó urak is visszavonultak vidéki birtokaikra, hogy a rabszolgák nyolc napos gátlástalan tombolásától megkíméljék magukat.

Szóval, ahogy az epiphania ünnepek gyakorlata Keletről eljutott Nyugatra, Rómában a két ünnep kettévált. De hogy végeredményben mikor és miért választották szét a születés és az epiphania ünnepét, és hogy az új ünnepet miért éppen december 25-re helyezték át, ezekben a kérdésekben a tudósok között még nincsen teljes egyetértés. *A szétválasztást illetően* a krisztológia dogmatikus fejlődése lehetett a döntő tényező a IV. század

elején. A híres 325-ös Niceai Zsinat már kifejezetten elítéli azt a gnosztikus felfogást, hogy Isten nem testesült meg Jézusban mindjárt a születésekor. Ezzel együtt járt minden egyéb bibliátlan értelmezés elvetése, köztük azé is, hogy Jézust csak a keresztelés alkalmával adoptálta, fogadta fiává Isten (Mk 1:1). A zsinat ilyen irányú döntéseiben a római egyház képviselői igen fontos szerepet játszottak. Ezek a viták azután nemcsak annak kedveztek, hogy a születés ünnepe, — függetlenül a dátumtól — népszerűsödjék és elterjedjen, hanem felvetették azt a problémát is, hogy vajon nem lenne-e okosabb a születés ünnepére egy külön dátumot keresni? Hiszen azzal minden további félreértésnek elejét vennék, ha a születés ünnepét végérvényesen elválasztanák a keresztelés ünnepétől.

Az izgalmas kérdés most már ez: *Miért esett a választás éppen december 25-re?* Erre a kérdésre az államvallás bevezetésére irányuló kísérletek adnak feleletet. Ebben az időben a római birodalom épületét belülről a láncokat csörgető elégedetlen rabszolgatömegek rázzák, kívülről pedig a népvándorlás előőrsei, a skythák (gótok) döngetik. A megerősödést az szolgálná, ha a birodalmat egy egységes vallásba lehetne összefogni. Az első erre irányuló kísérlet a császárkultusz. A *Divus Augustus*-t már életében istenként imádták. De ez néha komédiává fajult. A zsidók és a keresztények pedig nem is voltak hajlandók áldozni neki. Ezért a III. század fordulóján *Julia Domna* császárnő, *Septimius Severus* (193—211) felesége — akinek az ereiben szír vér folydogált —, azon fáradozott, hogy a szír napistenkultuszt behozza Rómába. Megkönynyítette a dolgát, hogy a római naptárban december 25-én volt a téli napforduló (= solstitium), amikor a Nap a legmesszebb távolodik el az egyenlítőtől és ezen a ponton megfordulva a napok hosszabbodásával újul meg az esztendő. A látszat szerint a Nap legyőzte a sötétséget. Ezen a döntő jelentőségű éjszakán az ősi, mitológiai szemlélet szerint a régi Nap meghalt és az istenek szűz anyja férfi közreműködése nélkül új, kis Napot szült. Ezt a csodálatos eseményt a pogányok még a VIII. században is úgy ünnepelték, hogy éjfélkor a templomból kijövet így kiáltottak: „A Szűz szült.” Öccse, *Heliogabalus* császár (218—222) folytatta, aki a „sol invictus”-nak, a Legyőzhetetlen Napistennek a napját birodalmi ünnepnappá tette. Így ez a nap lett a pogány Nap-isten kultusz legnagyobb ünnepe. A Kr. u. III. században már mindenféle fényes ünnepi játékokat tartottak december 25-én a győzelmesen felkelő Nap tiszteletére. Nagy örömtüzeket gyújtottak, amelyeknek az volt a céljuk, hogy segítsék a Napot felkapaszkodni a horizont fölé. A Legyőzhetetlen Napisten imádása a legkonkrétebb formát a Mithras kultuszban öltött, amely különösen a római katonák között volt népszerű és a III. század folyamán jó ideig komoly rivalísa volt a keresztényiségnek. Hazánkban *Aquincumban* és másutt is sikerült kimutatni a Mithras-vallás nyomait.

A sötétben világító fény olyan szimbólum, amely megvan az Újszövetségben is, és már korán benne volt a Krisztus földön való megjelenésének ünnepében. Eppen ennek adott kifejezést annak idején a január hatodikára esett választás. Amikor tehát azon folyt a vita, hogy mi legyen a Krisztus születése külön és független ünnepének a dátuma, elsősorban az a január hatodikához legközelebb eső nap jöhetett számításba, amelyet a

környező pogány világ is a világosság tiszteletére szentelt. Így döntöttek a december 25 mellett.

Számos történelmi példával igazolhatjuk, hogy az egyház a pogány hagyományokat rendszerint azzal a „bölc” munkamódszerrel irtotta, hogy a halálra ítélt régi helyébe valami hasonló, vele összetéveszthető megfelelő adott. Így került a téli napforduló pogány ünnepe helyébe az Újszövetség Napjának, Jézus Krisztusnak az ünnepe. A római egyház tehát szándékosan állítja szembe ezzel a pogány természeti kultusszal a maga világosság ünnepét, a kisedél Jézus születését, akít a Simeon énekében így köszöntenek: „Világosság a pogányok megvilágítására” (Lk 2:32). Újra meg újra felhívják a figyelmet, hogy a Malakiás 4. lkk szavai „Imé, eljő a nap, feltámad néktek az igazság napja...” — Krisztusra vonatkozó prófécia. Ambrosius milánói püspök az egyik beszédében szembeállítva a pogány és a keresztyén ünnepeket, kifejezetten ezt mondja: „Krisztus a mi új Napunk!” Így lett Krisztus, az „üdvösség napja” (sol salutis) a „világ világossága” ennek az ősi pogány ünnepnek a keresztyén né szelídített belső tartalma. Ez a pogány-keresztyén fordulópont jut kifejezésre öntudatlanul is ebben a betlehemes énekben:

Ó élet, ó napfény,
Ó édes Jézuska!
Ó élet, ó napfény,
Ó édes Jézuska!

Lux fulgebit hodie super nos: quia natus est nobis Dominus! — „Világosság ragyog ma felettünk, mert megszületett számunkra az Úr!” — éneklí ujjongva a kórus a karácsonyi ünnepi misében, a világosság új jelképének, Krisztusnak dicséretét.

Ezek a példák azt bizonyítják, hogy a III—IV. század keresztyénisége diadalmas hittel hitte, hogy Jézus Krisztus az „Igazság Napja”, akinek a ragyogására le kell áldoznia a pogányság Nap-jának. A Római Birodalom minden keresztyénüldözését túlélő ókeresztyén egyház diadalmas feltámadás-hite teljes öntudatával foglalta el a hívő szenvedéssel legyőzött pogány világ legnagyobb vallási ünnepét: december 25-ét.

Ennek az összevonásnak persze nemcsak előnyei, hanem veszélyei is voltak. Augustinus többször céloz a december 25-i pogány ünnepekre a keresztyénekhez intézett felhívásaiban és kéri őket, hogy ezen a napon ne imádják a Napot — mint a pogányok —, hanem azt, aki teremtette a Napot. I. vagy Nagy Leó pápa (440—461) 22. karácsonyi beszéde szerint Rómában még az V. században is igen nagy számban akadtak olyan keresztyének, akik a fölkelő Naphoz imádkoztak december 25-én. Az ilyenféle megjegyzések mindenesetre azt mutatják, hogy a Jézus születése ünnepének december 25-re rögzítése e nap pogány jelentősége teljes ismeretében történt. Éppen ezért semmiképpen sem tarthatjuk valószínűnek, hogy e napnak, mint Jézus születése időpontjának komoly történelmi értéke lenne.

(5) A karácsonyi ünnepkör december 25-re való áttelepítéséhez a legnagyobb segítséget Nagy Constantinusnak a Nap és Krisztus imádása összekombinálására irányuló megfontolt politikája nyújtotta. Ma már tudjuk, hogy ez a császár nem keresztyén volt, hanem tudatos synkretista, aki a keresztyénységben és a pogányságban található értékek elemek szintézisére törekedett. A keresztyén vallást egyszerűen azért kedvelte, mert alkalmas-

nak találta a széthullóban lévő birodalom lelki egyesítésére. Úgy gondolta, hogy a birodalom sokféle vallását valamiképpen tovább lehetne folytatni a keresztyénség egyetlen keretén belül. Ezért nem hallunk sehol a pogányság ellen indítandó támadásról. Ő maga élete végéig nem tagadta meg a pogányságot és csupán a halálos ágyán keresztkedett meg. Szemmelláthatólag a pogányság megreformálására törekedett a keresztyénség irányában. Ezért törölte el az orákulumok pogány rendszert, a magánáldozatokat és bizonyos feltűnően erkölcstelen templomi kultuszokat. Ugyanakkor élete végéig fejlesztette a Nap-kultuszt és elősegítette a Nap imádását. Megengedte, hogy őt magát két szobron is Napistenként ábrázolják, fénylő sugarakkal és hozzájárult a következő felirat elhelyezéséhez a talapzaton: „Constantinusnak, aki világosságot hoz, mint a Nap”.

A hetedik napot az őskeresztyének az Úr feltámadása emlékére eredetileg „Úrnapjának” nevezték. Mivel ez a nap véletlenül egybeesett a Napistennek szentelt egyik ünnepnappal, a II. század közepétől kezdve az „Úrnapja” kifejezést lassan kiszorítja a „Nap-napja” az angol Sunday, a német Sonntag és a latin dies solis formájában. Ami azt jelenti, hogy a Krisztus feltámadása megváltó tényéről alkotott keresztyén gondolat — a vasárnap keresztyén értelme — igen korán összekapcsolódott a Nap szimbolizmusával. A Nap és Krisztus összekombinálását tartva szem előtt, ezt a napot aztán Constantinus 321-ben hivatalosan elismert heti pihenőnapnak rendelte. Az első „keresztyén” császárnak ez a leghosszabb érvényű rendelete, amely a keresztyén vasárnapot törvényesítette, egyúttal nyilván azt a célt is szolgálta, hogy a pogány napimádatot becsempéssze a keresztyénségbe. Ha Constantinusnak erre a Nap imádása felé való hajlására gondolunk, jogos az a feltevésünk, hogy a keresztyénség kialakuló új, nagy ünnepét, a Jézus születése napját ugyanúgy tetette át, vagy legalábbis az ő inspirálására tették át december 25-re, a Nap nagy ünnepére.

Persze mindez csupán azért volt lehetséges, mivel maga a Nap egyike volt a keresztyénség ősi Krisztus-szimbólumainak.

(6) Már csak a legnagyobb probléma volt hátra: az új ünnep népszerűsítése. A római egyház természetesen arra törekedett, hogy a karácsonynak december 25-én való megünneplése most már mindenütt elterjedjen és az új rend elismerését — hatalmi igényeinek a jeleként — Keletre is kiterjessze. Ez a kísérlet azonban korántsem volt könnyű és nem is ment harcok nélkül, mivel sok keleti egyház szilárdan ragaszkodott a Jézus születése ünnepének régi formában — epiphania ünnepként — való megtartásához, január ötödikén és hatodikán. Az ellenállás különösen Szíriában volt makacs.

(a) Az antiochiai egyházban Róma 375-től egy évtizeden át hiába próbálkozott. Sikert először a nagy prédikátor hírében álló antiochiai presbiter, Chrysostomos ért el, — de neki sem ment könnyen! 386. december 20-i híres prédikációjával tört utat (Homil. in Jesu Christi diem natalem) és a rákövetkező ünnepen már megkísérelte azt állítani, hogy Jézus valóban december 25-én született. Érvei között felsorolta, hogy az antiochiai egyház Jézus születésének az új, december 25-én való megünneplését a római egyháztól tanulta, amely ezt az adatot az ott őrzött történelmi feljegyzésekből merítette. Ilyen személyi adatokat tartal-

mázó feljegyzések Rómában persze még a legelfogultabb római katolikus történészek szerint sem lehettek. De ezzel a pia fraus-szal Chrysosthosnak sikerült megalapoznia és egyszersmindenkorra bevezetnie december 25. megünneplését a maga egyházába. Egyébként később is mindent elkövetett — nyilván a saját lelkiismerete megnyugtatóására! —, hogy bonyolult számításokkal megál-
lapítsa Jézus születése pontos idejét.

(b) *Augustinus* kitaposott ösvényen jár: a leg-
rövidebb napon született Jézus — mondja a 132. Zsoltárról tartott beszédében —, azon a napon, amelyiken a nappal elkezd nőni, hogy legyőzze az éjszakát. Bár az Úr mindig jelen van közöttünk, a legjobban az a nap emlékeztet az eljövételére, amelyen új világosság kezd felemelkedni a világ fölé (de Trinit, IV. 5. Enarr, in psalm 132 pr. 11).

(c) *Nazianzi Gergely*, „Krisztus istenségének a védelmezője”, Konstantinápolyban 379-ben vezet-
te be az ünnepet (Sermo in diem luminum = bap-
tismi!).

(d) Egyiptom hosszabb ideig ellenállt és csak 431-ben engedett véglegesen.*

(e) A legerősebb ellenkezésre *Jeruzsálemben* ta-
lált az a gondolat, hogy a január 6-i epiphania
ünnepét fő tartalmában átengedjék egy új ün-
nepnek. Hiába veti latba *Hieronymus*, a nagy biblia-
fordító minden ékesszólását, a jeruzsálemi keresz-
tyének azt tartották, hogy *ők a Szentföldön élnek
és jobban ismerik a hagyományt, mint a távoli
Nyugaton élők*. A palesztinai egyház valószínűleg
a VI. század közepéig nem is adta fel december
25-el szemben az ellenállást.

Csupán egyetlen egyház maradt, amely mind a
mai napig január hatodikán ünnepli Jézus szüle-
tését: az *örmény keresztyének*. Magatartásukért
azt a szemrehányást kapták, hogy „kemény fejű és
kemény nyakú emberek.”

Summázva most már a Jézus születésnapja kö-
rülí tájékozódásunkat is:

(a) Az első keresztyéneknek sem volt fontos,
nekünk sem lényeges, hogy ha *nem tudjuk pontosan
megállapítani*, melyik napon született Jézus.
Számunkra az a döntő, hogy valóban megszületett
és benne Isten végtelen szeretete szállott le hoz-
zánk megváltásunkra. Ezért ünnepelünk egy na-
pon és örvendezünk azon, hogy „úgy szerette Isten
e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy
valaki hiszen őbenne, el ne vesszen, hanem örök
élete legyen!” (Jn 3,16). De hogy aztán január 6-án
vagy december 25-én ünnepelünk-e, ez keresztyén
szempontból teljesen közömbös, mivel mi nem dá-
tumot ünnepelünk, hanem egy tény: Krisztusnak
a földön való megjelenését.

(b) Arra a kérdésre: *Van-e egyáltalán létjogo-
sultsága* egy külön ünnepnek a testlétel emléké-
re, azt kell mondanunk, hogy az Újszövetség szer-
int Krisztus történetének a kereszthalála és fel-
támadása a középpontja. A karácsony túlbecsü-
lése a nagypéntek és a húsvét rovására minden-

képpen helytelen lenne. Amikor Pál a Krisztus
testlételéről beszél (Fil 2,6kk), szintén csak a
megfeszített és feltámadott Úrról szól.

c) Végül ami a két dátumot illeti: január 6-ról és
december 25-ről egyaránt kiderült, hogy *eredeti-
leg pogány ünnep volt*. Fel kell vetnünk a kér-
dést: nincs-e valami rejtett értelme annak a tör-
ténelmi fejlődésnek, amelynek a végén Jézus előt-
tünk egyébként ismeretlen születésnapját olyan
napon ünnepezték, amely a kozmikus történelem
összefügg? Az Újszövetség bizonyosságainak a fényé-
ben Krisztus, az emberiség megváltója egyúttal
az egész teremtés Megváltója is. Vagyis: nekünk
kozmosz Krisztusunk van! Ahogy a bűneset is
kihatott az egész univerzumra, nem mondható-e
el ugyanez a Krisztusban lett váltságról is? Így irá-
nyítja figyelmünket a karácsony az újszövetségi
kijelentés krisztocentrikus jellegére, amelyben
minden, az egész teremtés, Krisztusra van vonat-
koztatva, mivel a megváltását Benne várja (Róm
8:19k).

Bajusz Ferenc

FELHASZNÁLTAM:

Az első kérdést — „*Melyik évben született Jézus?*” —
lásd Th. Sz. 1965. 1—2. sz. 20 kk.

Schneller Lajos: A szent föld. Budapest 1899.

Maszyk E.: Jézus élete. Budapest 1906.

Székely István: Krisztus születésének éve és a ke-
resztyén időszámítás. Budapest 1922.

Stauffer E.: Die Theologie des N. Ts. Gütersloh 1948.
4. kiad.

Pákozdy L.: A karácsony ünnepnapjának eredetéről.
Az Ut. I. évf. 25. Budapest 1948. dec. 26.

Szabó László: A karácsony az Ősegyházban. Refor-
mátus Egyház. VI. 24. Budapest 1954. dec. 15.

Pákozdy L.: A napkeleti bölcsek csillaga. Az Ut.
VIII. 51. Budapest 1955. dec. 18.

Cullman O.: The origin of Christmas. World Chris-
tian Digest. London 1956.

Soós László: A bibliai kronológia és a csillagászati
adatok. Református Egyház VIII. 144 kk. Budapest
1956.

Hartke W.: Über Jahrespunkte und Feste insbeson-
dere das Weihnachtsfest. Berlin 1956.

Stauffer E.: Jesus Gestalt und Geschichte. Born
1957.

Barett C. K.: Die Umwelt des Neuen Testaments.
Tübingen 1959.

Rienecker F.: Lexikon zur Bibel. Wuppertal 1960.
2. Aufl.

Pintér Dezső: Az ünnepek és a keresztyénség. Nép-
újság, Eger 1960. márc. 12.

Ákos Károly: A karácsony történetéből. Világosság,
I. évf. 12. szám. 49—53. 1. Budapest 1960. dec.

Gecse Gusztáv: Mikor született, működött, halt meg
Jézus? Világosság, II. évf. 7. szám, 15 kk. Budapest
1961. júl.

Gecse Gusztáv: Jézus születése és a dogmák züle-
tése. Világosság, III. évf. 12. szám, 18 kk. Budapest
1962. dec.

Szabó József: A Jézus élete kutatás rövid története,
mai állása és jelentősége. Lelkipásztor XXXVIII. évf.
1. szám, 57 kk. Budapest 1963. január.

Kehnscherper G.: Wie das Weihnachtsfest entstand.
Evangelisches Pfarrerblatt. Schwerin 1963 Heft 24.
370 kk.

A római zsinat záró ülészaka előtt

1964. november 21-én a *sedia gestatorián* bevonuló, majd trónusára ülő pápa — Máriához, az Egyház Anyjához intézett dicsőítő himnusszal — be-rekesztette a II. Vatikáni Zsinat harmadik ülészaka-t. Az utolsó nap szánt negyedik ülészaka jó háromnegyed éves szünet után ül össze szeptember 14-én, és nagy kérdés, hogy mi következik utána.

Az eddigi három ülészaka munkájának eredményeként A liturgikus reformról, Az egyházzal szülő konstitúciók, valamint A hírközlő eszközökről, Az ökumenizmusról, és Az uniált keleti egyházakról szóló dekrétumok jöttek létre. Ha az eredeti tervben előirányzott további feladatokat is el akarják végezni, akkor a negyedik ülészakon már szó sem lehet komolyabb vitákról, legfeljebb távirati stílusban tartott felszólalásokról és gyorsított ütemben végrehajtott szavazásokról. Viszont az ún. 13-as számú schema, *Az egyház a mai világban* már egymagában is mozgósítja mindazokat az ellentétes indulatokat és gondolatokat, melyek a zsinaton és a zsinat körül összecsaptak, és a világesemények — a nemzetközi helyzetnek főként a Vietnam elleni agresszió folytán fokozódó feszültsége miatt — a római egyházban is tovább éltek.

A legszélesebb körű érdeklődés éppen ennek a schemának a tárgyalását előzi meg. Ez fogja hitelesen igazolni, hogy érvényes-e még a római katolikus egyházban XXIII. János életművének koronája, a *Pacem in terris* enciklika? A saját munkájukból élő katolikus népmilliók életérdekei mellé tud-e állani a hivatalos egyház, vagy szembefordul velük egy törpe kisebbség, a *mások* munkájából élő egyházi és világi hatalmasságok érdekében? A római zsinat, helyesebben a zsinat munkáját ellenőrző vatikáni kúria egyúttal arról is dönteni fog, hogy újra elszigeteli-e magát a hívő tömegektől, amelyeket XXIII. Jánosnak már-már sikerült érdekeltté tenni a hierarchia döntéseiben.

A harmadik ülészaka eseményei — mint arról részletesen beszámoltunk — a római egyházban is, ökumenikus körökben is, az egyházon kívülállóknak is súlyos csalódást okoztak. A zsinati többséggel szemben, amely a maga — általában haladó irányú — meggyőződését több szavazáson is kifejezésre juttatta, a pápa személyes beavatkozásai révén mégis a zsinati atyáknak csupán egyötödét-egyhatodát kitevő, de annál erőszakosabb kisebbségnek az akarata érvényesült. Ennek — a kúriális bíborosok vezetése alatt — kitűnően szervezett kisebbségnek sikerült elérnie, hogy lekerült a napirendről a Kúria megreformálásának, „nemzetközivé” tételének, az egyház tényleges vezetésében résztvevő püspöki szerv létrehozásának ügye. A *De ecclesia* schemának a *püspöki testület kollegialitásáról* szóló fejezetét sikerült úgy átdolgoztatnia és olyan „előzetes magyarázó jegyzettel” megszavaztatnia, amely ezt a kollegialitást megfosztja minden valóságos tartalmától és pusztán formális elvvé üresíti. A többség kénytelen-kelletlen szavazatával szentesítette ezt a puccsot, állítólag azért, hogy „elejét vegye még nagyobb rossznak”. Az ökumenikus dekrétumot is sikerült 19 utólagos módosítással úgy szavaztatni meg, hogy tartalma lényegesen leszűkült és megerőltenedett. *Az egyház és Izrael népe viszonyáról* tervezett nyilatkozatot, amely véget vetett volna annak a visszaélésnek, hogy a magát Ábrahám fiá-

nak, Dávid fiának nevező Jézus Krisztus egyházában antiszemita „igehirdetés” folyhat, sikerült néhány semmitmondó általánossággal félretételni. A *vallásszabadságról* szóló nyilatkozat tervezetét is sikerült az utolsó percben levételni a napirendről, pedig — az amerikai püspökök szerint — ezzel hitelképtelenné vált a római egyház minden fáradozása a nemrómai egyházakkal és az egyházon kívülálló társadalmi rétegekkel való egyenrangú, felelős, komoly dialógusra. Nagy kérdés, hogy mindebből mi kerül a negyedik ülészaka napirendjére és akar-nak-e, tudnak-e valamit korrigálni az elkövetett hibákból?

A harmadik ülészaka óta csak folytatódott a római egyházon belül a XXIII. János kívánta „aggiornamento” meg a kiváltságaihoz mereven ragaszkodó konzervatív körök polarizálódása. A zsinati felszólalásokban is, a zsinatot kommentáló teológiai nyilatkozatokban is megmutatkozott, hogy a római egyházon belül erőteljes haladó irányzatok keresik az érvényesülés útját és következetes, erőszakos elnyomásuk már robbanással fenyegeti a megmerevedett, rugalmasságát veszített jogi-hatalmi szerkezetet. Mind az egyház belső kérdéseiben, mind a világ-problémákat érintő tárgykörben számos olyan felszólalás hangzott el — püspökök, sőt bíborosok ajkáról is! — amelyre szív szerint igent mondhat a protestáns teológus, sőt valószínűleg a nem hívő humanista is. Éppen *Az egyház a mai világban* című 13-as séma megkezdett vitájában igen bátor, ember-séges állásfoglalásokra került sor a leszerelés, az atombomba, az éhség, a születésszabályozás, a szociális mozgalmak, a hit és a tudomány viszonya, az afrikai és ázsiai népek függetlensége stb. kérdéseiben. Ezeket a hangokat nem némíthatták el a zsinaton és általában a katolikus sajtóban sem. Igaz, hogy Franciaországban a *Témoignage Chrétien*-t nyilvánosan elítélte a püspöki kar, mert tárgyilagosan közölte a keresztények és marxisták immár hagyományos vitahetéről szóló beszámolójában Roger Garaudy-nak, a kommunista párt egyik vezető ideológusának felszólalását. De éppen a francia katolikus ifjúság harcias ellenállása mutatja meg a megrendszabályozására igyekvő hierarchiával szemben a protestáns és a kommunista diákszervezetekkel való együttműködésük kérdésében, hogy a haladó gondolatok erőszakos elfojtása az egyházban előbb-utóbb szakadásra vezet. A tömegektől elszakadó hierarchia végül is magára marad.

Az ökumenikus dekrétum nyomában

A római katolikus ökumenizmusról szóló dekrétum elfogadása után Visser 't Hooft, az Egyházak Világtanácsa főtitkára kijelentette: „Végképp lejárt az udvarias és passzív koegzisztencia ideje a római katolicizmus és a többi keresztényiség között”; közös feladatuk ezentúl folyamatos párbeszédben lenni egymással (ÖPD Genf 1965/1). E célra hozták létre azt a vegyes tárgyaló bizottságot, amelynek első üléséről most csak ennyit közölnek: „Mint hogy a bizottságnak nincs saját felhatalmazása, jelentéseit mindenkor az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága és a Vatikáni Egységítőkarság elé kell terjesztenie; nyilvánosságra hozataluk csak ezen testületek kifejezett hozzájárulásával történhet meg” (EPD Zürich júl. 21.).

A Lutheránus Világszövetség is bejelentette, hogy „a római katolikus egyházzal való hivatalos kapcsolatainak elevenebbé tétele és kiszélesítése érdekében tárgyalásokat folytat; a legközelebbi első megbeszélésen tisztázzák a kapcsolatok és az együttműködés tartalmát, célját és feladatkörét” (ÖPD, Genf, júl. 15.). A tárgyalásokra meghívják az EVT egy képviselőjét is. A döntést a Lutheránus Világszövetség végrehajtó bizottságának ülésén hozták meg; „a tanácskozások eredményeit megvizsgálás és állásfoglalás végett a világszövetség tagegyházai és bizottságai elé fogják terjeszteni”.

A Református Világszövetség végrehajtó bizottsága szintén foglalkozott a római katolikus egységtitkársággal való megbeszélések kérdésével, határozata szerint azonban jelenleg nem kíván ilyen beszélgetésekbe bocsátkozni. Pradervand főtitkár szerint „nem feladata a Református Világszövetségnek, hogy most a római katolikus egyházban élő testvérekkel világszinten tárgyalásokat folytasson, hanem teljes támogatást ad az EVT kezdeményezésének” (EPD Zürich, júl. 21.).

A Francia Protestáns Egyházsövetség tanulmányi bizottsága a felekezeti világszövetségek és Róma tárgyalásaival kapcsolatban kimondta, hogy az egyház egységének Új-Delhiben elfogadott fogalmazását újabb vizsgálat tárgyává teszi, a tagegyházak állásfoglalásaival együtt. „Annál kívánatosabbnak látszik, hogy a különböző protestáns vallások között jöjjön létre az egyetértés” — mondja a francia bizottság (EPD júl. 21.).

Az olasz protestánsok ökumenikus központjának, az Agapé-nak álláspontját a római egyházzal folytatandó dialógus kérdésében Giorgio Girardet valdens lelképásztor, a központ igazgatója úgy fogalmazza meg, hogy már maga a dialógus is szerencsétlen kifejezés, mert egy „dialogizáló protestantizmust” feltételez. „Pedig ha minden áron eszmecserét akarunk folytatni a katolicizmussal, akkor egy olyan egyházi rendszerbe foglaljuk magunkat, mint a katolicizmus.” Ha velük dialógust akarunk folytatni, akkor „katolizálnunk” kell magunkat; pedig az utolsó félszázad eseményei az olasz protestánsokat arra kötelezik, hogy „éppen ellenkezőleg, szabaduljanak meg mennél inkább minden katolikus tendenciától, tegyék egyházukat mennél hajlékonyabbá, hogy Isten rendelkezhessek vele.” Ne zárkózzanak be történetükbe és dogmatikus tradícióikba, legyenek nyitottabbak Isten országá jeleinek felismerésére. „Az egyetlen lehetséges dialógus a katolicizmussal az, ha elébük tesszük azokat a kérdéseket, amelyeket Isten ígéje a mi korunkban hozzánk intéz és megkérdézzük a katolicizmust: hajlandó-e ezeket a kérdéseket komolyan venni és a feleletet reájuk velünk együtt keresni, teljesen Isten rendelkezésére adva magunkat. Ehhez persze az szükséges, hogy mi komolyan vegyük ezeket a nagyon komoly kérdéseket. Jelenleg is sok katolikus ember veszi ezeket komolyan és az ilyenekkel mi nem folytatunk dialógust, hanem együtt dolgozunk velük. Hogy a katolikus egyház a maga összességében komolyan vegye ezeket a kérdéseket, nagyon is kétséges dolog. Bizonyára az is kétes, hogy a protestantizmus mint ilyen komolyan veszi-e őket?” — mondja Girardet (SISE olasz evangéliumi egyháztanács értesítője, Róma, június 19.).

Elénken foglalkoztatja az olasz protestánsokat a jezsuiták római hivatalos lapjának, *La Civiltà Cattolica* c. folyóiratnak a *De Öcumenismo* dekrétumot értelmező vezércikke is (1965. jan. 16.), amely az *integralista irányzat ökumenikus stratégiájára* vet fényt. Eszerint Róma most már nem beszél „az egy-

akolba való visszatérésről”, hanem „az egység helyreállításáról”. A kettő között — a jezsuita folyóirat szerint — az a különbség, hogy az eddigi római katolikus magatartás mozdulatlan, passzív kivárása volt annak, hogy az elszakadt testvérek tagadják meg protestáns múltjukat. „Az egység helyreállítása” azonban dinamikus koncepció, amelyben nemcsak az elszakadtaknak kell Róma felé tartania, hanem „Rómának is mozognia kell” az elszakadtak irányában. „Nem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy az egyház reális, megalapozott folyamatossága a római egyházzal valószínűleg meg, mert alapvető azonosság van a római katolikus egyház és Krisztus egyháza között”. A *De Öcumenismo* dekrétum ekklesiológiai alapvetése „nem különbözik tehát a hagyományostól, hiszen fenntartás nélkül hangsúlyozza, hogy Krisztus teste a földön a római katolikus egyház”, ő van „birtokában az Isten kijelentett igazsága és a kegyelmi eszközök egész gazdagságának”, az elszakadt keresztyének és közösségeik alapján véve a római egyháztól „nyerik” a bennük — habár korlátozottan — meglevő kegyelmi ajándékokat, és nem a saját egyházi közösségüktől.

Az olasz evangéliumi egyházak tanácsának értesítője (SISE) a jezsuiták álláspontját úgy fogja fel, hogy az összhangban van a dekrétum intencióival; a *De ecclesia* konstitúció, amely felől az ökumenikus dekrétumot értelmezni kell, nem is használja „az egyházi közösségek” kifejezést a protestánsokkal kapcsolatban, csak „lelki közösségeknek” nevezi őket. Ha az ökumenikus dekrétum „egyház közösségének” említi őket, akkor ezt a kifejezést „nem teológiai, hanem csak szociológiai” értelemben használja. Egyidejűleg pedig „elrabolja tőlük mindazokat a keresztyén javaikat és értékeiket, amelyek egyedül teszik őket egyházzá — hiszen Róma szerint mindezek a javak és értékek az ő igaz tulajdonai és csak tőle elszármaztatott alakban juthatnak el a protestáns közösségekbe”. Ezzel Róma valószínűleg megtagadja a protestáns egyházak teológiai autonómiáját önmagával szemben és gyökeresen kétségbe vonja egyházi mivoltukat.

Amennyiben tehát Róma elismeri a nem római „egyházak és egyházi közösségek” üdvjelentőségét, akkor sem hajlandó ezt úgy látni, hogy Jézus Krisztus a Szent Lélek által ajándékozta és ajándékozta meg ezeket kegyelmének javaival. A javak „teljességével” szerinte a római katolikus egyház „rendelkezik”, tehát a protestáns egyházak nem Krisztus üdvözítő kegyelmének közvetlen eszközei, nem Krisztus kezéből kapják ezeket a javakat, hanem a római katolikus egyház „kölcsonzi” azokat nekik bizonyos mértékben. Ezért aztán „nem is lehet szó kölcsönös adásról-vevésről Róma és az elszakadtak között; a viszony szerinte egyoldalú az ő javára.”

Nem véletlen, hogy VI. Pál pápa „az egység he- tében”, január 24-én a Szent Péter téren egybegyűlt tömeghez szólva kijelentette: „Keresnünk kell nagyon az elszakadt testvérekkel való egységet és ezért az egységért folyamodunk a legszentebb Máriához, akit az *Egység Anyjaként* fogunk tisztelni”. Ezt az új diszítő jelzőt a római ökumenikus törekvésekkel kapcsolatban azóta is sűrűn használják. Az olasz protestánsok megállapítása szerint Rómában jelenleg rohamosan dolgoznak az új Mária-dogma alkalmazásán a legkülönbözőbb teológiai vonatkozásokban; „ezek között leginkább nyugtalanító az egység kapcsolatba hozása a mariológiával. Bekiktatva Máriát az ekklesiológiába és a krisztológiába olyan teológiai spekulációkba keverednek, amelyeket az Újszövetség semmiképpen, még burkol-

tan sem ismer; a protestáns egyházak az effajta egységet sohasem fogadhatják el" (SISE jún. 19.).

Ortodox elemzés „a zsinat csődjének okairól”

Határozott és egyértelmű az ortodoxia állásfoglalása. Igen érdekes, hogy „A Második Vatikáni Zsinat ecclesiológiai fő problémája és vele szemben a nemrómai egyházak állásfoglalása” cím alatt a pittsburghi (USA) Journal of Ecumenical Studies (1965/1) közli a görög Nikos Nissiotis professor tanulmányát. A 40 éves szerző „laikus” teológus, aki az athéni egyetemen szerzett teológiai doktorátust; jelenleg az Egyházak Világtanácsa bosseyi Ökumenikus Intézetének társigazgatója, az EVT egyik megfigyelője a római zsinaton, és tagja a római katolikusokkal tárgyaló vegyes bizottságnak is. Kijelenti ugyan, hogy itt csak a maga nevében szól, mégsem lehet figyelmen kívül hagyni cikke hatásának megítélésében azt a jelentést, hogy a görögországi ortodox egyház most elutasította a zsinat negyedik ülészakára szóló meghívást is, és *Chrysostomos* érsek, athéni primás kijelentette: „ameddig ő él, nem kerül sor közeledésre a római katolikus egyházzal” (EPD Zürich, júl. 21.).

Nissiotis megállapítja, hogy a zsinatnak a *De ecclesia c.* pápai konstitúcióban kihirdetett határozata a nemrómai egyházak számára *elfogadhatatlan*; a zsinat tehát ökumenikus szempontból „csődöt mondott”. Ennek szerinte három oka van.

1. *A zsinat által elfogadott tan az egyház apostoli mivoltát csak az episkopátussal azonosítja.* A pápának az első vatikáni zsinaton megfogalmazott csalatkozhatatlanságát, „amely önmagától és nem az egyház egyetértéséből ered”, most sem sikerült megmagyarázni a hozzáadással, hogy „non sine ex consensu”, sem azzal, hogy „non sine ex consensu episcoporum”. Hogy az episcopatum *de jure divino* értelmezik, bevezetve a püspökök kollegialitásának *egyáltalán nem biblikus* fogalmát is, ezzel újabb szakadást idéznek elő a Krisztus testében, hacsak episcopátuson nem értik Isten egész népét. Ellenkező esetben az I. Vatikánum tévtanítását most egy újabb tévtannal toldják meg, a monarchikus rendszer korrigálása nélkül. A püspököknek ezzel a „felértékelésével” nem közeledtek az ortodox egyházhoz sem, sőt ellenkezőleg: tovább távolodtak tőle.

Nissiotis emlékezteti Rómát, hogy a 12 apostolt nem lehet úgy tekinteni, hogy ők „egy plusz tizenegy”. Mint Tizenkettő voltak együtt a prófétákkal és vértanúkkal, akiknek szegletköve egyedül Krisztus. A döntéseket ők mindig is együtt, hozzá még a vénekkel és az egész egyházzal együtt (Csel 15:22) hozták meg. Az egyház apostoli mivoltát a Szentírás és a hagyomány sehol sem írja le úgy, mintha az csak a püspökök közvetlen successiója volna az apostoloktól. Az egyház apostoli mivolta nem a püspököktől van, hanem a hívő népet magában foglaló egész communióból. „A püspökök nem is létezhetnek a gyülekezet nélkül. Mindig együtt vannak a papokkal és az istentiszteletrre egyesült néppel. A tévedéshez való következetes ragaszkodás végül is oda vezet, hogy Rómában a püspökségről mint sakramentumról beszélnek.”

2. *A csőd második oka az egyház teljességének hiánya, hiszen abban laikusok és klérus elválaszthatatlanok.* A püspöki kollegialitásról és az egyház pleromájáról szóló elmélettel szemben a gyakorlat a római zsinaton ez: az oltár előtt, ahol a régi zsinatokon a nyitott Biblia volt elhelyezve, most a távolmaradó pápa trónja áll; a hozzászólás joga elő-

ször a bíborosokat, utánuk a püspököket illeti meg, míg a papok, teológusok és rendfőnökök néma nézők a karzaton, néhány laikusnak pedig szabad reggel a szertáldozásban részesülnie. Ez a római ecclesiológia valódi képe. „Ez az előítélet igazában valami sakrális renddé változtatja az egyházat és zsinati döntések által elvágja tőle az úgynevezett laikusokat, vagyis az Isten népét, amelyért pedig az egyház van.”

3. *A kudarc harmadik oka „a pneumatológia nélküli ecclesiológia”.* Négy fontos helyen — a zsinati atyák és a nemrómai megfigyelők heves bírálatainak engedve — utólag megemlíti ugyan a végleges szöveg a Szent Lélek nevét, de ennek ellenére az egész tan az egyház jogi, hierarchikus felfogására épült fel. Mintha bizony a Szent Lélek azért jött volna pünkösdkor, hogy teljhatalommal ruházza fel az egyház már készen álló szerkezetét. „A római pápa azt hiszi, hogy a Lélek szerepe támogatni a Krisztustól már eleve megállapított rendet Péter primátusa bázisán az apostolok és a saját primátusa alatt a „Tu es Petrus” által”

Nissiotis tehát az ortodox teológia szempontjából is elfogadhatatlannak minősíti azt az egyházat, amelynek alapvető hiányosságai a protestáns teológia mérlegén még nyilvánvalóbbak. (Lásd „A Szent Lélek munkájának értelmezése a II. Vatikáni Zsinaton” ThSz 1965. 5—6 sz. 135 k.)

A vegyes házasságok és az újrakeresztelések

Ismeretes, hogy a zsinat harmadik ülészakán megszavazták „A szent házasságról” szóló votumot (1592 igen és 427 nem szavazattal), amelyet azonban a zsinat irodája nem tett közzé. A votum 5-ik szakasza a vegyes házasságokról szól és lényegében fenntartja a római egyház mai jogi álláspontját, a diszpenzációhoz megköveteli a vegyes házasságból született összes gyermekeknek a katolikus hitben való nevelését, amit a katolikus félnek kell megígérnie, a nem katolikus félnek pedig tudomásul kell vennie. Új dolog az, hogy bár katolikus félnek továbbra is tilos nemkatolikus lelkipásztor előtt kötni házasságot nemkatolikusokkal — a kánonjogban előírt kiközösítést a votum szerint a jövőben nem kell alkalmazni.

A pápa, akinek elhatározásától függ, hogy ez a votum jogilag érvényessé válik-e vagy sem, eddig még nem nyilatkozott; egyes püspöki konferenciák hír szerint közbeléptek és a pápai döntés elhalasztását kérték. Ez sokfelé nyugtalanságot keltett.

Világszerte nyugtalanságot keltett ökumenikus körökben az az esemény is, hogy Johnson amerikai elnök leánya kilépett — az USA-ban protestáns episcopálisnak nevezett — anglikán egyházból, áttért a római katolikus egyházba és ez alkalommal újra megkeresztelték. A vatikáni egységtitkárság szóvivője kijelentette, hogy „nem is az áttérés maga vetett árnyékot az ökumenikus mozgalomra, mint inkább az újrakeresztelés ténye terhelte meg az egyházközi kapcsolatokat. Az újrakeresztelés csak akkor igazolható, ha alapos ok van a korábbi keresztelés érvénytelenségének feltételezésére. Már pedig a protestáns episcopális egyház által kiszolgáltatót kereszttség kétségtelenül érvényes” (ÖPD Genf, júl. 15). Az *Osservatore Romano* az esetet kommentálva kijelentette, hogy Lucy Johnson áttérésének ügye kizárólag a saját egyházmegyéjének hatáskörébe tartozik, „ezért a vatikáni körök által adott nyilatkozatnak csak személyes jelentőséget szabad tulajdonítani”. *A Vatikán felhivatalos lapja tehát deza-*

vuálta a vatikáni egységittkarság szószólójának az újrakeresztelést elítélő nyilatkozatát.

Olvasóink bizonyára emlékeznek még Iréne holland hercegnő házasságára a spanyol trónkövetelővel; a hercegnő nemrég áttért a katolikus vallásra és őt is újrakeresztelték. Úgy látszik, hogy éppen olyan áttérési esetekben, amelyek a körülményeknél fogva szenzációt keltenek, a római egyház elfelejtkezik a kereszttség sakramentumának egyetemességéről, amely pedig a római dogma szerint sem ismételtető meg. Miközben tehát „az ökumenikus dialógus” megkezdésével Róma a maga befolyási körét kiterjeszteni igyekszik a nemrómai egyházakra, egyházi világszervezetekre, sőt a nemkeresztény világvallásokra is, ma sem mond le a látványos áttérések alkalmával arról a propaganda lehetőségről, amit számára az ilyen prominens áttértek újrakeresztelése szerez.

A vegyes házasságokról szóló pápai elhatározás kérése, az újrakeresztelési esetek szaporodása is figyelmeztet bennünket arra, hogy ne tápláljunk illú-

ÚJABB NÉMETNYELVŰ IRODALOM A SZENTFÖLDRŐL

Hans Bardtke: *Zu beiden Seiten des Jordans. Bilder zur Landeskunde Palestinas nach eigenen Aufnahmen des Verfassers während einer Studienreise im Herbst 1955.* Union Verlag, Berlin 1958. 70 kép, 2 térkép, 95 l.

Hans Bardtke: *Vom Roten Meer zum Genezareth. Bilder zur Landes- und Altertumskunde Palestinas nach eigenen Aufnahmen des Verfassers während einer Studienreise im Sommer 1961.* Union Verlag, Berlin 1962. 102 l. 59 kép, 1 térkép.

Georg Eichholz: *Landchaften der Bibel.* Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1963. 152 l. 103 kép.

Joachim Jeremias: *Jerusalem zur Zeit Jesu.* Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. 3. kiad. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963. 426 l.

Az első három mű régen esedékes hézagpótló munka. Mindenik a színes filmtéchnika és művészi fényképezés minden kellékével felszerelve tárja elénk a Szentföld tájait a maguk valóságában, sokszínű gazdagságában. Útleírások a Szentföldről bőven maradtak ránk a keresztényiség első századaitól kezdve, amikor a zarándokok tömege elindult Palesztina felé, egészen az elmúlt évtizedekig. A fényképezés föltalálása óta képes atlaszok is jelentek meg tudományos és népszerű kiadásban. Csak a színes fényképgyűjtemények vártak magukra. Az útleírásnak — hacsak nem mond újat és rendkívülit — ma a rádió és televízió korszakában nem sok értelme van. Annál inkább szükség van a rövid, tömör magyarázatokkal ellátott kép, ill. színes képgyűjteményekre, hogy a Palesztina-ismeret tudományával foglalkozó kutatók, teológiai hallgatók, lelképásztorok, de a bibliai szerető gyülekezeti tagok is, akik közül igen keveseknek van lehetőségük egy szentföldi utazásra, megismerhessék Palesztina tájait, a kijelentéstörténet helyeit, amelyek történelmi változások ellenére is lényegében változatlanok maradtak.

Bardtke, a jénai teológiai fakultás őszövségi tan-zsékének vezetője, a neves palesztina- és qumrán-kutató az 1955. és 1961. években tett szentföldi utazásainak egyik igen értékes eredményét közli, több mint száz színes kép formájában „A Jordán mindkét partján” és „A Vörös Tengertől Genezarethig” c. könyveiben. Az első kötet elején dióhéjban megtaláljuk mindazt, amit Palesztina földrajzáról, történetéről és archeológiájáról tudnunk kell. Ebben a kötetben a szerző, a címhez hűen, csak a Jordán két partjáról, tehát Palesztina középső területéről közöl képeket. A máso-

ziókat a Vatikán igazi szándékai felől. Fogadjuk örömmel a római egyházban is jelentkező evangéliumi irányzatokat és keressük velük az együttműködést minden igaz emberi ügyben. Ugyanakkor lássuk meg a tények világosságában: Róma még mindig monopolizálni törekszik minden keresztény értéket; igyekszik „rendelkezni” nemcsak a Szent Lélek erővel, hanem mennél több, nagyon is evi-lági vagyoni és hatalmi eszközzel is; a Kúria hatalmasságai megpróbálják viharos gyorsasággal visszajukra fordítani azokat a nemes törekvéseket, amelyek XXIII. János fájdalmasan rövid pontifikátusa idején oly nagy reménységet keltettek világszerte.

Elismerve mindazt a jót, ami a zsinati viták során elhangzott, mindazokat az új léghőrt előidéző változásokat, amelyek a zsinati döntésekben is megnyilvánulnak, várjuk a kötelező evangéliumi éberséggel a negyed ülésszakot és mindazt, ami a római egyházban a zsinat után bekövetkezik.

Dr. Kádár Imre

dik kötetben már a Vörös-tengertől, Elath kikötőjétől, a Sinai félszigeten, Judeán, a tengerparti síkságon át, egészen Galilea északi tájaiig megismerkedhetünk a Szentfölddel, annak ősi településeivel, az őszövségi és újszövségi kijelentéstörténet helyeivel, de az új településekkel és tájalakító munkákkal is, amelyek ma Izrael területén folynak.

Bardtke könyvei egy-két képtől eltekintve a bibliai Szentföldre szorítkoznak. Ezzel szemben az Eichholz műve felőli Mezopotámia, a szír tengerpart, a szír puszták, Libanon, Kelet- és Nyugat-Palesztina és Egyiptom tájait is, sőt az egyes régészeti lelőhelyeken talált szövegeket is. Eichholz teológiailag is mély értelmű szöveget közöl a képekhez.

A negyedik ismertetésre kerülő mű, Joachim Jeremias: „Jeruzsálem Jézus korában” c. könyve visszavezet bennünket a jelenből Jézus korába. J. Jeremias az egykori jeruzsálemi lelképásztor fia, az újszövségi kor és vallástörténet utólréhetetlen ismerője „Die Gleichnisse Jesu” és „Die Abendmahlsworte Jesu” művei után megalkotta azt a harmadik kiváló művét, amelyet bizonyára sokáig, az első kettőhöz hasonlóan a protestáns teológia klasszikusai között fognak emlegetni. Ez a mű eredetileg 1923—1937-ig három részben jelent meg. Az 1958-as 2. kiadás, az elsőt változatlan formában nyújtja. Ez a harmadik, teljesen átdolgozott kiadás, a végső simítások után napvilágot látott mesterműként áll előttünk. Az első rész 33 fejezete a Jézus kora Jeruzsálemének gazdasági viszonyaival, az iparral, kereskedelemmel, az idegenforgalommal, a második rész 32 fejezetben a szociális viszonyokkal foglalkozik, végül a könyv utolsó nagy egysége etnográfiai problémákat tárgyal. A szerző a korabeli zsidó forrásokon kívül a római történészek, a görög és római feliratok bőségéből merít a tárgy földolgozása közben, azzal a szakszerűséggel és a tényeket és nagy igazságokat kifejező egyszerűséggel, amelyet J. Jeremiasról megszoktunk.

A könyv olvasása után első gondolatunk az a meglepő felfedezés, hogy Jézus korának Jeruzsáleméről sokkal több hiteles adat maradt ránk a bibliai kívüli forrásokban, mint ahogyan azt elképzelni mertük. A második gondolat, az önvizsgálatra készlet bennünket, az, hogy ebből a gazdag, a bibliai történeteket is meg-elevenítő történelmi tudósításhalmazból milyen kevés jutott el eddig a lelképásztorokig és a gyülekezetekig. J. Jeremias ezzel a nagyszerű kultúrtörténelmi kutatással nemzedékek mulasztását pótolta.

Az ismertetett művek közül három az NDK-ban jelent meg. Ez a tény önmagában is beszél a testvéri Német Demokratikus Köztársaságban folyó protestáns könyvkiadás minőségéről.

Dr. Kocsis Elemér

Bábel tornya

— Az ókori Közel-Kelet mítoszai és mondái —

A közelmúltban értékes vallástörténeti kiadvány jelent meg a *Regék és mondák* sorozatban, amelyet *Trencsényi-Waldapfel Imre* szerkeszt, *Bábel tornya* címmel.*

A vállalkozás azon az — általános irodalom- és vallástörténeti szempontból teljesen helytálló — elvi alapon nyugszik, hogy a *Biblia beletartozik az ókori kelet művelődéstörténetébe, anélkül nem érthető, csak ebben a háttérben magyarázható, rengeteg formai és tartalmi szál kapcsolja vele egybe*: „Mindez, sok más egyező vonással együtt arra vall, hogy a bibliai héber irodalom szerves része az ókori Közel-Kelet műveltségének, amelyre többek között a nagyjából egykorú mezopotámiai és egyiptomi irodalmakkal együtt az ezek legrégebbi emlékeinél jóval fiatalabb, de a Bibliánál idősebb ugariti és hettita szövegek is, gazdag mitológiai tartalmukkal, beletartoznak” (12. lap). A tudós szerkesztő tárgyilagosan elismeri, hogy „a Biblia a maga egészében sok tekintetben egyedülálló helyet foglal el a világirodalomban, és pedig rendkívüli hatásának pozitív és negatív vonatkozásaival egyaránt...” (13). Az ókori Közel-Kelet irodalmához szervesen hozzátartozónak csak az Ószövetséget tekinti, az Újszövetség könyveit a görög irodalom történetének „ahhoz a késői szakaszához tartozónak, amelyben keleti és görög elemek sajátos keverékműveltségben ötvöződnek” (13). Ezen az alapon ki kellett volna hagyniok a Tóbiás apokrif könyvével kezdődő egész nagyobb szakaszt (464 kk), Jób megpróbáltatása, Dániel és Jónás könyve kivételével.

Hasonló gyűjtemény német és angol nyelven már régóta van a biblián kívüli ókori keleti irodalomból: a *Greifmann-féle Orientalische Texte und Bilder* és a *Pritchard-féle Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (mindkettőhöz sok száz képet tartalmazó, kiadós képes kötet járult). Ezért legelőször is azt állapíthatjuk meg, hogy *hézagpótló művet* adtak a magyar olvasóközönség kezébe. Egyrészt a „vallás”, másrészt a „Biblia” problémái iránt nálunk is nagy az érdeklődés mind a vallásos, mind a marxista táborban. Azt is elmondhatjuk, hogy egy ilyenfajta mű régóta adóssága volt a teológiának. A nagy *Varga Zsigmond* általános és bibliai vallástörténeti munkáiban töményen beszórva nagyon sok megtalálható az ókori keleti irodalom emlékeiből, de már az ugariti (ras-samrai) leletek, s általában mindaz, amit az 1930-as évek óta fölfedeztek, hiányzik nála és irodalmunkból. Most nem egyházi emberek vál-

lalkozásában, ismeretterjesztő és népszerű formában kerül kézbe ez az adósság, figyelmeztetve bennünket mulasztásainkra.

Az ismert szerzők nyilvánvalóan nem a teológia szolgálatára, hanem *vallástörténeti és világnézeti álláspontjuk* ismertetésére és terjesztésére készítettek ezt a gyűjteményt. Ezért az ókori keleti és bibliai „mítoszok és mondák” ilyen egybefűzött kiadása határozottan szembe kíván helyezkedni a hagyományos „egyházi” bibliahittel, „egyházi tanítással”, amelyben a Bibliát „a vallás alapvető dokumentumának, isteni kinyilatkoztatás művének tekintik, *Szentírásnak*, vagy egyszerűen *Írásnak* is nevezik”. Elutasítja azt a nézetet, mely szerint az Ósz. az ÚSz. előképe, vagy más fogalmazásban az ÚSz.-ben az Ósz. jövődölései mennek teljesedésbe (13). Ez ismét azt juttatja eszünkbe, hogy a XIX. század közepe óta mennyi mindent nem mondott el a tudományos teológia az egyház népének, s mennyi minden felől tájékoztatlanul hagytuk még az egyház legműveltebb rétegét is. *Trencsényi-Waldapfel Imre* és tudós munkatársai most az egyház lustaságának a magvetését arathatják azoknak az egyházi híveknek a megzavarodásában vagy éppen elvesztésében, akiket a Biblia ilyen föltálatása megingathat, a vallástól elidegeníthet.

A bevezetés rövidre szabott „izagógikát” ad, amely nagyjából helytálló összkép, bár egyik-másik vonásához szó férhet (pl. a *Kronikák* könyvét aligha jellemzi kielégítően a „kivonatolja” kifejezés). A vallástörténeti, vagy ha úgy tetszik, teológiai értelmezésével természetesen nem értünk egyet. A kánon gyűjtésének csak az árnyoldalát látja, azt, hogy a kiválogatás kizárólagosan „vallási szempontú” volt, nem méltatva eléggé azt, hogy *éppen a sajátos ósz.-i hitnek lehet köszönni ezt az egész világirodalomban páratlan történeti érdeklődést, annak rendkívüli erkölcsi szemléletét*. Az Ósz.-nek nem gyengéje az, hogy a hagyományok mentése és válogatása közben „a monoteizmus vallási szempontja gyakorlatilag nem mindig érvényesült a válogatásban”; ellenkezőleg: azt mutatja, hogy ezeknek a *gyűjtőknek megvolt a maguk korában alig érthető tárgyilagosságuk és őszinteségük népük múltjával, hagyományaival, legnagyobb hőseivel és eszményeivel szemben is*. Ennek megvan a hitükben, „teológiájukban” rejlő okai. A filozófiai és teoretikus „monoteizmus” nem volt a bibliai emberek (és kánongyűjtők) legtöbbjének a kenyerre. Ebben a tekintetben még az úsz.-i Pál apostol is meglepetésekkel szolgálhat (1 Kor 8:5k). A bibliai elbeszélések alakjai nem holdsugárból szőtt álomhercegek, nem legendás szentek, még ott sem, ahol az elbeszélés formája tekintetében az általános irodalomtörténeti „formakritika” a mítosz, legenda, monda, rege, mese, anekdota, példázat stb. műfajáról kénytelen beszélni, hanem a *valóságos embert írják meg — Isten színe előtt*. „Az éberség hiányának”, „a következetlenségnek” (17) nemcsak a világirodalom köszönhet sokat, hanem még többet az *emberiség emberré fejlődése*. Ezeket az értékeket el is ismeri a tudós szerző, ameddig az irodalomtörténet, a képzőművészet, a zene stb. ügyéről van szó: „...nem tagadható, hogy Európa

* *Bábel tornya*. Az ókori Közel-Kelet mítoszai és mondái. Az egyiptomi, mezopotámiai, hettita és ugariti mítoszokat és mondákat *Dobrovits Aladár* és *Kákossy László*, a héber mítoszokat és mondákat *Komoróczy Géza* dolgozta fel. *Trencsényi-Waldapfel Imre* bevezetésével — (*Regék és mondák*, szerkeszti *Trencsényi-Waldapfel Imre*), Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest 1964, 8° 567 lap + 43 képmelléklet, számos szöveg-fejlécül vagy záróul szolgáló rajz. Az illusztrációkat *Hege-düs István* rajzolta. A jegyzeteket írta és a képmelléleteket válogatta *Kákossy László* és *Komoróczy Géza*. A védőborító id. Pieter Brueghel festménye nyomán készült. A könyv offset nyomással az Athaeneum Nyomda terméke.

népei a középkorban és az újkor hajnalán valóság-
gal a *Biblián* tanultak írni-olvasni. A legtöbb euró-
pai irodalom élén ott találjuk a bibliafordításokat,
amelyek többnyire az irodalmi nyelv kialakulásá-
nak, sőt a különböző nyelvek hangrendszeréhez al-
kalmazott helyesírás kidolgozásának az alapjaivá
váltak...” (19). „S ami az irodalomról és zenéről
elmondható, talán még fokozottabb mértékben áll
a képzőművészet történetére” (21).

Egyéb tekintetben azonban a Biblia — éppen
legfontosabb mondanivalója miatt: a vallásos üze-
nete miatt — szerinte nem használt az emberiség-
nek. Mivel a Bibliát a kánonformálás „isteni ki-
nyilatkoztatás tekintélyével ruházta fel” (18), a *fej-
lődés akadályja lett*. „Ez tette elsődrendűen alkal-
massá arra a Bibliát, hogy szinte minden betűjéből
a haladás ellen fordított dogmatikus fegyvert ková-
csoljanak” (18). „A Bibliából merített tekintélyi ér-
vek századokon át akadályozták a tudomány fejlő-
dését is” (19). Természetes, hogy az érvelésben
azután előfordulnak mind bibliai, mind egyház- és
világtörténeti érvek ennek az igazolására. Meg kell
mondanom, hogy itt a szerző már nem egészen tár-
gyilagos, hanem a maga világnézeti álláspontjának
megfelelően válogatja össze az eseményeket, egy-
fajta modern vallásellenes „kánont” szedegetve
össze: „bibliai” érvek a feudális társadalmi rend
mellett, *Giordano Bruno* elégetése, *Kopernikusz* el-
vetése mellett, *Darwin* ellen stb. (Mi ehhez még a
többi között hozzá szoktuk tenni pl. a dél-afrikai
ortodox reformátusokat, akik az *apartheid*-politi-
kát vélik támogathatónak a Bibliával.) Tárnyilagos
az lenne, ha a szerzők ugyanolyan részletességgel
rámutatnának arra is, hogy a *Bibliának éppen a
vallásos üzenete — a világkép korhoz kötöttsége és
korlátoltsága ellenére is — milyen nagy szerepet
játzott az emberiség haladásában, a humanizmus
kialakulásában*. Elképzelhetetlen az emberiség mai
fejlődése az ószövetségi istenhit „ateizmusa” nél-
kül, amely az ókori kelet istenvilágának a lelep-
lezésében folyt le (vö. ehhez *Miskotte* „*Wenn die
Götter schweigen*” című könyvéről írt ismertetése-
met *Th Sz 1964* (VII) 1—2, 15 kk). Ennek örökösei
voltak a Jézus Evangéliumának széthordozói, aki-
ket — a zsidókkal együtt — az akkori művelt vil-
ág „istentelenekek”, „minden ember ellenségei-
nek” tartott. (1 *Thess 2:15*-ben Pál a keresztyén-
üldöző zsidókat emlegeti korának ezekkel az anti-
sémita frázisaival, de ugyanezeket mondták a gö-
rögök és rómaiak a keresztyénekről is; Pál későbbi
teológiai fejlődése és elmélyülése útján a „zsidók
titka” tárgyában egészen más álláspontra jutott,
vö. *Róm 9—11*). Az ósz.-i és keresztyén követke-
ző monoteizmus volt az emberiség történetének az
első „mitológiátlantítása”. Pál grandiózus istenhi-
te, az, amit az *Efézusi* és a *Kolosséi Levélben* a dé-
monhit és angyalhit rabságában gyötrődő lelkek
föloldozására írt, a maga korából előre felé hatva
hegyeket mozdított el az emberiség szellemi fölsza-
badulásának útjából. Az egymással mérhető dolgok-
kat kell összemérni. Amilyen helytelen érvelés lenne
ma a *tudomány korábbi tévedéseivel* érvelni a tu-
dományosság és a tudomány ellen, épp oly helyte-
len a Biblia egyik-másik részének *korábbi, helyte-
len magyarázatával* érvelni a Biblia egésze és egy
jobb magyarázatának a lehetősége ellen, továbbá
elfeledni mindazt, amit *emberek Bibliával a ke-
zükben az egész emberiség haladása érdekében
— tudva avagy öntudatlan — tettek*. Az ósz.-i pró-
féták persze nem voltak szocialisták, de voltak
máig is robbantó erejű *szociális* mondanivalóik.
Az apostolok nem voltak forradalmárok, de amikor

a hívek között a *szerepet* rendjét igyekeztek meg-
valósítani, evvel a rabszolgáltatásadalmat legfino-
mabb eresztékeiben زدtkék szűfeszíteni. Az egy-
háztörténet egész folyamán — igaz, a „hivatalos
egyház” vezetőitől legtöbbször a lakott világ vagy
társadalom szélére szorítva, eretnekké nyilvánítva,
üldözve — a *Bibliára hivatkozva szálltak síkra hívő
emberek az igazságosabb emberi és társadalmi
rendért, olyan időben és korszakokban, amikor a
vallástól független emberi gondolkodás ettől még
nagyon messzire esett. Ez a „tradíció” ma sem sza-
kadott meg!*

A tárgyilagosság azt kívánta volna, hogy a *Biblia
modern magyarázati módszerének a születését* is
pontosabban megmutassa a bevezetés. Amikor a re-
formáció kimondta, hogy a *Szentírás önmagának
a magyarázója*, megnyitotta a *Biblia független, ön-
célú vizsgálatának az útját*. Ez szükségszerűleg ve-
zetett a Biblia ún. „ellenmondásainak”, egyenet-
lenségeinek, történetiségének, *emberi oldalának a
fölismeréséhez*, majd a következmények levonásá-
hoz és végső fokon — *elkerülhetetlenül, visszavon-
hatalatlanul — a Biblia modern, történeti-kritikai és
vallástörténeti szemléletéhez és magyarázatához*.
Ez ismét változásokat hozott létre a „*Locus de
scriptura*” és a „*Locus de inspiratione scripturae*”
dogmatikai fejezetekben: a *haladó protestáns teo-
ológia régen búcsút mondott annak az inspiráció-
szemléletnek, amelyet a bevezetés bírál*. A „kinyi-
latkoztatást” — vagy hogy ne római katolikusul,
hanem a magyar protestáns teológia nyelvén
mondjuk — a *kijelentést ma már nem azonosítják
a Biblia betűinek a sugalmazásával vagy éppen
diktálásával*. A kijelentés Isten kijelentő tetteinek
összefüggő eseménysorozatában úgy van benne
egyszerre *rejtve és nyilvánvalóan*, mint ahogyan
az emberiség történetében el van rejtve és benne
mégis megtalálhatónak tartja a történész az emberi
történelem értelmét. A Biblia a keresztyén hit szá-
mára páratlan isteni gondviselés alatt keletkezett
és összegyűjtött (*Kálvin*) dokumentum, de ez sem-
mit el nem törölhet a keletkezése valóságos emberi
történetének folyamatából. *A keresztyén hit emi-
nensen érdekelt abban, hogy a Biblia keletkezésé-
nek emberi-történeti folyamata is minél világosab-
ban álljon előttünk*.

Nagyjában és egészében tehát mi is egyetértünk
azzal, amit *T.-W. I.* professzor ír: „A Biblia szabad,
tudományos vizsgálatának egyik eredménye, hogy
szétrombolja a kinyilatkoztatás hitét” — ti. abban
az értelemben, ahogyan az óegyház a *hellenizmus-
tól és a késői zsidóságtól* átvette a könyvinspiráció
fogalmát (P) — „és ezzel semlegesíti azt a fejlődést
gátló hatást, amelyet a Biblia dogmatikus kezelése
hoz magával” (22). Minthogy azonban mi különb-
séget teszünk a kijelentés *eseménye*, ténye (pl. a
Jézus Krisztus életeseménye) és a róla szóló, való-
ban minden tekintetben emberinek is mondandó
bizonyágtételek, tanúbizonyosságok, tudósítások kö-
zött, ez a sentencia nem éri el álláspontunkat. „De
másfelől — megfosztva vallási nimbuszától — az
öt illető jogokba helyezi mint konkrét történelmi
viszonyok között kialakult, magas művészi értéke-
ket képviselő emberi alkotások összességét, amely
ilyen értelemben a világirodalom elidegeníthet-
len része, sőt hatásában az irodalom és művészet
késői korszakainak is megtermékenyítője” — írja
T.-W. I. (22). Nem hiszem, hogy bármilyen irodalmi
termék esetében ennyire elkülöníthető lenne a
forma és a tartalom, a külsőség és az üzenet. Itt
minden objektív irodalomtudomány tiltakoznék, ha
— igen, ha — nem a Bibliáról lenne szó. Mint ke-

resztyén teológus én határozottan elutasítanám pl. a marxista klasszikusok olyanféle „értékelését”, amely méltányolná ugyan kiváló stílusukat, vas-következetességű logikájukat, éles szemüket a gazdasági történetes rugóinak meglátására, a művekben fölhalmozott gazdaság-, társadalom-, kor- és művelődéstörténeti adatokat, részleteket, sőt talán még „jelentőségüket is a maguk korában” — csak éppen a „Gesamtkonzeption”, a nagy mondanivalójuk számára volna süket, csak éppen a jövőbe mutató jelentőségüket nem akarná észrevenni (Vö. ehhez Th. Sz. 1961 (IV) 9—10, 297 k. lap 1. jegyzetét). A modern bibliatudományban nincs oka félnie az újabb, szabad, tudományos vizsgálattól, ha az valóban — szabad és nem dogmatikus, megkötött: valamilyen világnézet szolgálatában álló. Ezért ebben az értelemben ismét csak egyet tudunk érteni a bevezetéssel: a Biblia szabad, tudományos vizsgálata... semlegesíti azt a fejlődést-gátoló hatást, amelyet a Biblia — rossz értelemben vett — dogmatikus kezelése hoz magával. Ezért ma sem könnyű a helyzete a bibliatudományban és a bibliatudomány művelőjének az egyházakban sem, még ha elvben vallják is, hogy a Biblia jobb magyarázata mindennek a normája. A római egyház nyíltan a tradíciót és a legfőbb egyházi tanítói hivatalt teszi meg a Biblia hiteles értelmezőjének és protestáns egyházakban is van ilyen tendencia. Érthető, hogy azok, akik az egyházon kívülről nézik, mi történik a Bibliával, olyan álláspontra is juthatnak, mint a tudós szerző, *Trencsényi-Waldapfel* professzor. Azonban „nem cselekedhetünk az igazság ellen” — az egyházon belül sem és a Biblia modern magyarázati módja egyre jobban érvényesül, a tradicionális, nem is igazán keresztény eredetű, inspirációtanokkal és írásmagyarázó módszerekkel szemben. A nyugati könyvpiac egyenest el van már árasztva laikusok által is érthető, korszerű, kritikai alapon álló bibliatudományi kézikönyvekkel és népszerű ismertetésekkel. Ebből a szempontból — legalábbis a nemzetközi helyzetet nézve — a könyv nyitott ajtón kopogtat. Nálunk — bármilyen kritikai megjegyzéseket kell is egyebekben a könyv egyes részleteiről tennünk — ebben a formájában is örvendetes, hasznos, a teológiai tudomány szempontjából is hasznos vállalkozás ez az antológia. Meggyőződésünk szerint a tudomány az egyháznak is segít abban, hogy ne rosszra használja föl a Bibliát. „Ennek a hatásnak — írja T.-W. I. — annál inkább közömbösülnek negatív, és annál inkább lépnek előtérbe pozitív vonásai, minél teljesebben sikerül a tudománynak feltárnia azokat a társadalmi-történeti összefüggéseket, amelyek minden emberi művelődés háttérében jelen vannak, s amelyek tudatosítása minden művészi alkotás teljes megértésének és helyes értékelésének elengedhetetlen feltétele” (22). — Mindezt mi is valljuk. Meg ezt is: „Minden újabb felfedezés, minden újabb lelet, minden újabb megfajtott írásrendszer ezen a területen nemcsak önmagában véve gazdagítja az ókori Közel-Keletre vonatkozó tudásunkat, hanem a Biblia teljesebb megértéséhez, keletkezése törvényeinek jobb megismeréséhez is mindig egy lépéssel előbbre visz” (23). De hogyan szabad ebben a megismerésben éppen a legfontosabb kérdésekben dogmatikusan félretolni mindazt, ami „vallási”, hiszen a „jahwizmusnak” több mint egy évezredes küzdelme Jézusig a baalizmussal és a társadalmi igazságtalansággal szemben kidesztillálhatatlanul beletartozik mindabba, amit az antológia szerkesztői az emberi művelődés szempontjából „pozitív” értéknek tar-

tanak a Bibliában?! Hazánkban 1947 óta folyik egy közösségi munkával végzett öszövetségi bibliafordítás. Ha ennek a munkáját összehasonlítjuk a *Bábel tornya* közölte bibliai szövegekkel, nyugodt lélekkel elmondhatjuk, hogy a fordítás közben, a szavak megválasztása során jobban ügyelt a fordítóbizottság a héber szavak társadalmi háttérére, jelentésére az antológia szerzőinél, igen sok esetben évszázadosan bevett dogmatikai fogalmaknak mondva búcsút. *Trencsényi-Waldapfel* professzor és munkatársai meg fogják érteni, hogy mit jelent, ha a *cheszed* szót nem *kegyelemnek* vagy *irgalomnak* fordítjuk, hanem a *társadalmi szolidaritás*, a szövetség rendje értelmében *hűségnek*; a *rösám* nem „istentelen” többé, hanem *törvényszegő*, aki a szövetség rendjét aszociálisan felborítja és ezzel Istennel és embertársaival szemben közösségellenes. Ezt a hosszára nyúlt ismertetést, a Bevezetéssel folytatott párbeszédemet, azzal szeretném befejezni, aminek teista és ateista „bibliatudóst” össze kell kötnie és össze is köthet kölcsönösen termékenyítő munkára: *módszerünk* nem lehet más, mint az összehasonlító vallástörténeti, történeti-kritikai írásmagyarázat módszere, amely a segédtudományok lehető legszélesebb skáláját használva igyekszik úgy megszólaltatni az ókori kelet minden irodalmi termékét, természetesen a Bibliát is, hogy minden irodalmi alkotás a *magyarázatában* is azt mondja, amit eredeti írói és szerkesztői mondani akartak vele, akár *Homérosz*, akár *Plátó*, akár *Hérodotosz*, akár *Ésaiás*, akár a *Királyok könyve* névtelen szerzői legyenek is. A *tények megállapítása* ez, amitől meg kell különböztetnünk az *egzisztenciális interpretációk* (tolmácsolások és értelmezések) minden válfaját, a teistát is, az ateistát is. (Hogy erre felé halad a vallástudomány és a teológia útja, ahhoz vö. „Teológusok és marxisták közös vallástudományi konferenciája a Jénai Egyetemen”, Th Sz 1964 (VII) 11—12, 372—374). Erről a „közös” — mindkét felet elkötelező módszer — álláspontról szeretnék a következőkben néhány kritikai megjegyzést tenni.

*

Elvárhatnók egy ilyen hatalmas gyűjteménytől — hiszen „az ókori Közel-Kelet mítoszai és mondái” kerülnek terítékre —, hogy bevezetőül a „mítosz” és a „monda” gondos vallástudományi meghatározását adja. A vallástudomány teológiai szektorában a bibliai tudományok mindkét ágát (az öszövetségit és az újszövetségit) két, illetve egy emberöltő óta a „formatörténeti módszer” érvényesülése jellemzi. Ez a módszer a Biblia és az ókori Kelet egész irodalmát gondosan vizsgálgatja az irodalmi formák, műfajok és az életből fakadó gyökérzetük (*Sitz im Leben*) szempontjából. Olyan aprólékos, hajszálfinom megkülönböztetésekhez, gondos osztályozásokhoz jutott el, hogy ezeknek a felsorolására és leírása egy standard bevezetésben, mint pl. *Eiffeldt Ottó Einleitung in das Alte Testament* (1956) c. m. 2. kiadásában kerek 180 lapot foglal el. Az összehasonlító vallástudományt nem elégíti ki egy ilyen antológia keretén belül a „mítosz” és a „monda” kategóriája. A mítosz, legenda, rege, monda, rejtvény vagy példabeszéd, mese, mondás, anekdota, krónika, vicc, eposz, dal, himnusz — és még hosszan így tovább — gondos fölismerést és mindegyik a maga követelményeinek megfelelő magyarázati módot és értelmezést kíván. Meghatározásul kevés ennyi: „... a mítosz: ... azokat az elbeszélő hagyományokat, amelyekben istenek és isteni származású hősök szerepelnek,

görög eredetű szóval általában mítoszoknak nevezük... A mítoszok naiv fantasztikumai mögött azonban többnyire valóságos összefüggések homályos megsejtése rejtőzik..." (6). A mondákat „a valóságos világban szerzett feltűnő tapasztalat magyarázatára teremtette meg a nép képzelete” (5). De mi a lényeges különbség a kettő között, s mi egyiknek is, másiknak is a lényege, ha „a Babel tornyáról szóló elbeszélés” mind a mondának (5), mind a mítosznak (6) példájául szolgál. A mítosz több mint istenekkel és félistenekkel foglalkozó elbeszélés, amit szórakoztatásul vagy egyszerű magyarázatul alkotott az ember fantáziája. A mítosz: az Isten, a világ és az ember létének és viszonyának értelmezése, az antik vallási-teológiai „egzisztencializmus” a tulajdonképpeni mondani- valója; éppen ezért élesen meg kell különböztetni mind a *legendától* (amely történeti személy körül szövődött történetien elbeszélés) és a *mondától* (amely történeti eseménnyel összefüggő és történeti magvúnak tekinthető elbeszélés), vagy éppen a *mesétől* (amely egészében a képzelet szüleménye, mélyebb célzat nélkül) és a *példázattól* (amely mélyebb tanító szándékával tér el a mesétől). Így nézve a gyűjteményt, meg kell állapítanunk (mégpedig nem a „hitféltés” vagy egy idejétmúlt „bibliahit”, hanem a modern irodalomtudomány műfajelmélete szempontjából, hogy vannak a gyűjteményben bőségesen olyan elbeszélések a Bibliából, amelyeket pártatlan történész nem oszthat be sem a mítoszok, sem a mondák kategóriájába. Éppen ma, amikor az ún. mítoszok és ún. mondák területén is folyik az erőfeszítés a „történetiség” vagy a „megőrzött történeti emlékezés” megállapítására, ez igazságtalanság olyan irodalmi maradványokkal szemben, amelyekről neves történészek (mint pl. Eduard Meyer) állapították meg, hogy az egész ókori keleten páratlan értékű és szépségű történeti dokumentumok (a Sámuel könyvek és a Királvok könyve egyik-másik alkatrészére gondolok), tehát lefokozás és félreismerés a „mítoszok és mondák” kategóriájába történő besorolásuk. Az egyes szakaszok pedig megérdemelnének egy rövid besoroló megjegyzést, mondjuk akár az *Eisfeldt* rendszere szerint, akár pl. *Jolles (Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 1930)* nyomán. A mítosz és a többi műfajok gondos meghatározása is növelné az *értékes bevezetés* színvonalát és tárgyilagosságát. A modern teológia nem fél a „mítosz”, a „monda” kategóriájától nemcsak a szorosabban vett bibliatudomány területén (vö. ehhez *Religion in Geschichte und Gegenwart*³ (1960) IV. köt. 1263—1283), sub voce „Mythos und Mythologie”), így pl. a Genézisben, hanem még a dogmatika területén sem (itt csak a legnevesebb élő protestáns dogmatikusra hivatkozom: *Barth* Károly, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1945, III/1: a „Sage” műfajáról 88 kk, 287). Az idézett RGG-cikkben, de még többet az 1962-ben megjelent *The Interpreter's Dictionary of the Bible* c. lexikon „Myth. Mythology” címszava alatt, nemcsak sok okos dolgot, hanem bőséges szakirodalmi utalást is kaphatnak olvasóink (III. köt. 481 kk).

*

Kifogásolható az antológia módszerében az is, hogy nem kapunk tájékoztatást a mítoszok és mondák feldolgozásának a természetéről. Fordítások vagy nem? Ha nem szó szerinti vagy szabadabb fordítások, akkor milyen szempont vezette a „feldolgozást”? Parafrázis-e vagy még szabadabb elő-

adás? Átdolgozás-e vagy szabad utánaköltés? Mert ha egyszer hozzányúlunk a szövegek szó szerint vett eredeti alakjához, el kell dönteni, hogy milyen irányban történik a változtatás? Ennek valamilyen tendenciája van. Erről viszont be kell számolni. Így lehet például az Iliászt és az Odisszeát gyermekek részére átírni s közben a mítosz, a rege stílusából a szórakoztató mese stílusára áthangolni. A *Babel tornya* olvasói nem értesülnek arról, hogy az eredeti szövegeken mennyi változtatás történt s milyen irányzatossággal. Azt hihetjük — ha csak a feldolgozás szó nem üt szöveget a fejükbe —, hogy tudományos feldolgozást kapnak kézbe, a lehető legműbb szövegben. Ez a bibliai szövegekről, sajnos, nem mondható. De erről majd később.

Előbb nézzük meg a nem bibliai szövegeket. Az egészen az eredetiekkel történő egybevetésére nem vállalkozhattam, de ez talán nem is szükséges. Kiválasztottam egy egyiptomi és egy ugariti szöveget: a „Hogyan tudta meg Izisz a Napisten legtitkosabb nevét?” (81—84) és a „Keret király mondája” (201—205) címűt.¹ — Az egyiptomi szöveg önmagában is nagyon érdekes, mert az egyiptomi név-teológia és mágia gondolkodásába nagyon szépen belevilágít. De ezen túl kitűnő alkalmat adna arra, hogy vallástörténeti összehasonlítást végezzünk az egyiptomi név-teológiával és névmágiával polemikusan szembeállító ósz.-i szakasszal, Exodus 3:12 kk-vel (a könyvben a 289 k. lapon). Ez nem történik meg (mint általában nem történik a hasonló helyek egymásra utalása lábjegyzettel vagy zárójelbe tett figyelmeztetéssel). Ez nyilván az ósz.-i szakasz magasabbrendűségével zárulna, hiszen az mágiaellenes és határozottan elutasítja, hogy Isten lényegét egyetlen névben össze lehetne foglalni.² Az egyiptomi szöveg le van gyámulva. Hiányoznak éppen azok a részletek, amelyek a mágikus és név-teológiai képzeteket szembe- szökően tartalmazzák, így pl. a szöveg végén a használati utasítás (kigyómarás ellen, „probatum est mille millesimo”), a szövegnek az a helye, ahol behelyettesíthető a kigyómart beteg neve. Ex. 3 fordításáról majd alább lesz még szó.

Az ugariti szöveg az eredetiben töredékes, ezért helyel-közzel le van simítva. Ennek a szabadságát nem vitatom, de az olvasót tájékoztatni kellene arról, hogy az eredeti szöveg távolról sem gördül olyan simán, mint a magyarban. Kár az is, hogy az ugariti *parallelismus membrorum*, amelyet az ósz.-i költészetben is viszontláthatunk, nem jut tipográfiailag kifejezésre. Több szűrő-próba alapján meg lehet állapítani, hogy hasonló módszerrel adják elő a többi mítoszokat és mondákat is. Kétségtelen, hogy ilyen módon bizonyos egységes levegő, hangulat árad az olvasmányokból. A nyelvezet közelebb áll a népmesékéhez, mint az antik mítosz ünnepélyes, nyilván liturgikus stílusához.

Ennek a ténynek a jelentősége akkor bontakozik ki, amikor az ósz.-i anyag olvasása közben lépten-nyomon tapasztalhatjuk, hogy hasonló rövidítés, kiszűrés, vagy tompítás, ha úgy tetszik, „áramvonalazás” szabja meg az ósz.-i elbeszélések magyar szó-testét. A népmese mint műfaj épp úgy megtalálható az ósz.-i irodalmi gyűjteményben, mint a mítosz, vagy a monda, vagy a legenda, vagy a találómese és a többi „Gattung”. Szabad-e — ezt kell kérdeznem — az ósz.-i műfajok gazdag változatosságát a népmese stílusára kiegyengetni a könyvben nyújtott parafrázissal? Nem hamisítás-e, ha mítoszi fenségű és liturgikusan ünnepélyes szövegeket gyermekmesékkel egyengetünk egyszínűre? Mi a gyakorlati írásmagyarázatban is hely-

telenítjük a „Wie erzähle ich's meinem Kinde?“ jellegű bibliatanítást. A szövegnek szentnek kell lennie abban az értelemben, ahogyan *Pláto*, *Hérodotosz* vagy akár *Marx* és *Engels* szövege „szent”, azaz érinthetetlen a fordító számára. Nincs a világirodalomban még egy könyv, illetve gyűjtemény, amelynek a *szóválasztása* (sarkalatos és állandóan használt szókincse) annyira gondosan szedődött volna össze, mint az *Ósz.-é*. Az elbeszélők — különösen a *Genezisben* — és a próféták bámulatra méltó *következetességgel* (olykor egy-egy szakaszra patikamérlegesen kimérve-kiszámolva) használták, osztották el a szavaikat, kifejezéseiket („Leitwortstil”, „Sprache der Botschaft”, „Formgeheimnis der biblischen Erzählungen”) stb. A tudós szerzőknek bizonyára módjukban van utána nézni azoknak az elvi fejtegetéseknek, amelyeket *Martin Buber* és *Franz Rosenzweig* fektetett le az *Ósz.* minden lehetséges fordítására nézve irányadóan.³ *Herdertől Buberig* óriási utat tett meg a hermeneutika és a szemaziológia, ezt nem lehet figyelembe nem venni, mert különben tudományos értékű munka helyett könnyen pamflet-et ír az ember. Csak *egészen pontos és formában is hűséges fordítások* adnak módot arra, hogy az olvasó önállóan és tárgyilagosan ítélhessen fordítások alapján *összehasonlító vallástörténeti kérdésekben*. Ha a könyvnek — nyilvánvalóan — az a célja, hogy a Biblia egy színvonalra kerüljön az ókori Közép-Kelet mítoszaival és mondáival, akkor ennek a megítéléséhez meg kell adni az *objektív lehetőséget*. Ez nem apologetika, hanem a könyv szerkesztőivel szemben jogosan támasztható igény *hivők és nem hivők részéről egyaránt*. Ezért elbírtá volna a könyv jegyzetanyaga azt is, hogy egy-egy fejezetéhez megadják legalább a legfontosabb modern nyelvű *fordítások lelőhelyét* azoknak a számára, akik jobban a kérdés mélyére akarnak tekinteni. Ezért sajnálatos hiány az is, hogy a bibliai szakaszokhoz nem adják meg a bevett *bibliai lelőhelyet* (rész + versszám). Ismeretségemből tudom, hogy egyesek a könyv bibliai részét úgy olvassák, hogy *összehasonlítják* az 1908-as revidéált Károlyi-fordítással meg a Magyar Bibliatanács új fordításának a próbafüzeteivel. Ebből fölfedezik a különbségeket és következtetnek... Nem lesz az a benyomásuk, hogy a *Bábel tornya* tárgyilagosan tolmácsolja a bibliai szöveget. De igazságtalan lenne a feldolgozókkal szemben, ha arra a megállapításra jutnának, hogy nem az eredetit dolgozták föl, hanem a meglévő fordításokat dolgozták át céljuknak megfelelően. A szöveg ugyanis sokszor bizonyosságát adja annak, hogy *az eredeti figyelembevételével készült*. (Így pl. Gen. 37:28 buktatóját kikerüli: Józsefet nem a testvéreivel adatja el, hanem a midjáni kalmárokkal). Mégis sok helyt lényegesen fakóbb az eredeténél. Miért kell Istent „Elohim”-nak írnia és utána kitenni még az „isten” szót, hiszen Elohim nem személynév (209 stb.)? De nem is az 'el = „isten” szó többese (256), hanem az 'eloan szóé. Az *Él*-nek inkább van személynév jellege. *Genezis* 1 k-ben kifizette volna magát a gondosság; a retusálásokkal többet vesztett a szöveg — még a feldolgozó célkitűzése szempontjából is — mint nyert. Milyen kár 1:3 kk-ben az 'or = „világosság” szót, vegyesen a „fény” szóval cifrázva fordítani. Fontos, az egész Biblián végighúzódó szó — a „Világosság”.

Hadd ragadjunk ki még néhány helyet a *feldolgozás technikája és szelleme* megvilágítására. Gen. 1:26-ban az „aki hozzánk hasonlít, a mi alakunkat ölti fel” (211) *nagyon jól hangzik magyarul*, csak

éppen az ellenkezőjét érezteti annak, amit az óhéber *böcámenu kidmuténu* körülményes kifejezésével az ún. „elohista” vagy „papi író” mondani szándékozott. A *böcámenu* önmagában félreérthető volna (= az ember testi hasonmása Istennek), ezért az antik mítoszokkal polemizálva magyarázó megszorításképpen, nem a *bö-* hanem a *kö-* prepozícióval, hozzáteszi: „*mintegy hasonlatul*”. A következőkben pedig világossá válik, hogy a két-nemreteremtéssel az embert közösségi lényé és szüretre rendelt lényé teremt, *ebben* állít magának képet, mintegy hasonlatul; és a teremtesen uralkodni teremt: *ebben* is hasonlata Istennek. Az „alakunkat ölti fel” beleillik a görög mitológiába, de nem Gen 1-be. — Kár, hogy Kain gyilkossága után kimarad Lámeke éneke (216), amelynek fontos, az *Úsz.*-ig visszhangzó melódiája van vö. Mt 18:22). — *Bábel* neve nem „zavarodottságot” jelent (223). Egy lábjegyzet ezen a helyen elkelt volna, tekintettel a könyv címére is. — A „Jahvét néven szólította” (225 k) valójában: oltárt épített és *hirdette* Jahve nevét, vagy: kiáltotta Jahve nevét, ti. a tulajdonos nevét az új haza földje fölött. — Ábrám és Lót nem „pereskedtek” (225 a) a legelő miatt, mert nem törvényszék elé mentek, hanem veszekedtek. — A „cipó” Ábrahám történetében (228 k) anakronizmus, keleten lángos alakú „kenyeret” sütnék még több helyt így fordul elő, pl. 528). — Gen. 28:11-ben teljesen beletaposódik a mese földjébe az eredetinek gondos kifejezése, a *wajjifga' bammaqóm*: „rátalált (eljutott) a szenthelyre”, ti. a bételi szentélybe; ott ún. inkubációs álomlátásban lett része. Ennek következménye *van* az egész szakasz fordítására is (248—9). — Az Izrael (Jisráél) név magyarázatánál (257 k vagy 531 f) meg lehetett volna említeni, hogy a név tulajdonképpeni jelentése „Isten küzd” (ti. választott emberéért; később népéért). — Az „eleség” szó nem emberi, hanem állati táplálékot jelent (280 a és még többször). — A Jákob—fáraó jelenetben (283 f) *egészen szabadon alkotott magyarázó szakasz van* (283 f; ilyennel máshol is gyakran találkozunk). — Sárával kapcsolatban kicsit túlzás az egészen tegnapi „úrsszony” (227); a szöveg fejedelemasszonyt gondol. — Az 'el *saddaj* legalább annyira személynév, mint az elohim, ezért nem szabad „a hegység istené”-vel (289 a) fordítani; ez a kifejezés helytálló pl. 1 Kir 20:23-ban. Ha az 'ehjeh = „leszek” igét jól fordítja Ex. 3:12-ben, miért nem fordítja jól 3:14-ben, ahol tulajdonképpen a „Veled *leszek*” ígérete van még nyomatékosabban kifejezve? (Vö. ehhez cikkemet a 2. jegyzetben.) — Szabad-e ebben a perikópában átugrani a szakasz egyik igen fontos „mitológiai” mondanivalóját, a 17. köv. verseket? — A vörös-tengeri átkelés szakaszában kár „elvakulttá tenni a fáraó szívét”; a kemény szív, a „kőszív” még magyarul is jobban hangzik. Az eredetiben sehol sincsen az, hogy Mózes „a bottal a tengerre csapott” (302 a), sem arról, hogy a tenger „fallá merevedve engedett utat nekik” (uo). Ez a 15. rész *költői* feldolgozásában van otthon és — a helyén. A prózai tudósítás világosan érzékelteti még a nagy szabadulás eseményének természetes körülményeit („...erős kelet széllel hajtá a tengert és szárazzá tevé a tengert, és kétfelé váltak a vizek...” 14:21). Az átvonuló Izraelt oldalvást védő vizekről éppen olyan képilegesen mondja a Biblia a „fal” kifejezést, mint Dávidról és embereiről 1 Sám 25:16-ban. — Jósué 7:12 jó anyag az antológia szempontjából. De a „közuhatag” (346) fordítási hiba: jégesőt jelent. Milyen jó lett volna a „napmegállítás” mozzanatánál belevenni a szövegbe

azt is, hogy itt a bibliai író egy megsemmisült *költői* hősi eposzból idéz (*széfer hajjasar*, vö. Bevezetés 17 k); meg lehetne természetesen említeni az Iliászt (II, 411—418) és az Odisszeiát (XXIII, 243—246) is. — A Bileám-perikópa (328—34) sokkal valástörténetesebbre sikerülhetett volna, ha az Elohim-dogma nem fogja be a szemét a feldolgozóinak és észreveszi, hogy még egy „*elohim*” szerepel az elbeszélésben: ennek a bérjósnek a sugalló démonja (vö. ehhez cikkemet „Theol. Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope”, *Von Ugarit nach Qumran*, *Eiðfeldt-Festschrift BZAW 77, 1958, 161 köv.*). Az elbeszélés sokkal egységesebb, érthetőbb és izgalmasabb példája lett volna a „*próféta-legendáknak*”.

Föl kell vetnünk azt a kérdést is, hogy nem lett volna-e helyesebb és tárgyilagosabb: ott, ahol a bibliai elbeszélés — eltekintve a legendáris kiszínező vonásoktól — valóban megközelíti a *történet-írást* vagy éppen belép annak a területére, figyelmeztetni az olvasót arra, hogy ott magunk mögött hagyjuk a „*mitoszok és mondák*” világát? Ez a hátár a Jósuá és Bírák könyvének van. Pl. A „*Sisera hada*” fejezetből nagyon hiányolom „*Debóra énekét*”. A megénekelt *eseményt* még nem is olyan régen teljesen a legendák világába utalták (maga a *költemény mítikus színeivel* ehhez elég tápot adhat), beleértve a kánaáni koalíciót stb. A hácori ásatások, amelyeket még nem fejeztek be, egészen alátámasztják a honfoglalásnak ezt a mozzanatát. Hácorról kiderült, hogy többszöröse volt az egyidejű Jeruzsálemnek, hatalmas harcikocsi-erőt birtokolhatott stb. (Lásd a *Biblical Archeologist* 1956 s köv. évfolyamainak folyamatos tudósítását és F. Maaß, *Hazor und das Problem der Landnahme*, BZAW 77, 105 kk.) — A Sámuel—Éli-elbeszélésből (379—383) lényeges mozzanatok maradnak ki (pl. 1 Sám 2:22). — Az elbeszélésnek nem felel meg ez: „*Később Éli és papjai egy filiszteus támadás során meghaltak*”, mert Éli nem háborúban pusztult el (1 Sám 4:18). — „*A királyság megalapítása*” elbeszélésében nagyon jó lett volna a királyság keletkezéséről olvasható két, egymásnak ellentmondó (prófétai, illetve udvari-nemzeti) elbeszélést külön-külön előadni, 1 Sám 8 teokratikus-demokratikus és antiroyalista prófétai jellegre rámutatni. — A Saul—Dávid-jelenetbe regényírói szabadsággal beiktatja (1 Sám 16:14—23) a 23. Zsoltárt (394).

Folytathatnók így a szöveg bírálatát, de fölösleges; inkább ízelítőt akartunk adni, mint bírálatot, inkább magunknak, mint az érdemes szerzőknek címezve. Soha jobbkor nem jöhetett volna egy ilyen feldolgozás. Az új magyar bibliafordítás kritikus fordulópontjához érkezett el: a szöveg végső simításához. Csak egy kis engedmény kell a hűségnek a normájából és máris félresikerülhet egyik váltoállítással az eddigi 15 év munkája, ha a héber könyvet magyarabbá és modernébbé akarják tenni, mint aminő valójában. Amennyire jogosult lehet az ilyen irodalmi feldolgozás önmagában (vagy a szerkesztők kitűzte cél érdekében) annyira hiba lenne egy komoly és tartósságra igényt bejelentő bibliafordításban eltérni a következetes fordítói hűség elvétől — mondjuk — az „*olvasmányosság*”, „*magyarosság*” (= magyarkodás ott, ahol nem lehet) vagy műfordítás irányában. Szerzőink íme a jó olvashatóságra és magyarosságra törekvés közben néhány hibát sorozatosan elkövetnek. A „*nehogy*” helyét „*hogy... ne...*” kellene (pl. 216, 408, 451, 453. stb.). A „*ne*” (tiltó) és „*nem*” (tagadó) között különbség van. Hebraizmusok — főlegesen — minden igyekezet ellenére maradtak

(„*hosszú napok*” [= *jóm kippúrok?*] a hosszú élet helyett, 440 f). Az Isten viszont nyugodtan lehet „*féltékeny*” s nem „*szenvedélyes*” (313). — Az „*és-pedig*”, a német „*undzwar*” a magyar „*mégpedig*” helyett bántóan sokat fordul elő. — A magyarnak „*öcséi*” nincsenek (360), csak „*öccsei*”. — A „*titeket*” (410) ne álljon ott, ahol „*bennetek*”-nek kellene állnia. — A Tíz Ige fordítása sokkal jobban is történhetett volna: a *heszed* nem „*irgalmas*” (313); Jahve neve „*főlemelésének*” a tilalma nem „*hamis ügyben*” történő kiejtésére vonatkozik, hanem a névvárzslás legszélesebb értelmű tilalma, így pl. a helytelen imádkozásra vagy Isten neve emlegetésére is: nem szabad eszközként „*főlemelni*”; az „*ismerd el atyád és anyád tekintélyét*” is lapos.

Helyes az a törekvésük, hogy a *bibliai neveket* eredeti (fonetikus) kiejtésük szerint írják, hacsak egészen be nem vett nevek a magyarban (518). De akkor jó lett volna vagy a római katolikus vagy a protestáns változatot egyöntetűen alkalmazni. Az „*Izaiás*” vagy „*Ézsaiás (Ésaiás)*” helyett szokatlan a magyar-zsidó „*Ézsajás*” (20); a „*Jiremjáhu*” (532) nyilván még helyesírási hiba is. Jobb az „*Anna*”, mint a „*Hanna*” (379); jobb a bevett „*Júda*”, mint a „*Jehuda*” (278, 357).

A *földrajzi neveknek* is megvan a magyar népi hagyománya. Nem kell „*urasan*” Tigrisz, Eufrátész, Türosz, Szodoma, Dareiosz („*Dárius kincse*”) a megszokott népi formák helyett.

*

A könyvnek két pótléka van; az egyik hasznosan megkönnyíti *kis lexikonként* az olvasást, a másik *legnagyobb költőink és a keleti mitológia, ill. Biblia ihlető kapcsolatáról ad értékes ízelítőt*. A lexikon-jegyzetekben is akadna igazítanivaló. *Ádám* nem „*föld*” (*’erec*), hanem „*termőföld*” (*homo-humus*). — *Amalek* és *Ammon* nem mitológiai alak, hanem aitiológiai monda szereplője. — *Amorita* (stb.) idegen népjelzőkből jobb elhagyni a görög—latin—német *-ita* végződést és magyarul írni e neveket, ami egyben közelebb is áll az eredetihez (pl. Móáb, móábi, vagy — helyesen (532) — *Jebúsz*, *jabúszia* a „*jebuzeusok*” helyett). — *Aranyborjú*: nem „*Jahve isten szobra*”, legfőljebb félreértésen alapuló szimbóluma (521). — Néhány akkád és egyéb név átírásában is lenne egy kis javítanivaló. — *Benjamin*: jelentése legalább annyira „*Dél fiai*”, mint „*kedvenc fiam*”; a név megtalálható Mari-ban már Izrael keletkezése előtt; a bibliai etimológia népi magyarázat. — *Bileam*: nem annyira „*legendás*” varázsló, mint mondai alak, de éppen ezért is korábbi időkből való a hagyománya, mint Dávid vagy Salamon kora; az elbeszélés *korábbi viszonyokat* tükröz (vö. id. cikkem ZAWB 77, 161 f); *Albright* az elbeszélésbe szőtt orákulumokat egyenest az i. e. XIII.—XII. századiaknak tartja. — *Bírák kora*: valóban (Izraelre nézve) „*az osztálytársadalom fejlődésének és megszilárdulásának időszaka*” volt; de ha valaki *bét* mond, akkor előbb az *át* is el kell mondania, az osztálytársadalom kialakulása előtt a *szövetség teremtette választás rendben az ország Jahve tulajdona, a föld közös hitbizomány, törzsi és nagycsaládi gazdálkodásban*; a kánaáni szinkretizmus folyamányaként Izraelbe is behatol a *kánaáni osztálytársadalom* szerkezete, el egészen a *királyság* intézményéig. És a *próféták „szociális” prédikációi* éppen az *ősi szövetségi jog helyreállítása, a kánaáni osztálytársadalom megszüntetése érdekében szóltak!* — *Efraim* h. *Efrajim*. — A *Filiszteus*: címszó alatt meg lehetett volna említeni azt az újabb nézetet is, hogy a

krétai eredetű filiszteusok az Égei szigetvilág *prehellén*, azaz *sémi népességének* a görög népvándorlás által kiszorított elemei; feltűnő, hogy a filiszteusok és az izráéliek között nincs szükség tolmácsra: mindkét nép ugyanazt a föníciai típusú vagy más néven „kánaáni” nyugatsémi nyelvet beszéli. — *Gideon*: „cipója” nem gurulhatott volna, ha cipó lett volna: lapos lángoszerű kenyérről van szó. — *Gilgál*: inkább kultuszhely („Körbe rakott kövek”), mint város; archeológiai megállapítása eddig még nem sikerült. — *Jahve*-val kapcsolatban a „bika-forma” túlzó állítás, ezt semmivel sem lehet bizonyítani, az egész ósz.-i legitim vallás ellentmond ennek. — *Jeremiás* h. *Jirmejá* v. *Jirmejáhu*. Többet érdemelt volna a semmitmondó két sornál. Legalább radikális *kultusz-ellenességét* meg kellett volna említeni és *azt a teológiát*, amiből kifolyólag — egyebek között! — „Babilon győzelmét hirdette”. — *Jeruzsálem*: neve rövid ideig volt *Jebusz*, eredeti neve *Urusalim(mu)*, kánaániaknál *Sálem* is. — *Jónás* könyvének teljes félreismerése ez: „gúny tárgyává teszi azt a prófétizmust...” (germanizmus: „macht zum Gegenstand...”). Éppen ellenkezőleg: a prófétai univerzalizmus szel-leme gúnyolja a szűkkeblű farizeusi vallásosságot. — *Jótám* meséje nem „mese”, hanem *másál* vagy *parabola*. — *Káld*: helyesen nem arámi, hanem *aram* v. *arám*. — *Kánaán* c. alatt kellett volna valamit mondani a nyelvi viszonyairól is, hiszen a nyelv a művelődés legfőbb közvetítője. — A *Kidrón* Jeruzsálemet egész *keleti* vonalán határolja. — A *Kótár* c. alatt Héphaisztoszt egészen fonétikusan kellene írni (f-fel). Általában következetlenség az a szabály, mely a *ph-t* megtartja. *Mózes*sel kapcsolatban szakszerűbb lenne „történeti legendák” és „mítosz” helyett *történeti mondákról* beszélni. — *Nábál*: nem „a Kármel hegy vidékén” volt otthon; a *júdai* pusztaságban levő másik Kármel (mai *el-Kurmul*) volt a hazája, ez vág a Dávid történetébe is. — *Paradicsom*: nem a perzsa *páridész* („kert”) szóból ered, hanem a perzsa *páridaesa* szóból, az akkád *pardisu* közvetítésével lett jövevény héber szó: *pardés*. — *Salamon* c. alatt meg lehetett volna említeni, hogy sokkal rosszabbul járt a prófétai, mint a papi történetírók kezben. Társadalmi tényekre is rá lehetett volna mutatni (pl. vö. 1 Kir 5:13 és 2 Krón 8:9). A királyság Sámuel „szájába adott” kritikáját ma az *eseményekkel egyidejű szövetség-teológiai és szövetség-jogi reakció* lecsapódásának lehet tekinteni (vö. K. H. Bernhard nagy művét a héber szakrális királyságról). Egyébként: miért nincsen *királyság* címszó? Sok érdekes vallástörténeti és szociológiai dolgot el lehetett volna benne mondani, ami az egész műben szereplő oly sok *király* alakjának a megértéséhez hozzájárult volna. — *Szövetség ládája* — kár

a régies „frigy” szót (a német Friede-ből) őrizgetni. A 337. lap rajzán a szövetségládája inkább valami régi móringos ládára hasonlít, mint egy *hordozható trónusra* (ami a láda eredetileg volt: a láthatatlan Jahve trónusa). Semmiképp sem „lakott” Jahve a „ládában”. Ez misztifikáció. — *Vörös-tenger* sohasem volt természetes-geológiai összeköttetésben a Nilussal, de volt mesterséges csatorna a wadi-tumilat fölhasználásával, a szuezi iszmtuszon elterülő belvizeken át. A Sás-tenger elnevezés viszont több más helyre is illik, sőt használatos is. Az exodus valószínű helye, a Szirboni-öböl vidéke, megemlítést érdemelne (vö. Ésaías 11:15, 16). A Vörös-tenger elnevezés görög eredetű, nem ószövetségi.

*

Mindent egybefogva megállapíthatjuk, hogy nagyon hasznos könyvet adtak kezünkbe. A bibliai világ iránt érdeklődő lelkészek és teológusok különösen a könyv első részét forgathatják haszonnal. A bibliai irodalom háttéréről van szó. A bibliai szövegek olvasása közben ugyan valószínűleg azt fogják mondani, hogy „Jobb az ó”, de ennek a modern, simított, jól olvasható szövegnek is van értelme számukra: „Így olvassák modern szakemberek a Bibliát”. Különösen tanulmányozó teológus diákjaink figyelmébe ajánljuk. Hasznos végül, hogy — ha nem is közvetlenül — figyelmeztet bennünket most készülő bibliafordításunk *fordításjellegének* mikéntjére, hogyanjára...

D. Dr. Pákozdy László Márton

Jegyzetek:

¹ A XVIII. dinasztia korából, tehát „Mózes idejéből” való egyiptomi szöveg hosszabb variánssa F. Rossi & W. Pleyte, Papyrus de Turin, Leyden 1869–76 c. kiadványában; facsimiléje G. Möller, Hieratische Lese-stücke, II, 30–32, Lipsce 1927. — Töredékesen a Chester Beatty Pap. XI: A. H. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum [= Brit. Mus. 10691], Third Series, London 1935, 116–118, pl. 64–65. — Modern fordítások: A. Erman & H. Ranke, Aegypten, Tübingen 1923, 301–304; G. Roeder, Urkunden z. Religion d. alten Aegyptens, Jena 1938, 138–141; J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament², 1955 Princeton, 12–14.

A *Keret-legendá* első publikációja: Ch. Virolleaud, La légende de Keret, rois de Sidoniens (Mission de Ras Shamra II), Paris 1936; (= Keret A); u. a.: Syria 1942–43, 137–172 (= Keret III K); u. a. Syria 1941, 105–136, 197–217, 1942–42, 1–20 [II K]. — C. H. Gordon, Ugaritic Handbook (Annalecta Orientalia, XXV) 1947 Roma, II, 162–166. 184–187. — J. B. Pritchard i. m. 142–149. lapján fordítás.

² Vö. ehhez cikkemet: *Judaica* 1955 (XI) 4, 193–208 és *Református Egyház* 1953 (V) 14, 8–17.

³ Buber és Rosenzweig összegyűjtött hermeneutikai tanulmányai: Die Schrift und ihre Verdeutschung. Berlin (Schocken Verlag) 1936.

A bibliai görög nyelv igehirdetésünkben és teológiai akadémiánkon

Dr. Varga Zsigmond bibliai nyelvkönyvének II. kiadásához

A keresztyén egyház léte igehirdetéssel kezdődött (Csel 2) és az egyház addig keresztyén, amíg az ígét hirdeti. Az ige kérdése központi kérdése az egyház minden élettevékenységének. Érnük be itt rövidített és egyszerűsített megállapítással: a keresztyén predikáció, a bizonyágtétel minden formája Isten üzenetét hirdeti, amint az minden korban a Biblia által megszólít bennünket.

Az Ó- és Újszövetség sajátos kapcsolatából következik, hogy az Úsz. soha sincs az Ósz. nélkül, de az Ósz. igazi célja mindig az Úsz., az evangélium megértetése. A predikáció nem egyházi tant, felekezeti hagyományt, nem vallásos élményt, nem is egyszerűen keresztyén világszemléletet, vagy valóság-bölcseleti eszmerendszert hirdet, hanem azt az

üzenetet adja tovább, amit Istentől a Lélek által a Bibliából, a Biblia által kapott.

Ennek a publicitásnak határain belül van minden exegetikai, bibliai teológiai és homiletikai erőfeszítés, amely az ige jobb megértésére és hathatósabb magyarázatára törekszik. E tevékenységek célkitűzése nincs ellentétben a *sufficiens sacrae scripturae elvével*, amely szerint a Biblia az üdvösségre önmagában elégséges. A szentige Ura a Lélek, de hamis, rajongó spiritualizmus az a felfogás, amely gyanakvással, idegenkedéssel, sőt visszautasítón fogad minden tudományos bibliaértelmező fáradozást, többnyire azzal az érveléssel, hogy a tudomány megrontja a bibliahívő elsődleges élményét és elszigeteli a hívő és az ige közötti személyes és közvetlen érintkezést. A vaktában kinyitott Biblia varázsige szerű használata, a túvel átszűrt biblia-lapokon talált „igék” és más effélek módszerei felületesen szemlélik a Szentháromság belső ökonómájában a Fiú (az Ige) és a Szentlélek kapcsolatát. Az ilyen igehasználát már csak egy rövid lépésre van attól a tévelygéstől, amely úgy véli, hogy a hívőnek a „Lélek” által nyújtott belső világosság, a *lux interna* tulajdonképpen az igét, a Bibliát lényegében nélkülözhetővé teszi. Az ilyen jelenségek egyházaink kerítésein belül eléggé szórványosak, de többször lehet találkozni — s nem is csak a hit dolgában kevésbé iskolázottak között — a bibliai tudományosságot eléggé kevésre becsülő felfogással. Ez hiba. Hiba még akkor is, ha elvétve olyanfajta bibliai „tudományosság” is akad, amely valóban terméketlen, sőt zavartkeltő az egyház épülésére nézve.

A komoly exegézis, bibliai teológia a hitelképes és releváns ige hirdetésnek nélkülözhetetlen előfeltétele. A tudományok tehát nem azon a hagyományos jogon keresnek helyet maguknak az egyház ige hirdető és tanító munkájában, hogy e fajta tevékenység az egyház létrejötte óta mindig is volt. Az egyház életében állandóan napirenden levő feladat, ajándék és elkötelezettség a „renouveau Biblique”, a megújulás a Biblia, az ige által.

Korunk a szellemi élet minden vonatkozásában felveti az újraértékelés kérdéseit. Korunk kérdéseire adandó válaszaink alapjáról van szó, mikor új problémafelvetéssel, új módszerekkel, új adalékokkal, új tudományos eredményekkel nyitjuk ki a Bibliát, hogy az ige élestárából *ót és újat* hozunk elő (Máté 13:52).

Az ige ilyen megragadásának eszközeiben is újulnia kell. E megújulási folyamat során köszöntjük dr. Varga Zsigmond debreceni református teológiai professzor új kiadásban megjelent művét. A több mint négy és félszáz folió oldalas könyv címe: *Bibliai görög olvasó és gyakorló könyv*.

A könyv a debreceni református teológiai akadémia újszövetségi szemináriuma tanulmányi füzeteinek második számaként jelenik meg. A közzététel sajátosságaiból következően használt szerény „füzet” szó ne tévessen meg bennünket, mert mint már említettük, 450 oldalas műről van szó. A debreceni ószövetségi szeminárium tanulmányi „füzetei” között látott napvilágot pl. *Stauffer* úsz.-i bibliai teológiájának magyar átdolgozása, 300 folió oldalas és — hogy másikat is említsünk — dr. *Kocsis Elemér* műve, a „Jézus és a messianizmus”, ugyancsak kevés híján 300 folió oldalas „füzetben”.

De a publikáció rokonszenves szerénysége a címlapon egyéb dolgokban is jelentkezik. A könyv cí-

me „Bibliai görög olvasó és gyakorló könyv”. Ezt gondolhatnánk egyszerűen válogatott szövegek gyűjteményének is, pedig a mű a szövegolvasás és gyakorlás nyelvtani előfeltételeit is megteremti. A cím legalább egy szóval hosszabb is lehetne. Szerepelnie kellene benne a „nyelvtan” szónak is.

A címlap azt mondja, hogy Varga Zsigmond „szerkesztette” a könyvet. A régi nyelvek nyelvtana igen nagy mértékben történelmi tudomány. Varga Zsigmond előszavában említi a legjobb újabkori magyar és külföldi szerzőket, akik előtte publikáltak bibliai görög nyelvtant. A nyelvtankönyvnek is van bizonyos standard anyaga, amit nem lehet figyelmen kívül hagyni. De aki Varga Zsigmond könyvének színvonalán és terjedelmében ad e téren új művet, az nem csak egyszerűen szerkeszt. Egy ilyen mű létrehozása alkotó tevékenység. Ki gondolna arra, hogy pl. *Aquinói Tamás* Summa-ját lekiicsinyelje, mert az *Petrus Lombardus*-ra, *Damaszkuszi János*-ra, vagy *Augustinus*-ra támaszkodik? Egy mai görög nyelvtannak semmi esetre sem az a hibája, hogy megtaláljuk benne a régebbi grammatikusok — *Debrunner*, *Moulton*, *Dadermacher*, *Winer*, *Erdős Károly*, *Budai Gergely* stb. eredményeit. A hiba éppen az lenne, ha az elődök letisztult és végleges eredményei hiányoznának az új műből.

Varga Zsigmond nyelvtankönyvét a debreceni teológiai akadémia jegyzetkészítő irodája sokszorosította. stenciles technikával. Ennél a módszernél előfordul, hogy nem minden példány sikerül egyformán. A mű e kiadásánál — az első, hasonló módon készült kiadás 10 éve jelent meg — technikai-lag is számottevő fejlődés mutatkozik. Laptükre kétszer akkora, mint az előbbi kiadásé volt. A stencilek igen gondos, hibátlan gépeléssel készültek. A görög betűk is tökéletesen olvashatók (ezeket görög klaviatúrájú gép irta), az ékezetek és hehezetek néhol szinte túlságosan erőteljesek. A lapok nem zsúfoltak. A „tördelés” (már amennyire e technikánál tördelésről lehet beszélni) levegős, áttekinthető. Sokszorosított tansegédletek gyakori hibái — az egyik lapon túlságosan dús, a másikon szinte olvashatatlanul sovány festékezés, túlszűfolt lapok stb. — nem zavarják az olvasót. Tankönyv-nél ez nagyon fontos, mert a csúnya és kezdetleges sokszorosítvány a tanulót eleve elriasztja, mivel benne tudatosan vagy tudatlanul a zűrzavar, a rendetlenség, a bizonytalanság érzése támad. Jegyezzük ide méltányoló elismeréssel *Semsey Klára* teológiai akadémiai tanársegéd, Varga Zsigmond munkatársa nevét, aki a mű megjelenésének technikai vonatkozásaiban a gondosság, szakszerűség és ügyszeretet magasszintű teljesítményét nyújtotta, a táblázatok és regiszterek összeállításával pedig a könyv használhatóságát nagyban növelte.

Még egy mondat olvasható a mű címlapján. Az, hogy a szerző a könyvet „teológiai hallgatók használatára készítette”. Téved azonban, aki azt hiszi, hogy ez a könyv csak diákoknak való, ideiglenes, kollokviumi és vizsgai könnyebbséget nyújtó segédeszköz. Varga Zsigmond nemcsak másodsorban nyelvész, nem közép-szerű exegeták színvonalán művelt grammatikus, hanem doctora a classica philológiának, szakszerűen jártas az összehasonlító indo-európai nyelvészetben és mint oktató is nagy tapasztalattal bír. De teológus is ő, aki e mivoltából következő feladatait is tisztán látja s a ma lelkész-képző intézeteinkben folyó teológiai oktatás enciklopédikus rendjébe beilleszkedő módon oldja meg.

Nem ritkán és nem is mindig ok nélkül panasz-
kodni szoktunk a hozzáférhető protestáns teológiai
szakirodalom hiányosságai miatt. Közben persze az
is megkísért bennünket, hogy a hiányok arányta-
lan nagyításával nem egyszer a tudományos mun-
ka utáni valódi és őszinte vágyódásunk hiányát
leplezzük a panaszkodással. Miért próbáljunk ta-
nulni addig, amíg nincs mit és nincs miből? —
súgja fülünkbe a kísértő. Nos, Varga Zsigmond a
bibliai görög nyelv pontján alaposan és várhatóan
hosszabb esztendőkre tisztázta a helyzetet. Nem
mondhatja senki, hogy nem tanulja a bibliai görög
nyelvet, mert nincs magyar mű, amit használ-
hatna. E ponton immár hozzá kell és lehet fogni
a munkához, vagy be kell ismerni a saját erőtlensé-
get, tudománytalanságot, netán éppen a restsé-
get. Egy-egy olyan mű, mint Varga Zsigmond gö-
rög nyelvtana nagy kihívás is. Nemcsak a teoló-
gus diákoknak, de mindazoknak, akik az Úsz.-et
valóban jobban akarják érteni és hiteltérdemlőb-
ben kívánják magyarázni.

Varga Zsigmond az előszóban jelöli meg köny-
vének elsődleges célját, amely az, „hogy a leendő
lelképásztorokat a teológiai akadémia első, előké-
szítő évének két feléve alatt a bibliai görög nyelv
ismeretébe bevezesse” Ez a meghatározás félreért-
hetetlen és rövid. Érdemes azonban kissé elidőzni
mellette. Futó mérlegelés után kibontakozik előt-
tünk a feladat nagysága. A világszerte szakosodó
középiskolákban latin, de még inkább görög nyel-
vet manapság az az igen kislétszámú gimnazista
ifjúság tanul, amely már középiskolás korában tel-
jes egyértelműséggel a classica philologia felé
orientálódik. Esztendőik elmúlnak teológiai akadé-
miáinkon, anélkül, hogy egyetlen görög érettségi-
vel rendelkező akadna a teológiára felvettek kö-
zött. Egy félév gyakorlatilag 10—13 előadási hét.
Az egész bibliai görög nyelvtan megtanítására te-
hát 20—22 hét jut. Alig több ez, mint ahány lec-
kére Varga Zsigmond könyve fel van osztva. Nem
változtat ezen a tényen az a 3—5 nap, ami egy-
egy tantárgyra a félév végén közvetlenül kollok-
viumi előkészületre jut. Azonos a helyzet a héber
nyelvvél és lényegében hasonló a latin nyelvvel.

Hosszadalmasnak tűnik ez a tanrendi fejtegetés,
de szükséges annak a módszernek megértéséhez,
amelyet Varga Zsigmond grammatikája kezdemé-
nyező módon bevezet. Olyan módszert kell ugyan-
is kitalálni az oktatásnál, amely az említett mini-
mális idő alatt a lehető legteltesebb eredményt
nyújtja.

Varga Zsigmond elhatárolja magát az élettelen
grammatizálástól, hogy a bibliai nyelv eleven való-
sága el ne homályosodjék. Ám tévedés lenne azt
gondolni, hogy szerzőnk a nyelvtanulásban ismer-
etes ún. direkt-módszert alkalmazza. Ez antik
nyelv esetében nem is szokásos. Varga Zsigmond
módszere abból az alapelvből bontakozik ki, hogy
a bibliai görög nyelv oktatásánál sohasem szabad
nyelvtant tanítani szövegek nélkül. Ez annál is in-
kább érvényes, mert a bibliai görög nyelv tanulása
végső soron az igemagyarázat, az igehirdetés felé
tekint. Ebben pedig — mondja Varga Zsigmond —
„legalapvetőbb feltétel annak megérzése és átélése,
hogy az a nyelv, amely az ige élő üzenetét a maga
korában kifejezte, miképpen, volt annak a kornak
élő, használt és sok vonatkozásban hétköznapi
nyelve”. Az ige nyelvét a maga aktivitásában, a
nyelvtant pedig a maga funkciójában kell megis-
merni. A nyelv — még az ún. „holt” nyelv is! —
nem anatómiai preparátum, hanem élő szervezet.

A nyelvtan sem annyira mikroszkóp, mint inkább
Röntgen-apparátus, amely a nyelv organismusát a
maga aktív funkciójában kell, hogy átvilágítsa és
tegye láthatóvá.

A hagyományos grammatikai módszer rendsze-
rint a névszókkal, a deklinációkkal kezdi munká-
ját, aztán tér át az igékre és konjugációkra, hogy
végül több-kevesebb mondattani ismeretet közöl-
jön. Ez a rend logikus, ha abból indulunk ki, hogy
az egész nyelv a nyelvi alapelemek, szavak össze-
tevéődéséből keletkezik. Ám sok érv hozható fel
az analitikus kiindulás mellett is. Eszerint minden em-
beri megszólalás mondani, közölni akar valamit. Ez
a lényeg és ezen az alapon úgy vehetjük, hogy a
nyelv alapeleme a mondat, még akkor is, ha a
mondat talán egyetlen szó, sőt esetleg egyetlen só-
hajtság. Ezek is mondatok, csak hiányos mondatok.

Persze ezeket a nyelvbölcséleti megfontolásokat
nem lehet teljes következetességgel nyelvtani mód-
szerré változtatni. Nincs olyan verbálisan sziszte-
matizáló grammatizmus, amely nem a mondatnál
kötne ki és nincs olyan mondatelviség, amely ne
analizálná a szavakat. A csupán logikai hibátlan-
ságra törekvő grammatikai módszer gyakorlatilag
nem ritkán használhatatlan eredményeket terem.
A nyelvtanítás és nyelvtanulás pedig gyakorlati
tevékenység.

Varga Zsigmond elhatárolja magát a mechanikus
verbalizmustól, amikor alapelvvé teszi, hogy soha-
sem szabad nyelvtant tanítani, szövegtől függetle-
nül, élettelen grammatizáló módszerrel. Nem a szö-
veg alkalmazkodik hát a nyelvtanhoz, hanem a
nyelvtan a szöveghez. A bibliai szerzők nem nyelvt-
ani paradigmákat írtak, hanem szent szövegeket.
Miután azonban ez a módszer sem csupán az adott
szövegrészlet tartalmát akarja megragadni, hanem
meg akarja tanítani a nyelvet is, — döntő mozza-
nata a szövegek kiválasztása, illetve összeállításá-
ra lesz. Varga Zsigmond könyvének szövegei döntő
többségükben bibliai szövegek, vagy azoknak le-
hetőleg kis mértékben módosított parafrázisai. Per-
sze ezzel együtt jár az a „veszély” is, hogy a ta-
nuló a szöveg valamely ún. Stichwortjának utána
néz a konkordanciában s ennek nyomán megkeresi
a bibliai görög szöveg származási helyének ha-
gyományos magyar fordítását. Ez azonban közel
sem olyan nagy baj. Az olyan kezdő ugyanis, aki
egy ilyen, az ő szintjén majdnem kutatási tevé-
kenységnek vesződségét vállalja, biztosan vissza
fog térni a görög szöveghez, közben azonban —
szinte észrevétlenül — a szerszámok használatá-
ban bizonyos jártasságot szerez.

A grammatikát funkciójában „tetten érni” és a
szöveg értelmét aktív közölnivalója elmondása köz-
ben megragadni! — ez Varga Zsigmond nyelvt-
nának módszere. Ez a módszer elevenséget, feszült-
séget biztosít a tanítás és tanulás egész folyama-
tára. Elevenség és feszültség nélkül pedig szinte
reménytelen lenne az a vállalkozás, amely a hall-
gatókban az említett igen rövid idő alatt próbálja
lerakni a görög nyelv alapjait. Aki használta Varga
Zsigmond nyelvtanának első kiadását, az tudja,
hogy annak módszere gyakorlatilag magát iga-
zolja.

Ez a módszer a leckék tematikájának sajátos
polifónitását hozza magával. Mindig szöveggel van
dolgunk! Olyan szöveg, illetve olyan mondat azon-
ban nincs, amely csupa névszóból, vagy igéből
állana. Ez a tény hozza magával az említett poli-
fonitást. Szemléltessük ezt a könyv egyik lecké-
jének megfigyelésével. Az olvasmány (A), a hozzá

tartozó szójegyzék (B) után következik a nyelvtani rész (C). Nos, pl. az első lecke nyelvtanában szó van a deklináció alapvető szabályairól és néhány fajtájáról, a névszók, névelők deklinációjáról, majd a konjugáció néhány alapelvéről és esetről, sőt még a partikulákról is. A leckét a magyarról görögre fordítandó mondatok szövege zárja (D). A többi leckét is ez a polifónitás, az egy tanulási egységen belül szinte egyidejűleg megszólaltatott témák egymásmellettsége jellemzi.

Ez a módszer első tekintetre bonyolultnak és túlfeszítettnek látszik. Valóban nehéz, sőt alkalmazhatatlan lenne, ha közben nem volna folyamatos a kapcsolat a szöveggel. A grammatika funkciójának és a szövegaktivitásának elevevése és állandó szemléletessége azonban távol tartja azt a veszélyt, amelyet így szoktunk nevének nevezni: a (grammatikai) fogalmak szemléletek nélkül halottak. Persze azt sincs mit titkolni, hogy ez az állandó belső feszültség a tanulótól is állandóan rugalmas koncentrációt kíván. Az erőfeszítés nélküli tanulás azonban csak azzal a mesebeli nürnbergi tölcserrel lehetséges, amelyen át a tudományt fejbe lehet tölteni. A grammatika és a szöveg eleven és kölcsönös egymásvonatköztettségének zsinórjait a tanulónak kell újra és újra összekapcsolnia. E kapcsolatok szellemileg aktív létrehozása az az „alkotó” és nem csupán receptív munka, amelynek során egyre inkább „megalkotódik” a nyelv realitása a tanuló tudatában. A grammatizálás inkább memorizáló tevékenységéhez képest ez több eredménnyel kecsegtető módszer. Tanuljon ne csak a szem és a memória, hanem az értelem is!

Varga Zsigmond könyvének második része a „Függelék” címet viseli. Ennek első szakaszában megismerkedünk a Septuaginta, Josephus Flavius, a papyrusok, az őskeresztény, biblián kívüli irodalom görögségével, sőt ízelítőt kapunk a klasszikus görög irodalomból is.

A könyv használhatósága szempontjából értékesek a részletes grammatikai táblázatok, amelyek a gyors tájékozódás és kontrollálás ügyes eszközei. A görög—magyar és magyar—görög szójegyzék elsősorban ugyan a könyvben előforduló szavakat regisztrálja, de azt is érzékelteti, hogy milyen értékes szókincsrel gazdagszik meg a tanuló a könyv

átdolgozása közben. A szójegyzék szinte szótárpótló terjedelmű. Az első világháború utáni német teológiai hallgatók hiányos görög tudásának kiegészítésére E. Preuschen által készített kis újszövetségi zsebszótár alig közöl több szót és derivátumot, mint Varga Zsigmond könyvének szójegyzékei. A szómutató a feldolgozott szavak nyelvtani sajátosságának és helyzetének azonosítását teszi könnyebbé a könyv idevonatkozó oldala lapszámának megadásával. Az igehelymutató közvetve bizonyítja, hogy a könyv valóban igyekszik a bibliai görögöség minél több stílus körét ismertetni.

Kicsinyeskedés lenne Varga Zsigmond könyvének jószándékú túlzásait bírálgatni. Az, aki mestere szakjának s akiben valódi tanítói szív lüktet, az könnyen beleesik ebbe a „dicséretes hibába”. Nemde megbocsátható, ha némely magyarórázó részlet itt-ott némileg hosszú. Ez a tanítói erőfeszítés megértésre törekvő túllendülése. Helyes és méltányos lenne Varga Zsigmondot, a magas szinten képzett filológust az esetleg szűklátókörű bibliai praktizizmus jegyében azért hibáztatni, mert általános hellénisztikai kitekintései itt-ott csak lazábban függenek össze a bibliai görögöség teológiaiag fontos vonatkozásaival? Valószínűleg abban is neki van igaza, hogy mellőzi a vitákat, amelyek a grammatikai terminus technikusok használatának egységessége terén fel-felpezsdülnek (pl. az igeakciók elnevezése terén). A többféle szokást nem ismerő kezdőt esetleg megzavarná az ilyesmi.

Az egész mű áttanulmányozása után az a benyomás marad bennünk, hogy Varga Zsigmond alapszándéka így lenne megszövegezendő: ha már mindent nem lehet megtanítani, tanítsunk meg annyit, amennyit csak lehet! Az ebből származó túlméretezettségek a gazdagság hibái s ezek sokkal rokonszenvesebbek, mint az ún. reális oktatási gyakorlat fukar minimalizmusa.

Dr. Varga Zsigmond maradandó értékű műve megérdemli, hogy ne csak oktatási és tanulási legyen, hanem szívesen és sokat forgatott könyve mindazoknak, akik a bibliai görögöséget, az Úsz. nyelvét jobban akarják ismerni, hogy jobban értsek és jobban hirdessék a Jézus Krisztus evangéliumát.

Czegledy István

KÖNYV-ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Prága és Genf keleti és nyugati szemmel

A Stuttgartban megjelenő Ökumenische Rundschau ez év áprilisi száma két cikket közöl, amely két oldalról világítja meg az Egyházak Világtanácsa és a Keresztény Békakonferencia egymáshoz való viszonyát. Az egyik cikk — *Prága és az Ökumené* — szerzője J. M. Lochman prágai professzor, a KBK régi és aktív munkatársa, a másik cikké — *Keresztény Békemozgalom és az Egyházak Világtanácsa* — David M. Paton anglikán lelkész, az angol egyház Ökumenikus Együttműködési Tanácsának titkára. Tanulságos kettőjük álláspontját egybevetni, hogy meglássuk, miként értelmezi viszonyát az Ökumenéhez a Keresztény Békakonferencia belülről és hogyan tükröződik ez a nyugatiak szemében.

Lochman professzor cikkét azzal kezdi, hogy idézi Dr. J. L. Hromádka dékának, a mozgalom elnökének az első Keresztény Békakonferencián, 1958. június 1-én mondott szavait, melyekben rögtön az induláskor határozottan kijelentette, hogy „hívek maradunk a Genf-

ből szervezett Ökumenéhez”. Az ötvenes években, az egyházi hidegháború idején ugyanis szinte valamennyi nyugati emberben felvetődött az a gondolat a KBK-val kapcsolatban, hogy ezzel a keleti egyházak valami keleti ellen-Ökumenét akarnak alakítani, alig tízéves fennállása után meg akarják osztani az Egyházak Világtanácsát. Hromádka dékán idézett szavai azonban — mintegy matematikai előjelként — meghatározták a mozgalom irányát, s a Keresztény Békakonferencia azóta végzett munkája igazolta is hitelességüket. Néhány évi távlatból ma már szinte érthetetlenek azok a gyanúsítások, amelyek akkoriban, a bizalmatlanság fertőzött légkörében megmérgezték az egyházi kapcsolatokat is.

A prágai mozgalomnak — folytatja a szerző — nem-hogy ökumenikus megosztási akciót nem lehetett szemére vetni, hanem kifejezetten törekedett is a Genffel való együttműködésre. Ennek megvoltak a személyi előfeltételei is. A mozgalom elnöke és több más vezető

személyisége évek óta fontos szerepet játszott és játszik az Egyházak Világtanácsában, melynek nem egy vezetője — gondoljunk D. Martin Niemöllerre, a Világtanács egyik elnökére — hamarosan a KBK-nak is hűséges munkatársa lett. Érthető volt tehát, hogy nem-sokára hivatalos kapcsolatok is létesültek a két szervezet között. A harmadik Keresztyén Békekonferenciához (1960 szeptemberében) az EVT levéllel fordult és kérte, hogy az 1961-re összehívott első Keresztyén Béke-Világgyűlésen hivatalos megfigyelővel képviseltesse magát. Ez meg is történt, dr. Glen Garfield Williams lelkész, az EVT európai segélytitkára a Világtanács hivatalos megfigyelőjeként jelen volt mindkét Béke-Világgyűlésen. S azóta rendszeres gyakorlattá vált, hogy mindkét szervezet kölcsönösen meghívja egymás képviselőit, nemcsak a legszélesebbkörű nagygyűlésekre, hanem a KBK Tanácsadó Bizottságának, illetve az EVT Központi Bizottságának évi üléseire is. Az őszinte érdeklődés és szolidaritás másik jele az, hogy a KBK-nak egy állandó tanulmányi bizottsága foglalkozik rendszeresen az Ökumené kérdéseivel.

De ha mindezek láttán hamisaknak bizonyultak is Prágával szemben a gyanúsítások, még mindig fennmaradt az a kérdés, hogy ökumenikus szempontból nem felesleges-e a KBK, ha értelmetlen is. Nem elegendő-e a keresztyén békemunka feladatainak végzéséhez az Egyházak Világtanácsának már meglévő szervezete, van-e szükség Genfen kívül Prágára is?

Ezeket a kérdéseket nem lehet egy kézlegyintéssel elintézni — mondja Lochman professzor. A Keresztyén Békekonferencia önmagához, a maga újból és újból hangoztatott mozgalmi és kísérleti jellegéhez lenne hűtlen, ha nem nézne szembe becsületesen ezzel az ökumenikus jogosultsággal illető problémával. Az önvizsgáldásnak ilyen kérdései többször is felvetődtek a prágai megbeszélések és viták során, s ha végül is pozitív választ kellett adni rájuk, az nem öngáz magától értetődéssel történt, hanem abban a reményességben, hogy munkájának értelmét az események igazolják. Milyen okok hozhatók fel a pozitív válasz igazolására? — teszi fel a kérdést dr. Lochman.

A prágai mozgalom nem előre eltervezett megmondásokból, hanem abból a felismerésből született meg, hogy a béke kérdése elodázhatatlanul sürgetővé vált az atomveszélytől fenyegetett és a hidegháború által megosztott világban. Ebben a világban a gyakorlati engedelmség elsősorban a békéről szóló bizonyosságtétel követeli meg az egyházaktól. Ha ezen a téren kudarcot vallunk, hitelét veszti minden más bizonyosságtételünk. Ez a felismerés adja meg a Keresztyén Békekonferencia létjogosultságát általában és az Ökumenével szemben is. Mint ennek az egyetlen célnak a szolgálatára rendelt mozgalom, nem felesleges duplikátuma tehát az EVT-nek, hanem egy különleges feladat elvégzésére vállalkozó kísérlet. Mint ilyen, nem konkurrens vállalkozás az Ökumené mellett — hiszen összetételében is más, nem alkotmányos egyházak szervezete, hanem egyházak, egyházi csoportok és egyes keresztyének mozgalma —, tehát nem kívánja pótolni a Világtanács munkáját, hanem sajátos feladata végzése közben azt teljes mértékben tiszteletben tartja és képviselői, munkatársai révén teljes szívvel részt is vesz benne.

Amikor 1961-ben, az újdélhi nagygyűlés esztendejében a KBK összehívta az első Keresztyén Béke-Világgyűlést, tisztában volt azzal, hogy ez a lépése olyan színben tűnhetik fel, mintha ezzel az ökumenikus nagygyűlést akarná zavarni. Ezért a mozgalom vezetői a genfi titkársághoz írt levelükben leszögezték: „Úgy gondoljuk, hogy Újdélhi sokoldalú előkészületi munkálatait nem zavarjuk meg és programját tiszteletben tartjuk, amikor a béke kérdéséről külön konferencián tárgyalunk e kérdést megillető gondossággal és felelősséggel. Úgy véljük, hogy ez a munkamegosztás Újdélhi érdekében történik”.

A „munkamegosztás” szót — mondja Lochman — tisztázni kell Prága és az Ökumené vonatkozásában. Semmi esetre sem arról van szó, mintha a két együt-

tes mereven elkülönülve egyfelől az irénikus, másfelől az ökumenikus problematikát monopolizálhatná. Ez két szempontból is helytelen lenne. Önmagát tagadná meg — és sem irénikus, sem keresztyén nem lenne — az a keresztyén békemunka, amely flyen monopóliumra tartana igényt. Valódi békemunkát csak úgy lehet végezni, ha szolidáris nyíltsággal fogadunk minden kicsiny lépést, bárhonnak tesszük is, mely a béke, a megbékélés felé vezet. Ezért a KBK mindig gondosan és hálással vette számba az EVT valamennyi békeakcióját és sohasem gondolt arra, hogy ezt a központi feladatát kizárólag saját magának tulajdonítsa ki. Ugyanakkor azonban tudatában van munkája ökumenikus vonatkozásainak is és ezeket nem akarja az Ökumené hártani. Nem lehet észre nem venni, hogy a prágai mozgalom ezen a téren is jelentős eredményt ért el. Fontos ökumenikus platformnak bizonyult; gondoljunk csak arra, hogy a békemunkában számos olyan keresztyén is egymásra talált, akik az Egyházak Világtanácsában eddig még nem jelentek meg. Ez a békeszolgálat bizonyos mértékben ökumenikus szolgálat is, éppen úgy, mint ahogyan az Ökumené munkája egyúttal békeszolgálat is volt és bizonyára az is marad. Prága és az Ökumené viszonyának kérdésére a legjobb válasz tehát éppen abban a polaritásban van, amelyben közös szolgálatuk különböző akcentusai — az irénikus és az ökumenikus törekvés — különös nyomatékot nyernek, egyúttal azonban pozitív módon kapcsolódnak is — fejezi be fejtegetéseit Lochman professzor.

Ezzel szemben David M. Paton a Keresztyén Békekonferencia létének értelmét elsősorban abban látja, hogy — a Kelet-Ázsiai Keresztyén Konferenciához, az Össz-Afrikai Egyházi Konferenciához, valamint az Európai Egyházak Konferenciájához hasonlóan, amelyeken szabadabban és nagyobb mértékben jutnak szóhoz a színes népek egyházai, illetve az európai kisebbségi egyházak, mint az Egyházak Világtanácsában, s ezzel eredményesebbé válik hozzájárulásuk az Ökumené közös feladataihoz is — a szocialista országok egyházainak is szükségük van olyan ökumenikus együttésre, amelyet saját maguk irányítanak a maguk sajátos politikai és társadalmi adottságai között. A Keresztyén Békekonferenciában Paton olyan nagyarányú egyházi mozgalmat lát Kelet-Európában, amelynek alkalma lehet mélyreható párbeszédet kezdeményezni a keresztyénség és a marxizmus között.

Ebben a szemléletben azonban, amelyről hangsúlyozza, hogy saját véleményét tükrözi, figyelmen kívül marad az a körülmény, hogy a Keresztyén Békekonferencia — bár valóban kelet-európai talajon keletkezett és központja egy népi-demokratikus országban van — ma már nem tekinthető egyoldalúan keleti egyházi mozgalomnak, hiszen képviselve van benne az egész világ nemrómai keresztyénsége. Főként pedig Paton fenti szempontja mögött harmadik helyre szorult a mozgalom tulajdonképpeni és központi tevékenysége, a béke szolgálata. A szerző maga is elismeri, hogy ez különösnek tűnhetik, de szerinte amilyen mértékben szélesedik a mozgalom és válik egyre nemzetközibbé a nyugati részvétel növekedésével, olyan mértékben kell egyre többet foglalkoznia oly kérdésekkel, amelyek az Egyházak Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottságának (CCIA) mindennapi témái. Látása szerint Prága központi kérdése a keresztyén élet és a keresztyén bizonyosságtétel lényege egy gyökeresen világi társadalomban. Idézi dr. Charles West professzort, a KBK egyik amerikai munkatársát, aki szerint a mozgalom jövője valószínűleg abban van, hogy „olyan fórummá válik, amelyen kidolgozzák majd a nemzetközi kapcsolatok teológiáját. Feladata az lenne, hogy keleti területen a kommunista országok, a Nyugat és a fejlődésben levő államok keresztyéneinek részvételével kutassa, milyen felelősséggel tartozik ezek mindegyike a másikért. Ebben különböznek feladatköre a CCIA speciális munkájától”.

Mindezek alapján Paton elismeri, hogy a KBK-nak és az EVT-nek kölcsönösen szüksége van egymásra és nem kell összeütközésbe kerülniök egymással. Kölcsönös viszonyuk jellemzésére olyan találónak véli a Béke-

konferencia NDK-beli regionális bizottsága által a Második Keresztyén Béke-Világgyűlés Béke és Ökumené munkacsoportja számára készített dolgozatot, hogy cikkét néhány pontjának idézésével zárja: „Az EVT átfogó témája, *Egység Krisztus által* és a KBK legfőbb témája, *Béke Krisztusért* éppoly világosan megmutatja a célkitűzés különbözőségét, mint azt, hogy lehetetlen ezekre a célokra egymás nélkül helyesen törekedni. Az EVT-nek és a KBK-nak szükségük van az állandó véleménycserére, hogy a békéről szóló keresztyén biznyságtétel és tanácsadás érdekében szert tegyenek

a szükséges tárgyi ismeretre és politikai befolyásra... Az EVT és a KBK számára a veszélyt nem az a jogosulatlan és alaptalan gyanúsítás jelenti, mintha Prága „ellen-Ökumené” akarna lenni, illetve Genf „monopóliumra” törekednék; a valódi veszély, amely mindkettőjüket fenyegetheti, az, ha nem ismerik fel bonyolult egymás mellé rendeltségüket, amely Isten vezetésével egyrészt az EVT keresztyén Ökumenéjének átfogó jelenségében, másrészt pedig a KBK speciális jelenségében mutatkozik meg”.

Fükö Dezső

TÍZ ÉVES A PETŐFI IRODALMI MÚZEUM

A Petőfi Irodalmi Múzeum évkönyve 1964.

Szerkesztette: V. Nyilassy Vilma

Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 208 lap

Tíz éve annak, hogy az Irodalmi Múzeum a régi Petőfi Házból, a nemzeti kegyelet szerény emlékhelyéből az irodalomtörténeti és muzeológiai munka egyik országos központjává emelkedett. A megnövekedett feladatokkal együtt erősödő állami támogatás lehetővé tette, hogy a Bajza utcából és a József térről átköltözhessen a Károlyi palotába, amely méltó keret a klasszikus magyar irodalom muzeológiai feladatozához és bemutatásához.

1959 óta megjelennek a Petőfi nevét viselő Irodalmi Múzeum évkönyvei is, s eddig 5 terjedelmes kötet bizonyítja, hogy a múzeum tudósgárdája nemcsak a népművelés fontos feladatát látja el, hanem tudományos kutatásaival előbbre viszi a magyar irodalomtudomány és irodalmi muzeológia ügyét is.

A most megjelent évkönyvben a XVII. (Zrínyi Miklós), XVIII. (Batsányi János), XIX. (Vörösmarty Mihály, Jókai Mór, Madách Imre) és a XX. század (Ady Endre, Babits Mihály, József Attila) íróira vonatkozó tudományos kutatás eredményeit olvashatjuk, ezen kívül tanulmány foglalkozik az Irodalmi Múzeum tárlatvezetéseinek módszertani problémáival. Képekben láthatjuk a Múzeum új szerzeményeit; emlékezést is találunk az 1944-ben meggyilkolt, 75 éve született Karácsony Benő írói munkásságáról.

A tanulmányok meggyőző erővel bizonyítják, hogy a tudományos eredmények és vizsgálatok közlése nemcsak a szakembereknek, hanem minden irodalom és múzeumi ügy iránt érdeklődőnek szól, hiszen a leg-tudományosabb igény jól fonódik egybe a szépen meg-írt és igen érdekes problémákkal.

Keresztyúr Dezső: *Batsányi János* tanulmánya megnyitóbeszédként hangzott el a költő születésének kétszázadik évfordulóján rendezett emlékkiállításán. Batsányiról egy másik tanulmány is szól: *Baróti Dezső: A rab és a madár* címmel a költő forradalmi verseiről új összefüggések meglátatásával tesz vallomást.

Zrínyi Miklós (1620—1664) halálának háromszáz-éves évfordulója ad aktualitást Jenei Ferenc cikkének, amely *A szerelmes Zrínyi* címmel jelent meg: eddigi téves adatokat helyesbít és tisztázza korabeli levéldokumentumok közlésével Zrínyinek *Eszterházy Anna* Júliához, továbbá feleségéhez, *Draskovich Eusebiához* fűződő szereimét.

Pór Anna: *Vörösmarty Csongor és Tündéjének egyik szinpadí előfutárj-át*, Balogh István „tüneményes, víg énekes játék”-át elemzi *Az aranyhajú tündér Ilona vagy a Hétfejű Sárkány* című, 1827-ben Rozsnyón előadott művével foglalkozik s a két szin-darab érintkező problémáit taglalja.

Szekerés László: *A hírlapíró Jókai pályája küszöb-ében* című nagyszerű filológiai apparátussal írt tanul-mánya Jókai hírlapírói munkásságát elemzi 1847. január 2-től 1847. június 6-áig a *Jelenkorba* és az *Élet-képekbe* írt cikkei alapján. Új adataiból világosan látjuk Jókai fejlődő „újdondász” pályáját és tehet-ségének kibontakozását. „Az újságírás és az *Életké-pek*nél betöltött szerepének hatására az 1847 előtti romantikája is minőségi változáson megy keresztül, s a reformkori regényeit lelkesítő eszmék első ízben — nem egyszer műhelygyakorlatként — a *Jelenkorban*

jelentkeznek, magyarázatul szolgálnak történelem-szemléletére s világnézeti fejlődésének alapjait is megvetik.”

Izgalmas és eddig figyelmen kívül hagyott kérdést vet fel *Lengyel Dénes: Jókai népmeséi és anekdotái* című értekezése. Meggyőző erővel és alapos kutatás segítségével bizonyítja be, hogy Jókai népköltészeti gyűjteményei (*A magyar nép élce szép hegedűszóban*), adomái és anekdotái éppoly hitelesek mint a kortársak (Ipolyi Arnold, Erdélyi János, Gyulai Pál, Arany László, Kriza János, Merényi Oszkár, Benedek Elek stb.) népdal és népmese vagy más népi szöveg kiad-ványai. Jókai is azt hirdeti, hogy a nemzeti költészet alapjául a népköltészetet kell tenni. „Ilyen módon a gyűjtés egyik alapvető feladata, hogy az irodalmat megalapozza, az íróknak, költőknek irányt mutasson.” Élt is vele egész életében, állandóan emlékeztető sza-vakat jegyzett fel a hallott történetekből s aztán maga fogalmazta meg a kor hagyományos közlési módja szerint.

Miklós Róbert: *Madách Imre csesztveit otthona* című tanulmánya a költő halálnak 100. évfordulója alkalmával készült és Madáchnak barátaival való kapcsolatát eddig ismeretlen új adatok és kéziratok alapján elemzi. A helyreállított csesztveit Madách-kúria pedig méltóképpen hirdeti a nemzet nagy költőjé-nek emlékét és népe megőrző kegyeletét.

Sára Péter: *Ady történelemszemléletéről* ír igen fi-gyelemreméltó tanulmányt s jól esett benne olvasni Ady nyilatkozatait a feudális Magyarország urairól, „akiknek soha eszükbe nem jutott például Bethlen Gábornak hódolni, ennek az igazán nagynak. Károli Gáspár a maga bibliafordításával olyan nagyot ma-velt, hogy megmérni se lehet”. (157. l.) „A nagy ma-gyar reformátorok, akik egyébként a feltudatos nem-zetiségi, de teljes osztályharc apostolai voltak... Én a magam ősi kálvinistaságából csak a magyarságot, teljes türelmű demokráciát, egész belátó emberiséget és megértést hoztam és öríztem meg...” (151. l.)

Basch Loránt: *Egy Babits-vers keletkezéséről* című cikkében a Petőfi centenárium alkalmából írt *Petőfi koszorú* című vers keletkezésének körülményeit tárja fel. *Fehér Erzsébet: József Attila töredékei* címmel a költő műhelytitkaiba vezet be bennünket. A költői munka logikai folyamatával foglalkozik s mű-helyforgácsokra irányítja figyelmünket. „Apró futa-mok ezek, melyekből zengő, nagy akkordok születtek, nyitott kapuk, melyeken át a külvilág hatásait kö-vetni tudjuk a művészi lélek belső szentélyéig (191. l.) *Vezer Erzsébet: Karácsony Benőről* emlékezik meg születésének 75. évfordulója alkalmából. *Vayerné Zi-bolen Agnes: Petrich András irodalmi vonatkozású rajzairól* értekezik. A váci katonai akadémia kép-írójáról eddig nem sokat tudtunk, pedig Kisfaludy Sándorhoz is szoros kapcsolat fűzte. Petrich András (1765—1842) a XIX. század első felében „egy elműlő társadalmi formát képviselő nemzedék tagja, de fej-lődésnek induló tájékeftészetünknek alakulásában neki is szerep volt. Orbán Gábor festőiskolájában tovább hagyományozódik gyakorlata s Jókai kismé-retű tájképein is a Petrich-féle tájázbrázolás módszere érvényesül (79. l.).

A Múzeum új szerzeményeit ábrázoló fényképek, a kötet illusztráció és a kötet szerkesztése V. Nyilassy Vilmát, a Múzeum osztályvezetőjét dicsérik.

Molnár József

ten embereként azoknak a nyelvén, akik közé jelül és bizonyosságul küldetett. Ugyanakkor a chasszidizmus világának feltáráásával is elévülhetetlen hozzájárulással segítette elő — az évezredek óta annyi szörnyűség után is oly nehezen meginduló — valódi párbeszédet Izrael népe és „a népek” világa, benne a keresztyének között. Martin Buber — magyarul sajnos alig hozzáférhető — életműve tovább végzi a békéltetésnek azt a szolgálatát „a két nemzetség” között, amelynek hiányosságai talán a legfájdalmasabb sebet jelentik (Efézus 2:16) a Krisztus testén.

2. A keresztyén béke világmozgalom teológiájával és mai problémáival e számunkban több cikk is foglalkozik. A mozgalom most készülő felvezető tesztületének Budapesten, ez év októberében tartandó ülésére, amelynek nyomatékos jelentőséget ad a feszült nemzetközi légkör, az amerikai háborús érdekltségnek a vietnami nép ellen folytatott irtóhadjárata. A világ békemozgalmai — köztük számos egyházi békemunka képviselői is — Helsinkiben tartott konferenciájukon teljesen egy értelemre jutottak abban, hogy jelenleg minden békeszerető ért a legfenyegetőbb háborús veszély elhárítására, tehát a Vietnam elleni agresszió megszüntetésére kell összpontosítani. Ebben az állásfoglalásban találkozni tudtak az összes különböző békeirányzatok Helsinkiben, ahol az is nyilvánvalóvá lett, hogy magának a Béke Világtanácsnak is mélyebben kell megfogalmaznia a mozgalom elméleti kérdéseit és szorosabbra fűzni kapcsolatait a keretein kívül működő, de ugyancsak a béke megmentésére törekvő más mozgalmakkal. A magyar békemozgalom is, amelyben egyházaink kezdettől fogva tisztességes szerepet játszanak, tevékenyen részt vesz ebben a munkában és most következő országos és helyi feladatait már a Helsinkiben elfogadott határozatok értelmében tervezte meg.

A keresztyén békemozgalom magyarországi találkozójának előkészítő munkálatai is egyfelől a békemunka további teológiai elmélyítésére, másfelől a munka ökumenikus kereteinek és kapcsolatainak bővítésére és tisztázására irányulnak. A mozgalmat elindító csehszlovákiai egyházak most ülték meg hatalmas, nemzetközi méretekből mártír reformátoruk, Husz János máglyahalálának, a „konstanzi szikra” lángrobbanásának 550-ik évfordulóját. A huszita reformáció világtörténelmi jelentőségét a világi tudomány is egyre világosabban felismerte és méltányolja, a magyarországi előreformációra gyakorolt hatását is egyre jobban értjük és értékeljük. Huszra is áll, hogy „fennmarad s nőtön nő tiszta fénye, amint időben s térben távozik”; Comenius áldott magyarországi munkáját, a magyar prédikátoroknak a tolerancia után Csehországban kifejtett — az ellenreformáció szétverte keresztyén egyház újjáépítését és a cseh nemzeti ébredést egyaránt segítő — szolgálatát is igazabb világításban látjuk a konstanzi máglya fényében. Ebben a fényben persze jobban kiütököznek közös multunknak azok a korszakai is, amelyeket szűgyelnünk kell, mint a nemzeti és egyházi gyűlölködés riasztó ellentmondásait és intó emlékeit, Krisztus elfedező szeretetébe ajánlva magukat. És ez a történelmi háttér segít jobban megérteni azt is, hogy miért lett éppen „prágai” a keresztyén béke világmozgalom, miért lett Csehszlovákia egyháza az a központ, amely a világheresztyénség öntudatos erőit is mozgósítani igyekszik a háború megakadályozására és a fegy-

ver nélküli világ megteremtésére az atomkorszakban. A magyar egyházak szívvel-lélekkel osztoznak a csehszlovákiai testvér egyházakkal ennek a teológiai mozgósító és szervező munkának a felelősségében és gondjaiban; gyülekezeteink, lelkipásztoraink ebben az értelembe készülnek a Prágai Keresztyén Békekonzferencia tanácsadó bizottságának októberi budapesti összejövetelére.

3. Az összejövetel idején már túl leszünk a II. Vatikáni Zsinat negyedik — a tervek szerint utolsó — ülészakának megnyitására, sőt első hetein is. Tisztában fogjuk már látni, hogy mi valósul meg XXIII. János nagy látomásából, a római katolikus egyház belső megújulásából, kitarukozásából a nemrómai keresztyénség és általában az egész emberi nemzetség irányában; annak az eredeti egységnek az irányában, amelyet megbontott a bűn, de helyreállítani igyekszik Isten üdvterve szerint a történelemben a názáreti pásztoroknak hirdetett jóakarattal a földön. Most kissé viszolyogva olvastuk Jäger bíborosnak a kölni „Német Evangéliumi Protestáns Napokon” elmondott fejtegetéseit, (EPD Zürich 1965. aug. 4.), amelyek szerint „Az ökumenizmusról szóló zsinati dekrétum XXIII. János szellemét lehelte”; nemkülönben azokat az elég inga-tag érveket, amelyeket a dekrétummal szemben felhozott — megelőző és mostani számunkban is olvasható — igen komoly ellenvetéseket meggyengíteni igyekezett. Nem volt teljesen megnyugtató az sem, hogy Frings kölni bíboros „ünnepélyes fogadást adott az Egyházi Napokon megjelent 150 prominens vendég tiszteletére, amelyen Adenauer volt kancellár is jelen volt.”

Nem lehet elhallgatni azt az aggodalmunkat, hogy amilyen mértékben tisztázódik az „egyesülés” teológiai és gyakorlati lehetetlensége a mi korszakunkban, olyan mértékben gyorsul a demonstratív „együttműködés” kevésbé felelősségteljes siettetése a római oldalról. Akárhogyan szépítgetjük: inkább csak a „keresztyén frontnak” nálunk egy már végzetesen rosszul vizsgázott szelleme kísért ebben, alig vagy egyáltalán nem álcázott, az emberiség létérdekeit nem szolgáló célok érdekében való szövetekezés. (Ezzel persze jól összeférhet a vegyes házasságok további diszkriminálása, sőt a látványos újrakeresztelések folytatása is. Lásd e szám 243. lapján). Amilyen kívánatos, hogy tovább javuljon a légkör a keresztyén egyházak között és együtt tudjanak működni minden igaz, becsületes dologban, első sorban a világbéke oltalmazásában, annyira elhibázott, minden igazi ökumenikus erőfeszítést kompromittáló és végeredményben eleve kudarcra ítélt törekvés volna „keresztyén együttműködés” vagy bármilyen más címke alatt feltámasztani próbálni a „Szent Szövetség”, vagy a hitleri antikommunista koalíció tetemét.

Szívből kívánjuk, hogy bizonyuljon ez az aggodalom alaptalan rémlátásnak és hozza meg a vatikáni zsinat záró ülészaka a római egyház belső megújulását, határozott állásfoglalását a *Pacem in terris* enciklika értelmében a kardesörtető, sőt atombombát suhogtató katonai és pénzérdekeltségekkel szemben, testvéri összefogást a protestáns egyházakkal és minden békeszerető mozgalommal az emberiség megmentése érdekében. Igaz örömmel és hálaadással fogjuk mindebben elismerni és üdvözölni XXIII. János és az evangélium szellemét.

Theological Review

Founded in 1925 — New Series Vol. VIII. July—August, 1965, Nos 7—8. A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

D. Dr. Ernest Wolf: *Theology and Natural Science* — D. Albert Bereczky: *Reading Diary, 1965* — Emeric Veöreös: *Characteristics of the Theology of the Christian Peace Conference in Prague* — Andrew Szabó: *Faithfulness to the Covenant and the Prophets* — Dr. Tivadar Rózsai: *Problems of Personal Pastoral Care* — Francis Bajusz: *On Which Day Was Jesus Born?*

WORLD REVIEW

Dr. Emeric Kádár: *Before the Closing Session of the Council in Rome* — Desiderius Fükő: *Prague and Geneva in Eastern and Western View.*

HOME REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *The Tower of Babel* — Stephen Czeglédy: *The Greek of the Bible in Our Preaching and at Our Theological Academies*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Recent German Literature on the Holy Land (Dr. Elemér Kocsis) — *The Petöfi Literary Museum Ten Years Old* (Joseph Molnár).
Miklós Pálffy: *The Book of the Psalms* (Zoltán Aranyos)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 8. — Juli—August 1965. No. 7—8. Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

INHALT

D. Dr. Ernst Wolf: *Theologie und Naturwissenschaft* — D. Albert Bereczky: *Lesenotizen, 1965.* — Emeric Veöreös: *Eschatologie und Ethik* — Ernst Imre: *Charakteristische Züge der Theologie der Prager Christlichen Friedenskonferenz* — Andreas Szabó: *Die Bundestreue und die Propheten* — Dr. Tivadar Rózsai: *Die Fragen der persönlichen Seelsorge* — Franz Bajusz: *An welchem Tag ist Jesus geboren?*

WELTRUNDSCHAU

Dr. Emeric Kádár: *Vor der Schluss-Sitzungsperiode des römischen Konzils* — Desiderius Fükő: *Prag und Genf in östlicher und westlicher Sicht*

HEIMATRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Der Turm von Babel* — Stefan Czeglédy: *Die griechische Bibelsprache in unseren Predigten und auf unseren Theologischen Akademien*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Miklós Pálffy: *Das Buch der Psalmen* (Zoltán Aranyos)
Neuere deutschsprachige Literatur vom Heiligen Land (Dr. Elemér Kocsis) — *Das zehnjährige Petöfi Literarische Museum* (Josef Molnár)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLÉ

TARTALOM

- Albert Schweitzer életműve (257)
DR. PALFY MIKLÓS:
Szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és békéért (258)
DR. KÁDAR IMRE:
„És a Zsinat után?” (264)
DR. TÓTH KÁLMÁN:
A bibliai őstörténetek társadalom-kultúrtörténeti vonatkozásai (271)
DR. KOCSIS ELEMER:
Az úrvacsora-kutatás bibliai teológiai eredményei (276)
MÉSZÁROS ISTVÁN:
A história és a kérügma viszonyáról (286)
DR. CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:
Bartókról — halálának 20-ik évfordulóján (294)
MOLNÁR JÓZSEF:
Thomas Mann (Halálának 10., születésének 90. évfordulója alkalmából) (295)
VILÁGSZEMLE
D. DR. DEZSÓ LÁSZLÓ:
Újraegyesítés vagy egyházi-politikai blokk? (300)
HATVANI LAJOS:
„Dachau pokol és menny” (301)
BENKÓ BARNA:
Isten lábnyomai (303)
HAZAI SZEMLE
SIKLÓS JÓZSEF:
Hogyan és mit prédikáljunk a ma emberének? (305)
KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE
A mi világunk kamaszkora (E. J. Hobsbawm: A forradalmak kora)
(Dr. Bucsay Mihály) (310)
Bátorság a jövőhöz (Dr. Békési Andor) (312)
Gál Ferenc: Idő az örökkévalóságban (Éliás József) (314)
Christian Rietschel: Sinnzeichen des Glaubens (Dr. Kormos László) (316)
A Zeichen in der Zeit 1964-es évfolyama (Szónyi György) (317)
A Művészeti Lexikon I. kötete (Szigeti Jenő) (319)
Walter Lüthi: Der Versuchte (Szénási Sándor) (320)
A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

ÚJ FOLYAM / VIII

1965

9-10

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

THEOLÓGIAI SZEMLE

1965 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 (társzerkesztő), 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.

65.10093/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár I.

A szerkesztő megjegyzései

AZ EGYHÁZ FELELŐSSÉGE A VILÁGBÉKÉÉRT

E számunk vezető cikkében olvasóinkkal együtt meghajtjuk a fejünket Albert *Schweitzer* immár lezárult életműve előtt. Megköszönjük Istennek, hogy ilyen öt-talentedumos embert is adott közénk, aki az élet tevékeny tiszteletét hirdette és művelte mindhalálig. Egészen kivételes papi, orvosi, művészi képességeit mindvégig maradéktalanul az élet önzetlen szolgálatába állította és volt ereje ahhoz is, hogy minden megszerzett hitelét belevesse a békeharcba, az atomhalál fenyegetésével szemben folytatott szakadatlan küzdelembe. Folyóiratunk megindulásakor kiadott „atomszámunkban” közölt három felhívása ma is változatlanul érvényes tanítás és ösztönzés minden becsületes, jószándékú ember számára. Azóta is nemcsak általánosságokban fejezte ki lángoló békevágyát, hanem erőteljesen szembe tudott fordulni mindazokkal a hatalmasságokkal és érdekeltségekkel, amelyekkel szemben találja magát a béke minden cselekvő harcosa. A hív és igaz szolgáló most bemehetett az ő Urának örömebe; mindnyájunkra hagyva gazdag életműve folytatásának felelősségét. Minősített felelősséget hordoz ezért a hagyatékért Krisztus egyháza a mai világban, amelynek gyötrelmes szakadásaiban, ellentéteiben, feszültségeinek előidézésében el kell vállalnunk a magunk részét.

*

„Egyházunk felelőssége a jelenlegi békeharcban” volt a témája az elmúlt napokban tartott papi békegyűléseknek és öröm volt megtapasztalni lelkipásztoraink növekvő szakértelmét a nemzetközi kérdések-

ben. Elenyésző kivételnek számít ma már az olyan lelkipásztor, aki közömbösen vagy dilettáns módon veszi tudomásul a nemzetközi helyzet újabb éleződését; a nagy többség igyekszik az összefüggések mélyére járni, felismerni és nevükön nevezni azokat az erőket, amelyek hol itt, hol ott lobbantják lángra az általuk elkészített és hamu alatt őrzött tűzfészkeket.

A Népfront szervezte hazai békemozgalom egyik fő feladatának tekinti, hogy egész népünk egyre jobban megértse a világpolitika törvényszerűségeit és a napi események hullámváza közepette belelásson azokba a mélységekbe is, amelyekben — a felszín tükrének változásaitól nagyban-egészben függetlenül — az egység, a megbékülés, a szocializmus irányában hatnak az emberiség sorsát meghatározó történelmi erők. A külpolitikailag is „kiművelt emberfők sokasága” kezd megvalósulni nálunk. Hazánk kicsiny ország, de szerepe nem kicsiny a békeltetésnek abban a szolgálatában, amelyet a különböző társadalmi rendszerekben élő országok kapcsolatainak megjavítása érdekében folytat; az Egyesült Nemzetek Szervezetének közgyűlésén résztvevő magyar delegáció vezetőjének és tagjainak szakszerű, pontos, meggyőző erejű elemzései éppen ezért foglalkoztatják oly élénken a diplomátákat és a világsajtót. Hazánknak az utolsó évtizedben jelentősen megnőtt nemzetközi tekintélye nem utolsó sorban népünknek a békemozgalom iskolájában gyarapodó külpolitikai ismereteire és tapasztalataira támaszkodik.

Lelkipásztoraink természetesen lépést kívánnak tartani népünknek a gyülekezetekben élő tagjaival, ami-

Albert Schweitzer életműve

Teste immár ott pihen a lambarénéi kórház temetőjében, egykori élet- és harcostársa rég elporladt földi maradványainak társaként. Önzésünkben azt szeretnénk, ha ma is élne. Ha fáradhatatlanul dolgozna. Jó volt tudni, hogy velünk együtt él ezen a Földön. Példa volt. Utánozhatatlan, egyedüli, páratlan és emberi viszonylatokban talán társtalan is. Mi csodáltuk önzésünkben a Fáradhatatlant, olykor imádkoztunk is érte. Be nem vallottan, szavakba nem foglaltan a megfogható, a látható szeretetet, a testben megjelenő krisztusit érezzük távozni. Pedig örülnünk kellene. Hittel. Befejezetett az élete, az *emberi nemtől többé soha el nem vehető a mű, a bravúrosan megkomponált élet. Köszönjük Grand Docteur! Köszönjük Élet és Halál Ura!*

Halála hírére kavargva kergetik bennünk egymást a gondolatok. Mit írhatunk, ami nem méltatlan, ami nem hálátlan? Mire utaljunk életéből, tudományos munkásságából? Mit jelent példája nekünk, itt és most?

Átkutathatjuk családját, a lelkész édesapa, a gyengéd édesanya, az organista nagyapa, a világhírű filozófus-író nagybácsi élettörténetét, számításba vehetjük az átöröklés és a környezet valamennyi lehetséges tényezőjét és segítségül hívhatjuk az összes tudományokat, hogy megértsük ezt az életet. Mert *mégiscsak ez volt a lélegzetelállító mű, az élete.* Hol a tudományos fegyvertár, amely majd *mindent* megmagyaráz nekünk? Mivel mérjük meg szeretetét? Mivel „az önként vállalt” vezeklését, négerek között, miértünk „fehérekért”, a mi bűneinkért? Hogyan magyarázzuk meg magunknak és másoknak, hogy ez az ember megismerte és felismerte az ő kairoszát, vissza nem hozható idejét, „alkalmát”? Mielőtt az egyéniségét formáló testi-lelki környezetére utalnánk, hajoljunk meg érzésben és gondolatban a Kifürkészhetetlen előtt, akit embertársaink többsége sorsnak nevez.

Ő *Jézust, Pált, Tolsztojt, J. S. Bachot, Goethét idézte legtöbbször. Nincs jogunk másokról beszélnünk nekünk sem. Mégis Mózsiról emlékezünk meg először.*

A zsidó vándorkereskedőről, amint szamarát nógatja az elzászi falvakon keresztül. Günsbachban is rendszeresen megjelenik szeplős arcával, szürke szakállával. Kórussal kísérik a falu gyermekei, taszigálják, gúnyolják, kaftánját ráncigálják. Ott van a gyermekek között a kis Albert Schweitzer is. Társaival együtt gúnyolódik. Mózsit nem viszonozza kiszolgáltatottságában a fogadtatást. Mosolyog. Albert egyszerűen meglátja ezt a mosolyt. És nem felejt el soha többé. Évtizedekkel később írja: *„Mózsitól tanultam meg elsőtízben, mit jelent hallgatni az üldöztetésben. Így vált nagy nevelőmmé. Ma is előttem áll megbocsátó mosolyával és türelemre int, amikor dühöngeni és tombolni szeretnék.”*

Akinek szemei vannak a látásra... Miért látta meg a kisfiú azt, amit kegyes gyakorlatokban megvénült öregek is ritkán vesznek észre? Miért nem felejtette el azt a mosolyt?

All Kolmárban *Braut* admirális emlékműve. A szoborcsoport egyik mellékalakja néger ifjú. Legyőzött, megalázott. Tekintetéből árad a szomorúság. Ezt a tekintetet is látta a gyermek. Hányszor zarándokolt el a már világhírű művész és orvos ehhez a szoborhoz. Miért vette észre ezt a tekintetet is, miért nem felejtette el?

Lambarénében, az első világháború után újjá kellett építeni az elpusztult telepet. Nagyon nehéz, embertelenül nehéz volt. Akkor úgy tűnt a Nagy Doktornak, hogy Goethe mosolyog rá a vadonban, egészszerűen, jókedvűen, bátorítóan. Nagyszerű hallucináció!

Ez az ember tudott látni! Megtanulta Mesterétől, akiről az írások többször vallják, *„Rátékelített és...”*. Látunk-e mi? Őt megindította még a néma szoboralak is. Tudnánk-e annyira „érzékenyekké” válni, hogy sablonos, vagy rosszabb esetben a politikai okosság patikamerlegén gondosan kimért szavak helyett lángolóan, apostolian, egész lelkünkkel, életünkkel odaadjuk azt, amink van, az éhező nagyobb résznek Afrikában, Latin-Amerikában, és másutt ezen a ma még sokhelyütt „nyomorú Földön”!

Nagy szavak? *Ő tisztelte a „nagy” szavakat.* Egyik írásában beszél arról, hogy az életünk hasonlít a fáradt, szinte már reménytelen evezőshöz, akinek csónakja tele van zsákokkal. Messzi van még a rév és könnyítésként kezdi kidobálni a vízbe a zsákokat. Mert így könnyebb. Így dobáljuk ki — írta — életünk csónakjából eszméinket, amelyek kamaszkorunkban melegítették szívünket, amelyek életcél, értelmet, magyarázatot adtak a „megmagyarázhatatlanra.” Ő ragaszkodott a „zsákjaihoz”. Életének ez egyik titka. Mi hol kezdtük a kidobálást? Karrier-álmaink első csalódásakor, amikor kisszerűnek tűnt a tér a tevékenységre? Hol nincsenek hívó tekintetek, hol nincs „aratnivaló”, pedig a munkás „kevés”! Köszönjük Albert Schweitzer, hogy ismét felhívtad felgyelmünket arra az ifjúra, aki voltunk.

Tudott sírni is. Képzeld csak magunk elé az Ogowe partját. Néger fiúkat, férfiakat visz a francia hajó a világháború hadszíntereire. Öreg anyóka kíséri tekintetével a távolba tűnő hajót, már a füstje sem látszik és még mindig integet. Nem tudja elhinni a hihetlent. Rázza a zokogás. Albert Schweitzer mellette áll, lassan a nénike keze után nyúl, megfogja és vele együtt sír. Mit lehetne mondani. Mit mondjon a fehér, a keresztényen, Krisztus békéjének hírnöke a hinni vágyó feketének? Kinek, miben higgyen? Jaj nekünk, ha eltakarjuk embertársaink elől az Istent. Történetünk tanúsítja, van mire bűnbánattal, sírva emlékezünk. Tudunk-e még sírni? Tudunk-e még emlékezni? És harcolni, mint ő?

Mert *harcolni is tudott.* Egyháziakkal és világiakkal, szerényen, következetesen, makacsul. Nem ütött vissza, hanem szavainak és életének tökéletes adekvátságával élt az életért és mindent megtett egy újabb világháború kitörése ellen. Oslói kiáltványának szavai, gondolatai ma is ele-

venen élnek bennünk.* Arra tanított, hogy fel kell emelnünk tiltakozó szavunkat a háború ellen, ahol csak lehet.

Nem rajzolhat senki Schweitzerből vértelen álmodozót, gyengéd, csak sírni tudó, szentimentális humanistát. *Nagyon egészséges, mindig a rációra is támaszkodó ember volt. Nem skatulyázhatjuk be egyetlen kategóriánkba sem.* Ember volt, nagyon és egészen.

Szeretett és tudott „okoskodni”. Már gyermekkorában. Tudott fogas kérdéseket néhány éves fejfel feltenni. Ilyeneket: „Miért volt József, Mária és Jézus szegény, amikor a háromkirályok annyi kincset vittek nekik? Miért mentek a napkeleti bölcsek olyan gyorsan haza, ha akkora nagy út tettek meg a Gyermekek meglátásáért? Ha annyira kockázatos volt az út? Miért nincsenek a betlehem, karácsonyi pásztorok ott Jézus tanítványi körében?” Ezek a gyermek kérdései voltak. Később sem szűnt meg kérdezni. Teológiai munkássága tanúsítja, *nagyon merészen tudott kérdezni és válaszolni.* Sokan kifogásolták bátorságát. Mi tisztelettel tanulni akarunk tőle e tekintetben is. Okosan, felnőttként szeretnénk hívők lenni és maradni. A szentségest is, a megszentelt történeteket is „érteni”. Történetileg, kritikailag, bátran. És tudni azt, amit Ő tudott, hogy minden gondolatnál nagyobb, több az ember, az élet.

Szeretett és tudott prédikálni, már amikor nem volt tilos számára. *Egyháziak tiltották meg neki.* Biztos volt abban, hogy élete a leghatásosabb igehirdetés. A műtét után feléledőnek odasuttogni azt a pár szót, hogy „Engem Jézus küldött ide „hozzaad”. Láttunk kedves fényképfelvételeket vasárnap délelőtti igehirdetéséről a trópusi kórház udvarán. Állatok is álltak ott, a sóhajtozó és nyögő teremtett világ képviselői mind idáig.

Mert minden életet szeretett. És tisztelt. „*Ehr-jurcht vor dem Leben!*” volt legkedvesebb gondolata. Ezt bontotta ki kulturfilozófiai műveiben, értekezéseiben, legszebben életében, életével.

Ezért gyógyított állatokat is. Amelyek gyakran visszatértek hozzá. Majmok, kecskék, kutyák kísérték a kórháztelepen. Asztalára odatelepedett Sziszi macskája és komolysággal figyelte a kéziratlapok szaporodását. Amelyeket félteni kellett a törpeantilopoktól, a papír volt legkívánatosabb csemegéjük.

Meggyőződéssel vallotta, hogy a keresztyénség újjá fog születni, hogy Isten országát meglátja a világ, ha Jézus tanítványai elevenen él ez az ország. Hitt az emberben, a humanizmusban, a szeretet végső győzelmében. *Felnőtt volt: vallási, népi, faji elfogultságokon régen túl.* Ez tette emberré, Jézus igaz tanítványává.

Szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és békéért

Bevezetés

Ez a fő témája a Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottsága budapesti októberi ülésének. A mozgalom elnöke, Dr. Hromádka József professzor előnkénti beszédje részletesen tárgyalja a fő témát és különböző földrészek referensei a saját kontinensükre és annak sajátos viszonyaira koncentráltan tárják föl a téma aktuális vonatkozásait és az azokból adódó keresztyén feladatokat.

Mire ez a tanulmány megjelenik, már túl leszünk a Tanácsadó Bizottság ülésén. De ez a keresztyén békemozgalom nem napokhoz és hónapokhoz kötött feladatokat tűzött ki maga elé. Nagy távlatú célkitűzései vannak, amelyek mélyen teológiaiak és jelesen egyháziak, tehát nem zárulnak le egy-egy ülésnek a megtartásával: Az ember megbékélése Istennel és a világgal, népek és földrészek békés együttélése és együttműködése mindazokban a kérdésekben, amelyek a háború nélküli világ megteremtését célozzák. Ezért van értelme annak, hogy ennek a keresztyén békemozgalomnak a munkáját újra meg újra elemezzük, értékeljük és egymás között megbeszéljük. A Keresztyén Békekonferencia eddigi munkájának, eredményeinek és célkitűzéseinek a megismerése, de sokkal inkább azok aktív elősegítése egyik igen fontos teológiai-lelkészi feladata a lelkész-köröknek. Nem kétséges ugyanis, hogy a béke vagy háború, főként az atomháborúval kapcsolatos kérdéseknek a megvizsgálása mélyen keresztyén teológiai-egyházi feladat is. Ehhez óhajtunk segítséget adni az alábbi rövid fejtegetés is.

A mozgalom szerepe

A Keresztyén Békekonferenciának kezdetől fogva *kettős célkitűzése* volt. Egyfelől fórumot akart biztosítani azoknak a keresztyén békeharcosoknak, akik a különböző egyházi és világi grémiумokban már addig is jelentős szerepet tölthettek be, de sokszor nem átgondoltan és nem szervezeten. Másrészt össze kellett fogni, a békemozgalom szervezett útjára kellett hívni és állítani a világ különböző részein elszórtan, sőt elszigetelten a békéért dolgozó keresztyén embereket, lelkészeket, professzorokat, és laikusokat, gyülekezeteket, egyházakat és egyházi csoportokat. A világ keresztyén békeharcosait egyesítő nagy *világzsinatnak* az álma született meg a mozgalmat elindító barátunknak, *Pospisil* prágai főtitkárának a szívében, ahol az egész keresztyénség egymásra utalva és egymásra találva oldaná meg korunk égető nagy problémáit és a velük összefüggő teológiai kérdéseket. „... Az igazi békeharcosok és komédiások között az igazi különbség abban rejlik, hogy ki hogyan beszél és cselekszik, azért a mai komplikált és nehéz helyzetben semmi új tételt nem tudok Önökkel ismertetni, akik a békének bátor és hasznos védelmezői. Tételem és felfogásom az, hogy a *békének és háborúnak a kérdése szempontjából minden késlekedés és egy helyben topogás a mai helyzetben, amelyben Krisztus egyháza van — úrulás és királyi hatalmának a megtagadása... A háborús veszély elhárítása érdekében a világkeresztyénség egyetemes összefogására van szükség, minden keresztyén ember békekonferenciájára*” (Pospisil, *Az egyház békeszolgálat. Lelkip. 1959. 472kk.*)

Annak idején ezek a célkitűzések rajongó el-

* ThSz 1958. 75 k. Dr. Schweitzer Albert három óvása az atomháború ellen.

képzeléseknek tűntek. Magyarországon sem sokan „rajongtak” még akkor ennek a békemozgalomnak az „eszmeiért”, hiszen nem sokkal előtte szinte el volt szigetelve a magyar protestantizmus a világ kereszténységének az életétől, Hromádka megbélyegzett ember volt, mert „pártját fogta” a nem reakciós egyházi vezető embereknek Magyarországon, minden „épkézláb ember” arra volt dresszírozva a világkereszténység grémiumaiban, hogy most el kell szigetelni nézeteivel együtt minden szocialista országnak a keresztyén egyházát a másiktól, kultúrharcot kell provokálni a szocialista társadalmakban és meg kell indítani a „bomlasztás folyamatát” ezekben az országokban a martíromság árán is. Az a veszély fenyegetett, hogy a szocialista országok egyházait sikerül szembe állítaniok egymással is és győz az akkori dumlessi politikai koncepció első fázisa: kultúrharc tör ki ezekben az országokban.

Nemcsak ezért, de kétségtelenül a prágai kezdeményezés segítségével is a magyar protestantizmus rendezni tudta józan erőit és aktivizálódott ebben a megmozdulásban. A lengyel protestánsok bátorságot kaptak, a keletnémet haladó erők nemzetközi fórumot kaptak és a különböző irányzatok képviselői találkozhattak egy fórumon, ahol kiscserélhették nézeteiket. A nyugatnémet haladó erők szintén nemzetközi fórumot kaptak és kiemelődtek „csak teológizáló” helyzetükből. Az ortodoxok megjelentek a nemzetközi életben, aktivizálódtak a prágai mozgalomban és érdekessé, sőt „kivánatosá” lettek „mások” szemében is.

Így érthető, hogy a Keresztyén Békemozgalom aránylag rövid idő alatt nagy sikereket ért el. Ha nem is maradéktalanul, de egyesítette a legtöbb keresztyén békeharcost a mozgalomban. A többi keresztyén világszervezetek szemében tekintélye lett és azok *megfigyelőket* küldenek gyűléseire. Már pusztán létezésével is kedvezően befolyásolta a többi keresztyén világszervezet állásfoglalását a nemzetközi kérdésekben. Rengeteg keresztyén egyházat és még több világhírű teológust arra indított, hogy teológiai képességük, tekintélyük és tudásuk jó részét a béke, a békés egymás mellett élés, a jószívű együttműködés és a leszerelés feladatának keresztyén megfogalmazására és megvallására fordítsa.

A nehézségek

Mindez azonban nem ment súlyos belső harcok, viták nélkül. Mindjárt a legelső 1958-as összejövetelen kemény harcot kellett folytatni az egyik lengyel küldött ellen, aki — egész múltját tekintve érthetően — exponáltan harcot indított magának a mozgalomnak a megindítása ellen. Akkor a vajúdás órájában röppent föl az a vád, amivel azóta is elég sokszor találkozunk, hogy egyrészt Hromádka és a barátainak a hiúsága, másrészt a szocialista országokban élő protestáns egyházaknak az „egyoldalúsága” (Einseitigkeit) a történelmi tájékozódásban, a világpolitikában és a teológiában (barthianizmus!) hozhatta csak létre azt a helyzetet, hogy az Egyházak Világtanácsa mellett ún. „keleti ökumené” jött létre, amivel megbontottuk a keresztyének (addig sem létező!) egységét, kedvezőtlen megvilágításba helyeztük az Egyházak Világtanácsa Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottságának az addigi munkáját, aláástuk az ún. Nyborgi Konferencia célkitűzéseit és tág teret nyitottunk mozgalmunkban a „kommunista befolyásnak”!

Ezek a vádak időközben mind megdőltek. Teológiailag megdőltek a vádak mindjárt az 1958-as első összejövetelen, amikor az egyik előadásban ez a megállapítás hanzgott el: „Az atomháborúban... a támadás és védekezés egyaránt megsemmisülést, sőt öngyilkosságot jelent. Ezért a nukleáris fegyverek előállítására és a velük való kísérletezés maga is kívül esik minden értelmi és erkölcsi kategórián.” Hiszen már 1957-ben ezt mondja az EKD határozata: „Nincsen olyan elképzelhető cél, amely a tömegpusztító eszközöket, azok előállítását, a velük való kísérleteket vagy azok alkalmazását igazolhatja”. De nemcsak az ész és értelem szemszögéből vizsgálta meg mindjárt az első „összejövetel” ezt a kérdést. „Az atomháborúval kapcsolatban is Istenről, illetve a tereméshitről van szó. Hiszen a tömegpusztító fegyverek alkalmazása azt jelentené, hogy az ember Istent mint Teremtőt detronizálta és, ha akarja, elpusztítja az általa teremtetett világot azzal az emberrel együtt, akit Isten úgy szeretett, hogy a képmására teremtetett és megszületett Fiát a keresztre adta érte.” (Hozzászólás az egyházi világgyűlés prágai előkészítő konferenciájának anyagához. 1958 május. — Dr. Pálffy Miklós referátuma).

A teológiai *egyoldalúság* vádja azóta sem múlt el a Keresztyén Békekonferenciával kapcsolatban. Egyszer már kilátásba helyezték a nyugatnémet lutheránusok, hogy teológiai vitát kezdenek ebben a vonatkozásban a mozgalom teológusaival. Ez a vita azóta is késik. Ha ugyanis végig lapozza az ember a mozgalom különböző gyűlésein elhangzott igehirdetéseket, reggeli és esti áhítatokat, vagy éppen a II. Világgyűlésen elhangzott reggeli írásmagyarázatokot, akkor azon csodálkozik, hogy valakinek van bátorsága vitát kezdeni a Szentírás alapján mozgalmunk célkitűzései és teológiai megállapításai ellen!

Viszont azt szokták a szemünkre vetni mindig teológiailag, hogy *rajongók vagyunk*. Klasszikus szemrehányás szokott ez lenni mindig azokkal szemben, akik valaha is kimondták — ki merték mondani —, hogy ők az emberiség megbékéléseért harcolnak a világban. Az első vád ebben a vonatkozásban mindig az, hogy a keresztyén békemunka összekeveri, *vegyíti Jézus Krisztus (eszchatológiai) békéjét a földi, politikai békével*. A második vád az szokott lenni, hogy amikor alkalmazást keres a békemunka az evangéliumban, akkor „rövidzárlatosan” alkalmazza az evangéliumot a társadalmi életre és így az *evangéliumból törvényt csinál*. És a harmadik vád úgy hangzik, hogy egészen *optimista* módon jelentéktelennek minősítjük azt a tényt, hogy a világ bűn alatt van, hogy az emberek bűnösök.

Állítólag mind a három ponton fölismerhetők a rajongás vonásai. Erre nézve azt válaszoljuk: Igaz ugyan, hogy a világ gonoszságban vesztegel az utolsó napig, és mi is notórius bűnösök vagyunk. De ebbe a világba tört be Jézus Krisztus föltámadása által az Isten országának a valósága. Ez a valóság nem immanens erő, amely fölött mi rendelkezünk. Megígértetett azonban és adva van a hit reménységében. Ez a mi reménységünk. De ez a mi elkötelezettségünk is, mert ez az Isten országa ma és most a Jézus követésére hív. Ez azt jelenti, hogy Jézus Krisztus békességét egyetlen konkrét politikai békemozgalommal és annak eredményeivel sem szabad azonosítani, de nem szabad a konkrét politikai béketörekvésektől sem elválasztani. Ezért hisszük, hogy Jézus Krisztus tényleges, józan

és türelmes békemunkára hív bennünket a maga követésében.

Arra a vádra, hogy a *történetteológia képviselői* vagyunk a prágai békemozgalomban, a következőket válaszolhatjuk. A náci fasizmus idején valóban megtörtént, hogy egyes DC-teológusok magát a történelmet azonosították Isten kijelentésével és az ún. „német fölemelkedésben” Isten akaratát látták. A Keresztyén Békekonferenciával kapcsolatban így szokott elhangzani a vád vagy szemrehányás: Ha kísérletet tesz az ember a keresztyén békemunkában arra, hogy adott történelmi szituációban konkrét politikai javaslatokat tegyen és konkrét politikai álláspontot fogalmazzon meg, nem teszi-e ki magát annak a veszélynek, hogy a történelmet, annak menetét és törvényszerűségét egy bizonyos szögből nézi csupán? Nem lesz-e így a történelem — tudatosan avagy nem tudatosan — egyfajta „második kinyilatkoztatássá”, ti. teológiai-politikai felismerések forrásává és normájává?

Ezzel szemben tény az, hogy éppen a keresztyén békemunka megtanít bennünket arra, hogy a történelmet nagyon komolyan vegyük. Szó sincs róla, hogy a történelem maga Isten kinyilatkoztatása lenne. Isten a mi keresztyén hitünk szerint a Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. De éppen Istennek ez a kinyilatkoztatása Krisztusban, amelynek helye a konkrét történelem volt és az ma is, arra kényszerít bennünket, hogy akkor nagyon komolyan vegyük ezt a mi magunk történelmét is és ennek az eseményeit. Mi ebben a mai történelemben vagyunk felelősek a mai történelem eseményeiért és ha ezt a felelősséget nem vállaljuk, akkor igen könnyen nem vállaljuk az emberré lett Jézus történetiségét sem.

Igen sokszor szoktak megvádolni bennünket, a keresztyén békekonferencia híveit, *egyoldalúsággal* is. Azt szokták mondani nyugati testvéreink — még olykor a barátaink is, hogy az egész mozgalom egyoldalúan tájékozódik a világpolitika eseményeiben és így állásfoglalásai is nagyon egyoldalúak lesznek. Egyenesen arról beszélnek a mozgalom rosszindulatú ellenségei, hogy a mindenkori világpolitikai helyzet elemzése és a problémák megoldását célzó javaslataink egyoldalúan csak a Varsói Szerződés államainak az érdekeit veszik figyelembe. Vagyis szocialista „ökumenét” akarunk csinálni.

Ezzel szemben éppen a Keresztyén Békekonferenciára jellemző az, hogy mindig nagy súlyt helyezett a „*kétoldalúságra*”. Így például az a tételünk is, hogy a hidegháborúnak ma csak egy alternatívája van, ti. a különböző társadalmi rendszerben élő államoknak a békés egymásmellett élése, mindkét oldal érdekeit szem előtt tartja. Hiszen a koexistencia egyaránt érdeke a kapitalista társadalmi rendszerben élő népeknek és a szocialista társadalmi rendszerben élőknek. Mi mindig ott vagyunk „*egyoldalúak*”, amikor világosan és határozottan nemet kell mondanunk minden olyan kísérletezésre, amely ezt a kétoldalúságot meg akarja akadályozni és tovább akarja folytatni a hidegháborút stb.

A Prágai Keresztyén Békemozgalmat erre az alapvető egyoldalúságra a Jézus Krisztusba vetett hit szabadítja föl, aki a radikális egyoldalúság útján járt, amikor a bűnös világot és a bűnös emberért, annak életéért halt meg és támadott föl, nem pedig ezek ellen szállt síkra. Az evangélium ilyen egyoldalúságának a megvallásában a Keresztyén Békekonferencia nem horgonyzott le egyol-

dalúan egyik teológiai „iskola” mellett sem, hanem a testvéri párbeszéd formájában buzdítja tagjait arra, hogy bizonyágtételük sokféleségével gazdagítsák az ökumenikus párbeszédet arról a nagy szeretetről, amely a Jézus Krisztusban lépett bele ebbe a világba.

A mai világban, ahol bajokkal küzdünk és veszélyeknek vagyunk kitéve, ahol háborúk vannak és háborús fenyegetések, ahol éhség és faji megkülönböztetés tesz különbséget ember és ember, népek és nemzetek között, mi bűnös embereként döntünk naponként különböző kérdésekben és ezek a döntések az időtlen erkölcsi zsinórmértékek szerint talán nem is mindig helytállóak. De mert bízunk Isten irgalmában és az Isten fiainak a szabadságában reménykedünk, azért van bátorságunk a hit merészségével újabb és újabb lépéseket tenni a béke, a megbékélés és a szeretet útján.

Attól sem riadunk vissza, hogy tökéletlennek látszó célokat tűzzünk ki magunk elé. Attól sem félünk, hogy olyan lépésekre szánjuk el magunkat, amelyeket egyesek félreértenek és azzal gyanúsítanak meg bennünket, hogy elszietett döntéseket hoztunk, amelyekre azonban már ma szükség van éppen az emberért.

Az Úr Jézusnak a tanítványaiként akkor is megbízunk egymásban, ha mozgalmunk tagjai a maguk munkahelyén olyan döntéseket hoznak, amiket mi talán nem hoztunk volna. Ilyenkor is mindig a végső célok lebegnek előttünk, amelyek a megvalósítására közösen és egyakarattal elszántuk magunkat ebben a mozgalomban.

Minden keresztyén embernek megvan az a szabadsága is, hogy a maga hazájában, a maga társadalmában, a maga egyházában és gyülekezetében együttműködjenek mindazokkal a keresztyén vagy nemkeresztyén emberekkel is, akik szívükön hordozzák az emberiség holnapját, még ha lépéseiket és döntéseiket a béke dolgában másként okolják is meg, mint mi keresztyének.

Megtanultuk megbecsülni egymás álláspontját. Rájöttünk arra a felismerésre, hogy nem szabad elmosnunk a hitbeli különbségeket. El kellett ismernünk és teológiailag is legitimnek ismernünk azt a tényt, hogy keresztyén életünket és magatartásunkat más és más oldalról érkezett kegyességi irányzatok, teológiai iskolák stb. határozhatják meg. Ezek közül bármelyiket a béke ellenfelének kikiáltani teológiai és egyházi rövidzárlatot jelent. Inkább azt kellett sajnós ismételt megállapítanunk, hogy mindegyik teológiai iskola és kegyességi irányzat oldaláról érheti támadás a béke ügyét, mindegyik teológiai iskola képes arra, hogy teológiailag szembe szálljon a koexistencia elvével és negatív magatartását a Szentírással igazolja.

Nem véletlen, hogy a Keresztyén Békekonferenciának volt a Második Világgyűlésig egy olyan Tanulmányi Bizottsága, amelyik azzal a kérdéssel foglalkozott elvi szempontból, hogyan lehetséges általában és a gyakorlatban *visszaélni a keresztyéniséggel*, neves teológusoknak a nevével és teológiájával. Ma már világos előttünk éppen ennek a bizottságnak a munkája alapján, hogy Barth Károly teológiáját éppúgy föl lehet használni a világ és egyház antagonisztikus ellentétének a megokolására, mint a rosszul értelmezett lutheri kettős országlásról szóló tanítást. Kitűnt tehát, hogy a teológiájában és a kegyességében senki sem igaz, csak akkor, ha nemcsak a teológiája és kegyessége, hanem az *emberi*, tehát a gondolkodó

magatartása is maradéktalanul a mai ember problémái mellé kényszeríti egész egzisztenciájában.

Abban a munkában, amit a prágai békemozgalom végez, nincs helye többé szép szavaknak és nyilatkozatoknak. A magatartás, a tettek döntenek minden embernek és minden csoportnak az értékéről! Ezért mint minden mozgalomnál, itt is előfordulhat, hogy előbb-utóbb csődöt mondanak emberek, akik nem az ügyet, hanem saját személyüket akarják adminisztrálni.

A krízis ideje

Bármilyen furcsán hangzik, volt a prágai mozgalomnak krízise is, vagyis olyan korszaka, amikor azt a kérdést kellett föltenni, hogyan tovább, és egyáltalában lehet-e tovább léteznie. Az a korszak volt ez, amikor a Kennedy-i irányzat hatására kezdett fölegedni a hidegháború jege, a koexistencia elve a gyakorlati megvalósulás útjára lépett, általában respektálták a nagyhatalmak mindazokat az elveket, amiket a prágai békemozgalom a zászlajára tűzött.

Ma már nehéz volna választ adni arra a kérdésre, hogyan alakult volna a világpolitikai helyzet, azon belül a béke és a leszerelés ügye, ha Kennedyt nem gyilkolták volna meg azok, akiknek nem volt érdeke a világbéke megteremtése. De mindenképpen nagyon optimistának kellett lennie annak, aki a Kennedy-korszak idején úgy vélekedett, hogy talán nem is lesz szükség belátható időn belül olyan mozgalomra, amely a legtágabb értelemben dolgozik a világ megbékéléseért. Hiszen azt minden keresztyén ember tudta, hogy a hidegháború pusztító hatásait csak nagyon elmélyült igehirdető és lelkipásztori munkával lehet majd fölszámolni magukban a keresztyén gyülekezetekben. És ha végig gondoljuk a teológiai iskolákat, akkor szinte leküzdhetetlen akadályok merednek az ember elé: Mikor sikerül a különböző teológiai felfogásokat és kegyességi típusokat közös nevezőre hozni? És mikor sikerül a protestáns és a katolikus álláspontot úgy egyeztetni, hogy ezek találkozni tudjanak a béke kérdésében?

A világeresztyénység és a világpolitika kérdéseit valamennyire is világosan látó munkatársak tudták, hogy a prágai békemozgalom munkájára bármilyen formában a jövőben is szükség lesz. Arra persze nem gondoltak, hogy hamarosan vége lesz a Kennedy-korszaknak, hogy Johnson csak választási fogásnak használja föl a Kennedy-éra vívmányait és célkitűzéseit, hogy hamarosan bekövetkezik a „visszaút” a Dulles féle erőpolitikához és a vele kapcsolatos összes problémához: Nyugatnémetország újból föllép összes követeléseivel, az Amerika által létesített különböző agresszív tömörülések helyi háborúkat robbantanak ki Vietnámban, Délamerikában és mindenütt, ahol az amerikai tőkeérdekeltség úgy látja, hogy akciót kell kezdenie.

A Második Világgyűlés léggöre és határozatai

1. A léggör

A Második Keresztyén Békevilággyűlés 1964-ben olyan légkörben jött létre, amikor egyrészt még hatékonyak voltak a Kennedy-korszak vívmányai, viszont már jelentkeztek azok az erők is, amelyek a nemzetközi helyzet feszültségeinek visszaállítását tűzték ki célul. Híven tükrözik ezt a léggört azok a problémák, amik „vihart”

váltottak ki a Második Világgyűlésen. Ilyen volt az ún. „német kérdés”. A két Németország ellentétes társadalmi, gazdasági és politikai fejlődése a második világháború óta, az a tény, hogy Nyugatnémetország ma is az egyetlen ország Európában, amelynek területi követelései vannak, az egyre fokozódó fölfegyverkezés, valamint az a törekvése, hogy minden áron az atomfegyverek birtokába vagy kezeléséhez jusson, a másik oldalon Kelet-Németország békepolitikája, határozott kiállása a leszerelés, az atommentes középeurópai övezet eszméje mellett egyre inkább szembe állítja egymással a két Németország egyházait is. Ez a sajnálatos helyzet nem kedvez a béke ügyének sem, hiszen a legjobb keresztyén erőket is olyan területeken kényszeríti vitára, egymás megvadásására, ahol éppen a béke érdekében együtt kellene munkálkodniok.

Németország kettéosztottsága mindig olyan pont a nemzetközi konferenciákon, ami robbanó anyaggá válhatik a tárgyalásokon. Még mindig nem sikerült megértetnünk nyugatnémet testvéreinkkel, hogy a német kérdés — bár keresztyén és politikai szempontból is egyik lényeges problémája a nemzetközi életnek — nem az egyetlen és a főkérdés, ha arról van szó, hogy mi lesz az egész emberiséggel, mi lesz a gyarmati sorból fölszabaduló népek és államok gazdasági és szellemi megsegítésével, mi lesz Délkelet-Ázsiával, Dél-Amerikával és az afrikai gyarmatokkal, a föld túlnépesedésével stb., stb.? Azt nem tudtuk megértetni velük, hogy a német kérdés csak egy szektora a nagy kérdésnek: Hogyan és milyen formában valóssuljon meg a leszerelés, amelyen belül megoldódik nemcsak a német kérdés, hanem a világnak sok más égető problémája is.

Egy másik összeütközési pont még (vagy már megint) 1964-ben is a hidegháborús propaganda megítélése volt. „Egyoldalúsággal” akarták egyesek vádolni a Keresztyén Békemozgalmat, azt állítva, hogy a mi nemzetközi tájékozódásunk egészen egyoldalú s ezért az állásfoglalásaink is „elfogultak” és a hidegháborús propaganda sokkal inkább fenyegeti a világ békéjét Keletről, mint Nyugatról.

Azt hiszem, ebben a vonatkozásban még nem foglalkoztunk eleget azzal a kérdéssel, amit így jelölhetnénk meg: „A hidegháború existenciális vonatkozásai”. Az a félelem és aggodalom a holnap miatt, amit nem lehet egyszerűen értelmi érvekkel leküzdöni, mert *existenciális félelem*, amely a fegyverkezési láz és a háborús beállítottság miatt napjainkban nem csökken, hanem fokozódik. A fegyverkezés fokozása és a „lélektani hadviselés” növeli a fenyegetettség érzését, ami megint a fegyverkezés és a háborús propaganda fokozásához és fokozott „elfogadásához” vezet. És ha nem következik be „szakadás” ebben az „ördögi körben”, akkor a hidegháború egyre inkább a melegháború előkészítése lesz az emberi életérzésben. Éppen a keresztyénységnek nagy feladatai vannak ennek az „existenciális félelemnek” a legyőzésében.

Megvan azután ennek az existenciális félelemnek a gazdasági-társadalmi vonatkozása is. Aki saját anyagi előnyeit és társadalmi helyzetének a megváltozását „félti” minden forradalmi változástól és természetesen a szocialista társadalmi és gazdasági rendnek a vívmányaitól, az fogékonyvá válik a fegyverkezési és hidegháborús propaganda iránt, és lassanként elveszti félelmét az atomháborútól is.

Azt a kérdést is meg kell vizsgálnunk, vajon a modern ember existenciális félelmének a *lélektani* gyökere nem a még ma sem meghaladott *idealista filozófiának* a hatásában rejlik-e, tehát az individualizmusban. *Martin Heidegger* szerint ennek a félelemnek a végső gyökere a „semmibe nézés”, a halál mesgyéjén állás azzal a hamis hősiességgel, hogy „saját személyes értékeimnek (értsd: anyagi jólétemnek!) a megszűnése esetén jöjjön inkább a halál!” *Karl Jaspers* úgy akarja feloldani a félelemnek ezt a dilemmáját, hogy a transzcendens dolgok felé irányítja figyelmünket. Úgy gondolom azonban, hogy elsősorban *Gabriel Marcel* mutatott rá legtalálétabban az existenciális félelem modern gyökerére, amikor azt mondja, hogy annak fő forrása a *múltunkhoz kötöttség*, a le nem számolás a múlttal. És ennek megjelenési formáit politikailag is megtaláljuk ott, ahol a fasizmus még ma is érvényesülni tud, ahol az ún. „nemzeti gondolat” nem tudott utat találni az igazi nemzetköziség felé. Az embert a másik ember szabadítja föl arra, hogy félelem helyett tudjon örülni a jelennek és reménykedni a holnapban. És nekünk keresztyéneknek éppen Isten adta meg reménységünk és örömünk minden forrását a Krisztusban. Ennyire igaz az, amit *Ezsaiás* próféta mondott: „*Aki hisz, az nem fut (nem fél)!*”

*Gabriel Marcel*nak abban is igaz a van, hogy a nyugati világban sokkal nyilvánvalóbbak ennek az existenciális félelemnek a filozófiai, társadalmi, politikai és egyéb megnyilvánulásai, mert ez összefügg individualista életfelfogásával és életstílusával, még az anyagi biztonságának az elveszithetőségével is. A szocialista társadalomban élő ember éppen kollektív életérzésénél fogva sokkal több „kollektív védelmet” kap saját énjét és életkérdéseit illetően, biztosítva tudja anyagi ellátottságát, társadalmi biztosítottóságát.

De akkor mi a magyarázata annak, hogy az existenciális félelemnek a gyökerei a szocialista területeken is mutatkoznak — ha nem is nyugati méretekben! — és ennek az existenciális félelemnek a kihatásai nemcsak a nyugati ifjúság köreiből jelentkezik humilizmus, absztraktizmus, sőt a nihilizmus formájában, hanem kisebb mértékben nálunk is? Ezeket a kérdéseket — úgy gondolom — sem Nyugaton, sem Keleten nem gondolták még végig végső gyökereiben és legextrémebb megnyilvánulásaiban, mert akkor a Keresztyén Békekonferencia tanácskozásain is több elvi megértés mutatkozott volna ezek iránt a kérdések iránt és mélyebbre hatoltunk volna a hidegháború lélektani és filozófiai gyökereinek a megértésében. Ebben az esetben kevesebb összeütközési pont adódott volna a Második Keresztyén Békevilággyűlésen is nyugatiak és keletiek között. Inkább arra koncentráltuk volna a figyelmünket, hogy a keresztyénségnek és maguknak az egyházaknak is két vonatkozásban kellene elvégezniük munkájukat: 1. Oda kellene állaniok minden olyan törekvés, irányzat és jószándék mellé — bárhol és bárki részéről induljon is ki az! —, amely küzd az ellen, hogy a mai ember (Nyugaton és Keleten egyaránt!) existenciális létbizonytalanságban, félelemben, a céltalanság érzésében éljen és ezért fogékony felfogója legyen az ezekből adódó káros politikai, gazdasági, lélektani, erkölcsi, művészeti, morális és filozófiai hatásoknak. — 2. De elsődlegesen hívebben és teljesebben kellene minden egyháznak (Nyugaton és Keleten egyaránt!) betöltenie azt a küldetését, hogy a szeretetét gazdagon ajándékozó Istent hozta el hozzánk Krisztus, aki-

ben azért van nekünk igazságunk, azaz bűnbocsánatunk és békességünk Istennel és a másik emberrel, hogy azután az Isten irgalmas megbocsátását és szeretetét gyakoroljuk, praktizáljuk az emberek között.

Sajnos, hiába foglalkozott a Keresztyén Békekonferencia mélyre hatóan ezekkel a kérdésekkel, a Második Világgyűlés résztvevői nem tudtak elég mélyre ásni és ezért mentek el lényeges problémák mellett. De itt most elmondtam mindezt, mert nem szeretném, ha nálunk a magyar protestáns lelkészek bármelyikében megrögződne az a vélemény, hogy nem mélyültünk el eléggé a tanulmányi bizottsági munkában és ezért adódtak félreértések vagy megnevértések magán a világgyűlésen. Azt is nyíltan megvallom, hogy az említett „megnevértés”, vagy „nem elég mélyre ásás” tényét magának a világgyűlésnek a résztvevői sem mind érezték. Legkevésbé látták. Ennek csak azok voltak a tudatában, akik éveken át így foglalkoztak ezekkel a kérdésekkel és csak sajnálni tudták, hogy neves teológusok is elmentek lényeges kérdések mellett és lefeljebb a „keletnémet sajtó hangja” izgatta őket.

2. A határozatok

Jól tudjuk, hogy a Második Világgyűlés a 10 bizottság jelentésének a meghallgatása után két határozatot hozott. Az első az egyházakhoz és a keresztyénekhez intézett üzenet, a másik pedig felhívás a kormányokhoz, parlamentekhez és a világ mértékadó személyeihez.

Mint hogy a Tanácsadó Bizottság októberi budapesti ülésén és a megelőző tanulmányi bizottsági üléseken, valamint az elnökség ülésén a dolog természeténél fogva abból kell kiindulni, ami 1964-ben Prágában és azóta az akkor alakított Tanulmányi Bizottságok tanácskozásain történt, a következőkben röviden ismertetem a fenti két üzenetet és röviden az eddigi tanulmányi munka eredményeit, illetve szándékait és javaslatait.

A Tanácsadó Bizottság témája így hangzik: „*Szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és a békéért.*” Ha visszaemlékezünk a Második Világgyűlés főtémájára, amely így hangzott: *Az én szövetségem élet és béke*, akkor érthető, hogy a Tanácsadó Bizottság témájává miért éppen a fentit jelölte ki a Tanulmányi Osztály javaslatára az elnökség. Hiszen Isten szövetsége az egész világra érvényes és a világ Ura az egész emberiséggel kötött szövetséget a Jézus Krisztusban. Mi emberek Krisztusnak az emberré levésében ismertük föl Isten szolidaritását az egész világgal, szeretetét az egész emberiség iránt, de igényét is az egész világra, s ezért az ő követésében minden emberrel „szövetségben vagyunk”, tekintet nélkül a fajra, valásra és világnézetére. Ez a szolidaritás egymással, ez a szeretet egymás iránt, hitünk az egy Krisztusban arra kötelez bennünket, hogy bár a világhelyzetet eltérően ítéljük meg, az Ő áldozatát gyakorolva harcoljunk minden éhség és nyomorúság, jogtalanság és bizalmatlanság ellen a megértés, az egymás megismerése szellemében.

Ez a lényege annak az üzenetnek teológiailag, amiben ellentmondás nélkül egyetértettek a Második Világgyűlés tagjai, amiben egyetértésben tudták magukat az Egyházak Világtanácsával, XXIII. János pápa „*Pacem in terris*” enciklikájával, de kifogásolták, hogy egyes egyházak és gyülekezetek még nem léptek a szeretetnek és szolidaritásnak erre az útjára. Az atomháború, a faji

megkülönböztetés, a hidegháború és prédikációs politikai propaganda elítélésében még mindig nem tudunk egyet érteni. Keveset tettünk az éhség, a kolonializmus és neokolonializmus megszüntetéséért.

A Világgyűlés üzenete fölhív minden jóakaratót embert arra, hogy az atomveszély ellen küzdjön és harcoljon azért, hogy megvalósuljon az általános és ellenőrzött leszerelés. Szó szerint ezt mondja az üzenet: „Szálljanak sikra velünk együtt azért,

hogy a 18 hatalmi leszerelési konferencia hamarosan pozitív eredményekre jusson,

hogy érvényesítsék az erőszak alkalmazásáról való lemondás elvét a vitás határkérdések megoldásánál,

hogy kössenek meg nemtámadási szerződéseket, létesítsenek atommentes övezeteket és szüntessék meg a földalatti atomfegyverkísérleteket is,

hogy tiltsák meg az atomfegyverek közvetlen vagy közvetett továbbadását más államoknak,

hogy szüntessék meg az idegen területeken levő katonai támaszpontokat és vonják vissza külföldi országokból a megszálló csapatokat,

hogy szűnjék meg a más országok belügyeibe való beavatkozás, vagy kívülről jövő felforgatás,

hogy tárgyalják meg és fogadják el a nukleáris fegyverkészletek befagyasztására vonatkozó terveket,

hogy minden idegen hatalomtól függő nép szabadságot és teljes függetlenséget nyerjen.”

Lényegében ugyanezt tartalmazza a kormányokhoz és parlamentekhez intézett felhívás is. Abban még szerepel a német kérdés, Nyugat-Berlin státusa, Délkelet-Ázsiának, Ciprusnak, Palesztinának, és a Karib-tenger térségének a problémái. Arra szólítja föl a kormányokat, hogy az erőszak és agresszió alkalmazása helyett *tárgyaljanak*.

A mostani helyzet, a ma feladatai

1. Meglepő, hogy *teológiai*an milyen helytállóan fogalmazta meg a Második Világgyűlés mindazokat a feladatokat, amelyek 1964-ben megoldandók voltak és amelyeknek a megoldásában keresztyéneknek és egyházaknak ki kell venniük a részüket. Éppen a fenti Üzenetnek több megfogalmazása indította az elnökséget a Tanulmányi Osztály kezdeményezésére, hogy a Teológiai Nemzetközi Tanulmányi Bizottság témájául éppen az *inkarnáció és a keresztyén szolidaritás* problémáját tűzze ki.

Ennek a bizottságnak az ülése Leningrádban volt ez év tavaszán és azon magyar részről dr. Pákozdy László vett részt. Úgy gondolom, hogy ennek a bizottságnak a munkájában az egyik legfontosabb fölismerés az volt, hogy a Jézus Krisztusban hívó keresztyén ember felelős mindazért, ami a történelemben történik, és abban éppen az értelmével és tárgyi ismeretei birtokában teljes politikai felelősséget vállal. Az evangélium az érteleme használatára és cselekvésére szabadítja föl az embert a társadalmi és politikai életben, éppen ezért *helytelen, ha minden politikai döntésnek teológiai megalapozást akarnak adni a keresztyének. Politikai kérdésekben illetékes szerv az ész.*

Ma még nem tudhatjuk, hogy a Teológiai Bizottságnak ezekkel a megállapításaival kapcsolatban milyen álláspontot foglal el a Tanácsadó Bizottság. A magam részéről azonban máris zajosán üdvözlöm a Teológiai Bizottságnak ezeket a kijelentéseit, amelyek végre világosan kimond-

ják, hogy a hit nem butítja meg az embert (nem veszi el az esztét!), hogy a hit (amely egyúttal beletekint az Isten üdvösséges terveibe a világgal!) nem helyettesíti, hanem fölszabadítja az emberi esztét a dolgok tárgyilagos és igazságos fölmérésére.

Viszont nem tudom helyeselni a Teológiai Bizottság Jelentésének azt a megállapítását, hogy „az inkarnáció minden embert korlátozás nélkül testvérré tesz”. Az inkarnáció minden esetben igényli a hitet és a cselekvést. Ezek nélkül *an sich* nem áll meg a Teológiai Bizottság megállapítása. Ezen az úton ugyanis arra a vonalra mehetünk át, hogy nem kell senkit megkeresztelni Magyarországon, mert az inkarnáció tényében az egész világ, tehát ez a magyar föld is „megváltott, megszentelt”, és aki ezen a földdarabon él, az magában véve már Krisztusé! Ez pedig többek között a missziói parancsnak is ellentmondana, nem is szólva a reformátoroknak a keresztségről szóló tanításáról.

2. A Nemzetközi Ügyekkel foglalkozó Bizottság májusban tartotta meg ülését, amelyen azonban kitűnt, hogy a Második Világgyűléshez képest lényeges eltérések következtek be a nemzetközi politikában. Kieleződött a nemzetközi helyzet, vége a feszültség csökkentését munkáló egyes erők munkájának és ennek megfelelően kell újból elemeznünk a nemzetközi kérdéseket és állást foglalnunk aktuális nemzetközi kérdésekben.

Tavaly óta megerősödött az *el nem kötelezett országok* tevékenysége a nemzetközi életben és minden bizonnyal közre játszottak abban, hogy az ENSZ mesterségesen kirobbantott krízise a mostani szeptemberi ülésre lényegében megszűnt.

Új problémát vetett föl az *USA vietnami intervenció*s háborúja, amely világosan tükrözi a Kennedy-korszak végét, illetve az amerikai politika visszakanyarodását a Dulles-korszakhoz az erőpolitika minden tartozékával együtt.

Az *India—Pakisztán* viszály új kérdések elé állít bennünket, hiszen Indiára eddig úgy tekintettünk, mint a békés egymás mellett élés elvét elsősorban valló államra, amely az angol nemzetközösségben is híven képviselte a béke és haladás elveit.

A Bizottság azon a véleményen van, hogy a világban ma jelentkező aktuális problémák nem vonhatják el a figyelmünket a központi kérdésről: a *leszerelésről*. Csak akkor képzelhető és gondolható el, hogy a nemzetek és népek együttműködjenek, ha az aktuális problémákat rövid úton megoldják és a leszerelési tárgyalások pozitív eredményekre vezetnek.

Foglalkozott a Bizottság azzal a kérdéssel is, hogy vajjon az *antikommunizmus* mint propaganda-szólam fenntartható-e keresztyén körökben. Ennek a problémának külön színt adnak napjainkban VI. Pál pápa a II. Vatikáni Zsinat 4. ülészakát megnyitó beszédének kitételei, amelyek minden bizonnyal nem lesznek hatás nélkül a Tanácsadó Bizottság ülésén résztvevőkre.

3. A nemrég ülésezett *Ökumenikus Bizottság* magáévá tette a Teológiai Bizottság, a Nemzetközi Bizottság tételeit, ami arra vall, hogy a Tanácsadó Bizottság budapesti ülésén már bizonyos konszenzussal vesznek részt a küldöttek.

4. A Tanácsadó Bizottságnak természetesen foglalkoznia kell az *ifjúság kérdéseivel*, amelynek bizottsága júniusban ülésezett és ezzel a témával foglalkozott: „*Forradalom és a status quo.*” Megállapította, hogy a világnak szinte egyetlen olyan he-

lye sincsen, ahol valamilyen formában nem men-
nének végbe forradalmi változások. Bizonyos
„nemzetköziség” kezd kialakulni az egész világon,
amelynek ma még útjában állnak a kapitalizmust
egyedül üdvözítőnek tartó államok.

Különösen is értékes, amit ez a Bizottság ja-
vaslatként terjeszt az elnökség elé. Kérik, hogy
szakértők vegyenek részt az ifjúsági bizottság leg-
közelebbi ülésén. A bizottság tagjaiból küldjenek
ki egyeseket az ázsiai, afrikai és középkeleti ifjú-
sági szervezetek konferenciájára. Vegyenek részt
a legkülönbözőbb világifjúsági szervezetek a KBK
ülésein és konferenciáin és Prága részéről is küld-
jenek ki hozzájuk küldötteket.

Befejezés

A Tanácsadó Bizottság nagy létszáma nem te-
szi könnyűvé az effektív munkát. Úgy gondolom
azonban, hogy az előkészítés munkája alapos volt
és aki jóakarattal vesz részt ezen a nagyjelentő-
ségű ülésen, nemcsak a saját személyére vonatko-
zólag kap fontos üzenetet és felszólítást, hanem a
gyülekezetébe és a munkahelyre is tud vinni ma-
gával olyan gondolatokat és indításokat, amelyek
Nyugaton és Keleten egyaránt megtermékenyítik
emberek és egyházak munkáját.

Lezárva: 1965, szeptember 21-én.

Dr. Pálffy Miklós

„És a zsinat után?”

— A „püspök-szinódus”, a vallásszabadság, az atombomba vitája —

E sorok írásakor a II. Vatikáni Zsinat negyedik,
előre láthatólag befejező ülészsaka éppen hogy
megkezdődött. A megelőző ülészsak baljós esemé-
nyei¹ — nem is annyira a pápának, mint inkább
a vatikáni hivatalok biboros vezetőinek erőszakos
beavatkozásai a zsinati többség akarátának meg-
hiúsítására — magán a zsinaton is viharos ellent-
mondást váltott ki a püspökök soraiban, még inkább
a katolikus sajtóban.

Az ellentmondások — legalább egyelőre — nem
irányultak a pápa „csalatközhatatlan” tanítói hi-
vatalának döntései ellen, amelyeknek jogosultságát
az első vatikáni zsinaton elfogadott dogma óta —
jogilag — kétségbe nem vonhatónak ismerik el.
A harag és az elkeseredés ezúttal azokra a kuriá-
lis biborosokra összpontosult, akik kezükben tart-
ják a római egyház központi szerveit és ezeken
keresztül a zsinat előkészítő és tájékoztató munká-
ját is irányítják — gyakran a zsinati atyák sza-
vással kifejezett többségével szemben is.

A Vatikán apparátusának élén álló biborosok
azonban mintha talán túlfeszítették volna a húrt
a harmadik ülészsak végén. Erre vall, hogy az el-
múlt hónapokban koncentrált erőfeszítések jelent-
keztek a *Kuria reformja*, illetve *egy püspöki ta-
nácsadó szerv* létrehozása érdekében. VI. Pál
mindkettőről beszélt már a megelőző ülészsakok
megnyitásakor; de a megvalósítás mindeddig el-
maradt. A zsinati atyák és az egyház igen tekin-
télyes teológusai sorából a zsinat hosszú szüneté-
ben egyre többen nyilatkoztak úgy, hogy a püs-
pöki tanácsadó szerv létrehozását a római egyház
központi kérdésének minősítették.

Legnagyobb feltűnést és visszhangot talán Küng
professzor megnyilatkozása keltett, aki nemcsak a
zsinaton elkövetett hibák kijavítása, hanem a ró-
mai katolikus egyház jövője szempontjából is ezt
a reformot helyezte előtérbe.

„A zsinat szellemének nem szabad meghalnia”

A Frankfurter Allgemeine Zeitung aug. 28.-i
száma egész oldalt betöltő cikkben közölte Dr.
Hans Küng „Und nach dem Konzil?” című fejtege-
téseit. Ismeretes, hogy Küngöt még XXIII. János
pápa hívta be zsinati szakértőnek; a római kato-

likus egyházban ő Barth Károly legjobb ismerő-
je; doktori disszertációját is Barthról írta; értel-
mezése szerint Barth megigazulástanát a római
katolikusok is elfogadhatják. A zsinat munkáját
kezdettől ökumenikus szempontból mérlegelte első-
sorban; szerinte az egyház megújulása az egységre
való felhívással egyenlő. Ezt fejtette ki feltűnést
keltett könyvében is, még a zsinat összeülése előtt
(Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als
Ruf in die Einheit. Basel, 1960)

Most megjelent cikkében azt írja, hogy „a köz-
vélemény nem sokat remél ettől az ülészsaktól”,
komolyan optimista prognózist alig lehet hallani.
„Ebben a harmadik ülészsak fiaskója a bűnös”.

Függetlenül a negyedik ülészsak várható ese-
ményeitől, Küng megítélése szerint a jövő szem-
pontjából mégis az a fontos, hogy a katolikus egy-
házban új szellem elevenedett meg és ez „fonto-
sabb minden kifejezett formulázásnál vagy dekretá-
lásnál”; a zsinat elkerült minden dogmatizálást
vagy kiátkozást; a római egyházban ma „szaba-
don, realiztikusan és konstruktíven lehet vitat-
kozni minden közérdekű kérdésről”; alapvető is-
tentiszteleti reformot fogadtak el „lényegében a
reformatori szándékok megvalósításával” és ezt
már be is vezették; az ökumenizmusról szóló dek-
retummal „gyakorlatilag és teológiaiilag új korszak-
ot nyitottak” a többi keresztény egyház irányá-
ban; az egyházzal szóló konstitúcióval pedig „utat
törtek a római egyház új önértelmezéséhez”.

Hogy „mindezt a világgözüvélemény nem veszi
elég komolyan”, annak oka Küng szerint kettős:
magában Rómában a zsinat ellenére sem történt
eddig lényeges változás és XXIII. János szelleme
sem él már ott elég elevenen; másfelől a közvéle-
mény sok mindent várt még a zsinattól, ami eddig
nem teljesült be. A közvélemény főleg a követke-
zőket várná a zsinattól: 1. egyértelmű állásfoglalá-
st a vallásszabadság mellett; 2. határozott dőn-
tést a zsidóság és keresztényiség viszonyában, amit
a zsinat nagy többsége már magáévá tett (1951
igen, 242 módosításokkal igen és 99 nem szavazat-
tal), hiszen „a zsidóság irányában van — minden
álteológiai és politikai ellenvetés ellenére — leg-
több jóvátenni valója a keresztény egyháznak, a
nemzetiszocialista antiszemitizmus nem lett volna
lehetséges a keresztényiségben évszázadok óta lap-
pangó vagy gyakran viruló antiszemitizmus nél-

¹L. Th. Sz. 1964/278 k. és 1965/14 k.

kül"; 3. pozitív állásfoglalást várnak a zsinattól a születésszabályozás ügyében, mert az eddigi negatív római álláspont teljesen tarthatatlanná vált; 4. meg kell történnie a vegyes házasságok elismerésének, amelyeket nem katolikus pap előtt kötöttek, el kell törölni az eddigi kiközösítéseket és reverzálisokat; 5. komolyan meg kell reformálni a vatikáni Kúriát, valóban nemzetközivé kell azt tenni és decentralizálni a hatáskörét.

Bármi történjék is a negyedik ülészsakon — folytatja Küng — fő az, hogy „a zsinat szelleme ne haljon meg annak bezárásával, vagyis a római egyházat ne kormányozzák tovább a zsinat előtti módszerrel, amikor lényegében a vatikáni Kúria végezte azt a pápa több-kevesebb közreműködésével”. Lehetséges volna „bizonyos meghatározott időközökben zsinatokat tartani”; már a konstanzi zsinat is előírta ezt, de végzését nem tartották be. Gyakorlatilag öt vagy három évenként szükséges volna a zsinatnak üléseznie, és minden évben össze kellene hívni — a püspöki kollegialitás érvényesítése is ezt kívánná — a nemzeti püspöki konferenciák által választott testületet; „ez biztosítaná a zsinati szellem folytatódását” és lehetővé tenné „bizonyos zsinati szervezet megvalósulását a római katolikus egyházban”.

Rámutat Küng „a nagyon fájdalmas tapasztalatra, hogy milyen nehéz a zsinat akarátát érvényesíteni az ülészsakok idején is. Még nehezebb az ülészsakok között. Legnehezebb lesz a ülészsakok után... Nem egy püspök adott már kifejezést aggodalmainak: mi lesz a zsinat után; a zsinat határozatait a kúriai hatalmasságok könnyen lyuggathatják át mindenféle diszpenzációkkal és kivételezésekkel, felhigíthatják formális értelmezésekkel, megtorpedózhatják pusztá passzivitással, ad absurdum vihetik a határozatok betű szerinti értelmezésével és útját állhatják további fejlesztéseknek.”

Majd így folytatja Küng professzor:

„Az egyházvezetés korábbi abszolutisztikus kormányzása — az Ancien Régime csökevénye — többé már nem lehetséges. Súlyos válságba sodorná a katolikus egyházat és ellentmondana a pápa és a püspök kollegialitásáról szóló határozat szellemének és betűjének. Egyébként a múlt világossá tette, hogy a messze menően elszigetelt központi igazgatás nem birkózhat meg építő módon az összegyűjtött világméretű és egyben rendkívül különböző problémáival. Minden kudarca ellenére igazolta a zsinat, hogy a sokféle tapasztalattal és távlattal rendelkező egyetemes egyház bekapcsolása a legfőbb egyházvezetésbe rendkívül pozitív eredményeket hozhat. Elég különös, hogy a katolikus egyház nem tette eddig magáévá a modern demokráciák tapasztalatait, holott eredete szerint igazán minden egyéb volt, csak nem valami autokratikus abszolút-monarchikus vezetés alatt álló szervezet; gondoljunk csak a gyülekezet és a többi apostol helyzetére Péter mellett (pl. a jeruzsálemi zsinaton), ahogyan azt a Cselekedetektől szóló könyv megállapította, nem is szólva a még inkább charizmatikusan berendezkedett páli gyülekezetekről. Péter hivatalának hosszú története során mi sem ártott többet, mint ez az abszolutista-monarchikus kormányzati stílus. Ezzel függ össze a keleti egyházak és a reformáció egyházainak a leválása is, nemkülömben bizonyos megmevedés a belső katolikus területen. Másfelől a belső katolikus feszültség enyhülésének, a megújulás-

nak, az egyházközi megértésnek és közeledésnek és végül magának a pápai tisztségnek is a legújabb időkben semmi sem használt annyit, mint XXIII. János szolgáló-kollegialis magatartása és tisztségvitele.”

A továbbiakban Küng elmondja, hogy a római Kúriát magát sem lehet „monolithikus egységnek” felfogni, abban is vannak olyan férfiak, akik VI. Pálnak a Kúria reformját közzetevő 1963. szeptember 21.-i bejelentését örömmel fogadták és megvalósítását remélik. Amire szükség van, az 1. decentralizálás és egyszerűsítés, 2. nemzetközivé tétel és ökumenikus kiképzés, végül a legfontosabb: 3. a püspöki tanács megalakítása. Küng óv attól, hogy ez utóbbit csak formális intézménnyé tegyék — erre megvan a veszély —, életkérdésnek tarja, hogy ez valóban funkcionáló, a lényeges kérdéseket rendszeresen megtárgyaló, rendszeresen ülésező szervként alakuljon meg. Hiba volna, ha csak a bíborosi kollégiumot bővítenék ki „behívott” püspökökkel, mert a bíborosi kollégium a pápa által rendelt szerv és egyetlen komoly funkciója már régóta csak trónüresedés esetén van; az új pápa megválasztása. A püspöki tanácsnak „az összegyűjtött képviselői szervének kellene lennie”, amelynek tagjait bizonyos meghatározott időre maguknak a nemzeti vagy kontinentális püspöki konferenciáknak kellene megválasztaniok; nem volna szabad benne továbbra is megengedni az olaszok indokolatlan túlsúlyát, ami a bíborosi kollégiumban különösen nyomasztó; legalább évente vagy kétévenként hivatalból össze kellene ülnie; a pápával együtt törvényhozó hatalommal kellene rendelkeznie, úgyhogy maga a Kúria valóban csak adminisztratív és tanácsadó szervvé korlátozódhatnék.

„Ha meglesz a püspöki tanács és valódi tanács lesz, akkor nem döntö kérdé, hány határozatot fogad el az utolsó zsinati ülészsak. Ha nem lesz püspöki tanács, vagy nem lesz igazi tanács, akkor a zsinat utáni időszakot illetően komoly és megalapozott aggodalmakra van okunk”, — írja befejezésül Hans Küng professzor, akinek ezt a cikkét az egész katolikus és nemkatolikus sajtó bőven ismertette és kommentálta. Általános az a vélemény, hogy Küng a zsinati atyák többségének véleményét foglalta össze cikkében.

A pápa bejelenti a püspöki szinódus megalakítását.

Nem véletlen, hogy a zsinat negyedik ülészsakát megnyitó pápai allokúciónak azt a bejelentését fogadták legmelegebben, hogy életre hívják a püspöki szinódusnak nevezett tanácsot. A latin nyelvű megnyitó egyébként nem érintette az ülészsak napirendjére tűzött témákat; inkább csak annak a meggyőződésnek adott hangot, hogy a záró ülészsaknak „bölcsesté kell alakítania Istennek szívénkbe árasztott szeretetét”; az Isten iránti, az egyházi iránti és az emberek iránti szeretetéről kell a zsinatnak bizonyosságot tennie. A jövődörtörténetirónak egy napon el kell majd mondania, hogy „a zsinat szerette” a Szent Háromság Istent; szerette azt a római katolikus egyházat, amely „megvalósítója a gyakorlati egységnek, mint Isten családja és temploma”, továbbá „ökumenikus szívvel szerette mindazokat a keresztyén testvéreket, akik még kívül állanak az egy szent apostoli katolikus egyház tökéletes egységén”. (A pápa tehát változat-

lanul kitart amellett, hogy a római egyház — úgy, ahogy van, minden szakadás ellenére — maga a „megvalósult tökéletes egység”, amely nem szorul a többi keresztyén egyház „kiegészítésére”.) Az emberiség iránti szeretetről szólva a pápa hangoztatta, hogy „az egyház nem öncél a világban, hanem minden embernek szolgál és mindenki számára jelenvalóvá teszi Krisztust, mennél tágasabb és nagyvonalúbb módon”.

Befejezésül a pápa békére szólította fel a nemzeteket, bejelentette elutazását az Egyesült Nemzetek Szervezetének jubileumára és végül örömet fejezte ki, hogy most megvalósíthatja a püspöki szinódust, mint tanácsadó testületét.

Váratlanul a 128.-ik generális kongregáción is megjelent a pápa, helyet foglalt az elnöki asztalnál és jelenlétében olvasták fel az „*Apostolica sollicitudo*” kezdetű tervezetet a püspöki szinódus létesítéséről. A pápa kívánsága szerint ez „folytatja majd a zsinatot”, feladata lesz „a pápa támogatása és tanácsolása”, előmozdítja az együttműködést a pápa és a püspöki kollégium között, közvetlenül és állandóan tájékoztatja a pápát az összegyűlt helyzetéről. *A testület összehívása a pápa hatáskörébe tartozik, rajta ő elnököl és ő állapítja meg a tárgysorozatát.*

A testület plenáris, rendkívüli és részleges szinódusokat tarthat. Plénümához tartoznak: a keleti katolikus egyházak pátriárkái, metropolitái; a nemzeti püspöki konferenciák által kijelölt — a pápa megerősítésére szoruló — képviselők; tíz szerzetes, akiket a szerzetek főnökei választanak; a vatikáni hivatalok élén álló bíboros-prefektusok. Részleges szinódusokat egy-egy terület ügyeiben hívhat össze a pápa. A nemzeti püspöki konferenciákat 25 tagig egy, 50 tagig két, 100 tagon felül három delegátus képviseli a testületben. *A pápa az említett tagokon kívül még másokat is kinevezhet, de ezeknek száma nem haladhatja meg az összes tagok 15 százalékát.*

A tanácsadó testületben tehát mindenben csorbítatlanul érvényesül a pápa kezdeményező joga; a titkárt is ő nevezi ki. A testület konzultatív jellegű, semmiben sem érinti a pápa abszolút hatalmát a római egyház felett. A nagy kérdés az, hogy „valóban funkcionáló, a lényeges kérdéseket rendszeresen megtárgyaló, rendszeresen ülésező” szerv lesz-e ez a testület, vagy csak formális, a kúriai hatalmasságok uralmának alárendelt látszat-parlament? Jellemző, hogy *Alfrink* holland bíboros márts szükségesnek látta most Rómában egy sajtókonferencián kijelenteni: a pápához való minden élőségük mellett a holland püspökök „hevesen elítélik a római kormányzati apparátus kormányzati módszereit” és feltétlenül szükségesnek tartják ennek az apparátusnak a gyökeres megváltoztatását.

A vallásszabadság a zsinat napirendjén

A 128.-ik generális kongregáció megkezdte a vallásszabadságról szóló schema vitáját is, amelyben elsőnek nyolc szónok — valamennyi bíboros — kapott szót. Ismeretes, hogy ez a tervezet már a második és a harmadik ülés napirendjén is szerepelt, de végül is mindkét alkalommal levették a napirendről. A zsinat befolyásos „integrálista” kisebbsége mindkét alkalommal el tudta érni, hogy „magasabb tekintély” közbelépésére az utolsó percben áttegyék az ügyet a következő ülésnapra.

Két alapvető kérdésben kell ugyanis a zsinatnak döntenie. 1. Elismeri-e a római egyház a vallásszabadságot a *nemrómai keresztyének javára is*; tehát intézkedik-e, hogy egyes „katolikus” országokban, pl. Spanyolországban töröljék a koncordátumban biztosított kizárólagossági kiváltságokat és megszüntessék a protestánsok üldözését? 2. Elismeri-e a római egyház minden ember *lelkiismereti szabadságát* arra, hogy saját meggyőződése szerint választott *hitben vagy hitetlenségben* éljen? A „*Pacem in terris*” enciklika, továbbá *Bea* bíborosnak, az eredeti javaslat elkészítőjének sokfelé megtartott előadása mindkét kérdésre pozitív választ adott: egyfelől gyökeres különbséget tesznek „a tévedő ember” és a „tévedés” között; másfelől azt vallják, hogy az emberi méltóság tiszteletben tartása megköveteli annak az elismerését is, hogy valaki elutasíthassa a hitet és emiatt nem szabad vele szemben semmiféle hátrányos vagy megkülönböztető intézkedést tenni. Tény, hogy ez a felfogás gyökeres változást jelentene a római katolikus teológiában és magában az egyházjogban is, amely egyedül és kizárólag a katolikus vallást minősíti üdvözítő hitnek és minden eszközzel megakadályozandónak tartja a „tévhit” vagy a „hitetlenség” terjesztését.

A római egyháznak a kérdésben most már mindenképpen nyilatkoznia kell. A harmadik ülésnap után az amerikai katolikus püspökök kijelentették: egyházuk teljesen hitelét veszti, ha ebben a kérdésben nem tud pozitíven állást foglalni. Az Egyházak Világtanácsa már a zsinat összeülése előtt és azóta is többször hangoztatta, hogy a római ökumenizmus komolyságát főként a vallásszabadság — vele kapcsolatban elsősorban a vegyes házasságok — kérdésében elfoglalandó álláspontján kell lemérni.³ Most nyáron az EVT olyan határozatot fogadott el a kérdésben, amely több vonatkozásban — erre majd visszatérünk még — lényeges változást jelent a Világtanács eddigi állásfoglalásaihoz képest.

Az Egyházak Világtanácsa új állásfoglalása

Az Egyházak Világtanácsa végrehajtó bizottsága július 11—15.-i genfi ülésezése megtárgyalta és elfogadta a Nemzetközi Ügyek Bizottsága javaslatát, amely „*üdvözli a vallásszabadság érdekében kifejtett római katolikus erőfeszítéseket, mint XXIII. János hagyatékát.*” Kifejezésre juttatja azt a reménységét, hogy a vatikáni zsinat végül is „megszorítások nélkül elfogadja és törvényerőre emeli” a javaslatot.

A határozat szerint a vallásszabadság biztosítására vonatkozó megállapodásoknak a következő alapelvekre kellene épülniök:

1. A vallásszabadságot „mi sajátos keresztyén álláspontból nézzük, de az állampolgári szabadságoknak, amelyeket a keresztyének maguknak igényelnek, minden embert meg kell illetniök, bárhol éljen és bármilyen vallása legyen.”

2. A vallásszabadsághoz tartozik „minden ember joga arra, hogy vallását vagy felekezetét megváltoztassa, hátrányos társadalmi, gazdasági vagy politikai következmények nélkül. Ehhez tartozik az embernek az a szabadsága, hogy hívő vagy hitetlen meggyőződése mellett kitarson, anélkül, hogy ezért külső nyomásnak vagy egyéb hátrányoknak tenné ki magát”.

3. A vallásszabadság mindenkinek a jogát jelen-

ti továbbá hitének megvallására, gyakorlására, is-
tentiszteletre, oktatásra,

4. Mindenkinnek „abban a bizonyosságban kell
élnie, hogy hitét egyénileg is, közösségben is meg-
vallhatta”.

5. A vallásszabadsághoz tartozik „a személyes
vagy közösségi kapcsolatok joga a nemzeti hatá-
rokon kívül élő vallási közösségekkel illetve cso-
portokkal.”

6. Meg kellene állapodni a vallásszabadság nem-
zetközi mértékében és ezekhez alkalmazni az egyes
országok idevágó jogszabályait.

7. A vallásszabadságot és általában az emberi jo-
gokat „csak a közrend és a közérdek törvényes
keretei között legyen szabad korlátozni. A vallás-
szabadságot minden ember számára biztosítani
kell. tekintet nélkül vallási vagy egyéb meggyőző-
désére”⁴

Az igazság kedvéért meg kell „jegyeznünk, hogy
e nyilatkozat 2. pontja, amikor a „hívó vagy hi-
tetlen meggyőződés mellett való kitartás” szabad-
ságát vallja, alapjában véve elfogadja a lelkiismereti
szabadság elvét, ami az EVT eddigi állásfoglalá-
saihoz képest novumot jelent. A Világtanács eddigi
idevágó dokumentumai nem jutottak ennyire;
a „hitetlen” meggyőződés szabadságáért nem száll-
tak síkra és a vallásszabadság biztosítását sem az
egyházaktól igényelték elsősorban, hanem inkább
a kormányoktól — főként a szocialista rendszer
kormányaitól.

Meg kell jegyeznünk azt is, hogy a zsinat elé ter-
jesztett tervezet a vallásszabadság értelmezésében
messze elmarad az EVT végrehajtó bizottsága ál-
tal most elfogadott állásfoglalás mögött.

A zsinati többség állásfoglalása

A zsinati vitában most John Heenan westmins-
teri érsek szükségesnek mondotta annak az *elis-
merését, hogy a történelem folyamán a római ka-
tolikus egyház nem egyszer üldözte a protestán-
sokat*. Elkerülhetetlen — mondotta —, hogy egy-
háza végképp helyezkedjék a felekezeti türelmes-
ség álláspontjára.

Jan Rup monacói püspök sürgette, hogy a zsinat
fogadja el az *Egyházak Világtanácsa fent ismer-
tetett megállapításait a vallási és a lelkiismereti
szabadságról*.

Megindultak a támadások is a tervezet ellen.
Elsősorban Ottaviani bíboros minősítette „teljesen

elfogadhatatlannak” a vallásszabadságot a tévely-
gők számára. Siri génuai bíboros tiltakozott az el-
len, hogy egyháza ismerje el minden vallási kö-
zösség szabadságát, mert ezzel „kaput nyitna a
bűnre, amit Isten elítél.” Ruffini palermói bíboros
is élesen elítélte a tervezetet és ragaszkodott a je-
lenlegi érvényes katolikus jogi állásponthez: „a
tévelygésnek nincs joga a megnyilatkozásra”. Cus-
hing amerikai bíboros ellenben határozottan kiál-
lott a tervezet mellett, hangoztatta, hogy *az evan-
gélium nemcsak igazság, hanem egyúttal szabad-
ság is az ember számára*.

Főleg olasz és spanyol püspökök hevesen tilta-
koztak a „katolikus hagyománnyal ellentétes, a
pozitívista filozófiában gyökerező vallásszabadság
fogalmának bevezetése” ellen. Mások megnyugvá-
sukat jelentették be, hogy a schema kifejezetten
megállapítja: „a tévedés nem lehet egyenrangú az
igazsággal, a vallásszabadság nem változtat azon a
tényen, hogy a római katolikus vallás az egyedüli
igaz vallás és Krisztusnak egyetlen egyháza”.
Egyesek kiemelték, hogy a schema szerint tovább-
ra is „kiváltságos jogi helyzetet biztosíthatnak
egyes államok valamely vallási közösségnek bizo-
nyos történelmi helyzetnek megfelelően”. — Ma-
gáról a lelkiismereti szabadságnak arról a követel-
ményéről, hogy az egyház a nemhívók számára is
elismerje és igényelje ezt a szabadságot, nincs szó
a schemában.

Hat napig tartó vita után, amelyre még vissza-
térünk, a zsinat 1997 igen és 224 nem szavattal
általánosan elfogadta a schemát, amelyhez eddig
218 módosító javaslatot nyújtottak be. A további
módosításokra írásban tehetnek javaslatot a zsi-
nati atyák. Ezek fölött a szakaszonkénti tárgyalá-
son fognak majd szavazni.

Az EVT könyvomatósának jelentése szerint Vis-
ser't Hooft főtitkár — egyes vezető protestánsokkal
szemben — óvott a szavazás eredményének elsie-
tett optimista megítélésétől; a végleges szöveget
még nem ismerjük.

Ha arra gondolunk, hogy a pápa néhány nappal
a zsinat előtt kiadott „Mysterium fidei” c. encik-
likájával szükségesnek ítélte „*megfékezni azokat az
erőket, melyek nyugtalanság és a radikális refor-
mizmus szellemét keltik és élesztik mind a tan,
mind a fegyelem kérdésében*”, — akkor a vallás-
szabadság kérdésében sem várhatunk a zsinattól,
illetve a vatikáni Kúriától és a pápától gyökeres
fordulatot.

Vallásszabadság és lelkiismereti szabadság

Abból az alkalomból, hogy a vallásszabadság, illetve
a lelkiismereti szabadság kérdése ökumenikus problé-
maként napirendre került az Egyházak Világtanácsá-
ban és a Vatikáni Zsinaton egyaránt, hasznosnak lát-
szik röviden rámutatni a kérdés történelmi előzményeire.
Arról sem árt megfeleledkeznünk, hogy a kérdést a
hidegháború is igyekezett a maga arzenáljába bevonni.
Még lexikális művek sem tudtak erről lemondani.

Így a Weltkirchenlexikon (Handbuch der Ökumene,
Stuttgart 1961, 487) *Gewissensfreiheit* című alatt töb-
bek között ezeket írja: „A három rokon fogalom közül
— tolerancia, vallásszabadság, lelkiismereti szabad-
ság — legátfogóbb a lelkiismereti szabadság. Tolerancia
az a magatartás, amely fenntartja ugyan igényét a sa-
ját vallási és erkölcsi álláspontjának kiváltságos hely-
zetére, de érvényesülni enged és nem szorít hátra más,
disszertáló csoportokat. A vallásszabadság feltételezi a
polgári község és az egyházközség elválasztását, a kor-
mányzat barátságos, de semleges magatartása mellett
minden vallási testület iránt... A lelkiismereti szabad-

ság a pluralista társadalom alapfogalma, melyben nem-
keresztény nézeteknek is igényük van az érvényesülésre
és terjedésre. Az enciklopedisták írták zászlajukra. *Je-
lenleg a lelkiismeret szabadságának is a totalitárius
rendszerekben az egyház az előharcosa.*”

Az utolsó mondaton valóban eltűnődhet az ember.
Ugyan melyik totalitárius rendszerre gondolt a szerző?
A spanyolra talán? Ott volna az egyház — nyilván a
római katolikus — „a lelkiismereti szabadság” előhar-
cosa? Vagy a „hallgatás egyházaira” céloz talán mint
„előharcosokra”? Nem *contradictio in adiecto* ez a
hidegháborús frazeológia az „ökumenikus kézikönyv-
ben”?

Tolerancia és vallásszabadság az egyháztörténetben

Az őskeresztény szektának az első időkben a zsidó
egyház üldöző rendszabályaival szemben kellett véde-
keznie. Az Imperium Romanum, amely a meghódított
országok isteneit rendre bevitte Pantheonjába, inkább

még védelmezte a zsidó és pogány keresztyéneket a zsidó papi hatalmasságokkal szemben. (Pl. Ap. Csel. 22:29; 23:23.24; 24:23; 26:31 stb., ezzel is összefügg lojalitásuk a római felsőbbség iránt Róma 13:1, Titus 3:1, 1. Péter 2:13, 14. stb.)

A keresztyénekkal szemben az üldözés akkor kezdődik, amikor a római hatalmasságok az állam egységét biztosító sacrális intézményeiket veszélyeztetve látják: a keresztyének nem áldoznak a császár istenképe előtt. 300 év múlva már éppen a római birodalom egységét biztosítandó teszik államvallássá a keresztyénséget.

„Történetében a keresztyénség mindig kettős feladat elé került: türelmességet kiharcolni és türelmességet tanúsítani. Eközben a vallási és filozófiai feltételek mindig elválaszthatatlanul összefonódtak jogi, politikai és gazdasági adottságokkal” (Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3. kiadás 1962. 932. Alább többször is idézzük.)

Szent Ágoston már helyesli az erőszakot a pogányok megtérítésére, félremagyarázva Jézus paraboláját a mennyei vacsoráról (Lukács 14:23 „Kényszerítetek mindenkit bejönni”), mert az egyházban „legalább taníthatók lesznek az üdvösséges hitre”. *Aquinoi Tamás* kidolgozza a ma is érvényes elvet: a pogányok és a zsidók vallásos kultuszát, ha nincsenek sokan, el lehet tűrni, az eretnekeket azonban halállal kell büntetni, mert lelki ragályt terjesztenek; így lehet legjobban eleget tenni a Titus 3:10 parancsának: „Az eretnek embert kerüld”. *Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis* — a hit elfogadása akarat kérdése, de az elnyert hitet megtartani kötelező.

A keresztyén szekták ellen, de a pogányok megtérítésére is indított keresztes háborúk ideológiai igazolása: az egyház az üdvösségre egyedül vezető hitnek a birtokosa, ezért joga és kötelessége azt minden eszközzel terjeszteni, s még a test megöklése által is kikényszeríteni a lélek üdvösségét.

VIII. Bonifác az *Unam sanctam* bullában (1302. nov. 18.) kimondja: „Az egyedül szent katolikus és apostoli egyházon kívül nincs üdvösség és bűnbocsánat; egy feje van: Krisztus és annak helytartója, a pápa. Az egyház birtokában két kard van, a lelki és a világi. A lelki kardot ő maga forgatja, a világi kardot az egyház számára a királyok és hadvezérek keze tartja, de a pap intése és tûrése szerint. (Ad nutum et patientiam sacerdotis.) Aki a pápa tekintélyének, amely inkább isteni, semmint emberi, elleneszeget, az Isten rendelésének szegül ellene. Kijelentjük, kimondjuk, elhatározzuk és kihirdetjük: minden egyes emberi teremtmény üdvösségéhez elengedhetetlenül szükséges, hogy alávesse magát a római pápának.” Az V. Lateráni Zsinat (1516) ezt az egész bullát megújította és megerősítette, azzal a „pontosabb körülírással”, hogy a „minden teremtmény” kifejezés a megkeresztelt embereket kívánta megjelölni.

A 19. században Róma offenzívája megújult. *Mirari vos* című enciklikájában (1832) *XVI. Gergely* elveti a vallásos közömbösséget, mint „azt a szennyes forrást, amelyből az az abszurd és téves elv vagy inkább örültség (deliramentum) fakadt, hogy mindenkinek kijár a lelkiismeret szabadságának megadása és biztosítása”.

IX. Pius „A naturalizmus, kommunizmus és szocializmus ellen” irányított *Quanta Cura* című dogmájában (1864. dec. 8.) megismétli és tökéletesíti elődje kiátkozó ítéletét. Mint hamisat és a katolikus egyházra és a hívek üdvösségére nézve kárhuzatosat, megbélyegezi azt a véleményt, hogy „a lelkiismeret és a kultusz szabadsága minden embert megillető, minden helyesen szervezett társadalomban kinyilvánítandó és biztosítandó jog volna; továbbá azt a véleményt is, hogy a polgároknak joguk van mindenféle gondolatukat egyházi vagy világi hatóság által nem korlátozható módon előszóban, a sajtó útján vagy más módon nyilvánosan közreadni”. Egyidejűleg minden katolikus püspökhöz syllabust küldött a pápa, melyben csalatkozhatatlan tanítói hivatalára hivatkozva felsorolja kora kárhuzatos tévlegesit. Köztük a 15. számú tévleges az, hogy „minden embernek szabadságában állana azt a vallást felvenni

és vallani, amelyet saját esze világosságában igaznak tart”.

A syllabus tekintélye fölött sokat vitatkoztak; elhangzott olyan nézet is, hogy ez illetékes tanbeli döntés ugyan, amit az ember „köteles lelkiismeretében külsőleg és belsőleg helyeselni”, de azért nem megváltozhatatlan, tehát — ha az egyházpolitikai helyzet megkívánja — törölhető vagy módosítható lesz.

IX. Pius egyébként következetesen ocsmány törvénynek (infanda lex) minősítette az 1867-es osztrák alkotmányt is, amiért az vélemény-, sajtó-, gyűlés-, lelkiismeret- és vallásszabadságot biztosított minden vallási közösségnek és az állam által elismert egyházaknak egyenlő jogállást adott.

IX. Pius utóda, *XIII. Leo Immortale Dei* című körlevelében (1885. nov. 1.) *VIII. Bonifác*cal szöges ellenében elismeri, hogy „a világi hatalom is közvetlenül Istentől származik és a maga területén szuverén; ezért a vitás kérdéseket kétoldalú egyezményekben kell szabályozni”. Elődeinek útján jár azonban a vallásszabadság kérdésében és szeméretet veti a modern államnak, hogy nem törekszik megállapítani: melyik az igaz vallás, „sőt mindenkinek megengedi, hogy az általa előnyösebbnek tartott vallást vegye fel, vagy akár ne vegye fel egyiket se, ha egyik sem nyeri meg tetszését”. *Libertas prestissimum* c. (1888. jún. 10.) enciklikájában kijelenti: „Semmiképpen sincs megengedve gondolat-, sajtó-, tan- és megkülönböztetés nélküli vallásszabadságot követelni, védelmezni és engedélyezni, mint olyan jogokat, amelyeket a természet adott volna az embernek”.

A katolikus egyház ezen dogmatikai álláspontja ma is maradéktalanul érvényesül Spanyolországban, ahol a konkordátum értelmében a katolicizmust újból elismerik „a spanyol nemzet egyetlen vallásának, minden más vallás kizárásával”. Az állam biztosítja a püspökök számára a kormány „hathatós védelmét és támogatását amikor csak szükség van rá, különösen az olyan emberek gonoszsága ellen, akik a hívők lelkét elforgatni igyekeznek”. A hatóságok kötelesek megakadályozni „rossz és káros könyvek előállítását és árusítását is”, beleértve a nemkatolikus kiadású bibliát. A protestánsok gyermekei is kötelesek az iskolákban katolikus hittant tanulni. Polgári házasság híján a protestánsok is a plébános előtt köthetnek csak házasságot. Nemkatolikus imaházak csak félreeső utcákban lehetnek, minden külső jele nélkül annak, hogy ott imaház van. A protestánsok nem lehetnek tisztek a hadseregben, nem lehetnek köztisztviselők, nem temetkezhetnek nyilvánosan. A protestáns sajtó pár éve még állandóan közölt híreket a meglevő kevés imaház felgyújtásáról, bibliaégetésről, prédikátorok és hívők bántalmazásáról. Hasonló a helyzet Columbiában, általában mindenütt, ahol a római egyháznak a kormányzatra nagy a befolyása. Magyarországon még a protestáns Horthy—Bethlen időkben is egy sereg vallási sérelmet tárgyaltak a református konvent minden ülésén. A dél-amerikai protestánsok panaszát — több lelkészt és hívőt megöltek, sok imaházat leromboltak — 1957-ben az Egyházak Világtanácsa New Havenben (USA) tartott központi bizottsági ülésén napi politikai okokból levették a napirendről.

A vallásszabadságot elvileg elítélő pápai döntéseknek, és a protestánsokat, valamint a szabadgondolkodókat üldöző katolikus gyakorlatnak közös alapját a ma is érvényes kánonjog így fogalmazza meg: „Mindem ember tartozik isteni törvény alapján az evangéliumi tant ismerni és magáévá tenni úgy, ahogyan azt a katolikus egyház tanítja” (1322. kán.). A csalatkozhatatlanság dogmájával körülbástyázott ezen alapot nehéz a római egyháznak elhagynia, bár híres rugalmasságával a zsinat előestéjén már kezdte építgetni az aranyhidat: „A protestáns hívők is a keresztség által szintén Krisztus misztikus testéhez tartoznak” és ez a kiindulás lehetővé teszi a velük kapcsolatos kárhuzatosító ítéletek revízióját (Dr. Otto Karrer katolikus professzor előadása a bázei református templomban, Schweizerischer Evang. Pressedienst 1962. szept. 26.). Azóta a *De ecclesia* c. konstitúció ezt a lehetőséget megszilárdította.

A protestáns egyházak és a vallásszabadság

Akárcsak az őskereszténység, a korai protestantizmus is kénytelen volt a maga szabadságáért harcot folytatni, ugyanakkor képtelen volt azt mások — elsősorban a szekták és a nemhívők — számára elismerni.

Morus Tamás (Utopia 1516) hajlandó néhány egyszerű tanításra korlátozni a kötelező hittételeket, ezek megtartásában azonban már szigorú egységet követel, egyéb kérdésekben elfogadja a vélemények szabadságát. Az állam egysége érdekében azután szigorú büntetéseket követel az „eretnekek” ellen (Concerning heresies 1528).

Luther kezdetben még azt hirdeti, hogy „az eretnekeket iratokkal kell legyőzni, nem tűzzel” (1520), toleranciáról beszél, hitbéli minimumként csak a Regensburgban elfogadott (1541) négy cikkely megváltását követeli meg, minden más kérdésben „legyen szabad” az ígérlet: „Államérdekre hivatkozva azonban a „máshitűek” eltűrését csak akkor tartja megengedhetőnek, ha lemondanak a nyilvános istentiszteletről. Viszont „Isten haragja zúdul az országra, melyben a mise istenkáromlását, a zsinagógát, a rajongók prédikálását megtűrik”. Ezeket a felsőbbbség köteles megakadályozni, „nem az evangéliumért, mert az nem szorul védelemre, hanem az ország javáért”. Minthogy Múnzer parasztfelkelése „nemcsak eretnekség, hanem lázadás is”, ezért Luther 1531-ben jóváhagyja Melancthon véleményezését „a vezetők és a megátalkodott makacsok” halálbüntetéséről. „Aki a felsőbbbséget ontja vérét, az igazi vértanú Isten előtt, aki pedig a parasztok oldalán pusztul el, az örökké égni fog a pokolban” (Összes Művei XIX. 264. k.).

Kálvin felfogása közel áll Aquinói Tamáshoz: „az eretnekek a lélek gyilkosai”, gyilkosokként kell velük elbánni. Ezért járult hozzá Servet elégetéséhez is, hiszen a Szentháromság dogmájának tagadása még sokáig halálos eretnekségnek, ateizmusnak számított. Kálvin a genfi város-köztársaságban olyan egyházfegyelmet vezet be, amely nemcsak az úrvacsorától való eltiltást és más egyházi fenytéseket alkalmaz, hanem pénzbüntetést, fogságot, ekléziakövetést és testi büntetéseket is. Ezt az európai, majd az észak-amerikai protestantizmus is szelvében gyakorolta; a missziói területeken is egyik fő eszköze lett a megtérített színesbőrűek kizsákmányolásának.

A vallásháborúkat követő békekötések ideig-óráig biztosították a vallásszabadságot bizonyos területeken és bizonyos felekezetek számára. A Tordai országgyűlés (1568) híres „három nemzet, négy vallás” formulája — a református egyháztörténet erre nagyon büszke: „Európában először!” — egyáltalán nem biztosított vallásszabadságot a románok (az ortodoxok), sőt az akkor majdnem teljesen likvidált katolikus felekezet számára sem.

„A vallási tolerancia első szóvivői az üldözött újrakeresztelők és a spiritualisták (misztikusok), amikor megkezdődik a szkepszis nemcsak egyes dogmákkal, hanem általában a megbízható és kötelező hitvallások iránt” (RGG³ 939). De csak a későbbi humanizmusban merik kimondani: a vallási türelmetlenség nemcsak Krisztus szeretetével ellenkezik, hanem az értelemmel is (Castellio: De haereticis an sint persecuendi, 1554). Ezek a szekták, sőt a puritánok sem túrték el azonban „a türelmetlen katolikusokat és az ateistákat”. Williams (Pennsylvania 1644) hirdeti, hogy „a Szentlélek teljes szabadságot követel a kiválasztásban és az újjászületésben”, ezért kívánja, hogy világi természete miatt az állam teljesen váljék el az egyháztól. Kifelé tehát szekularizált államot követel, befelé azonban türelmetlenül valósítja meg a „tökéletes szentek gyülekezetét”. Locke (1689) azt kívánja, hogy az állam hagyja szabadon a vallást; az egyházak befelé lehetnek bármily türelmetlenek. A „természetes vallás” tagadó ateizmust és az állami kényszerre építő katolicizmust ő sem tűri. Csak Bayle igényel toleranciát „a tévedő ateizmus számára is”.

Troeltsch szerint (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1923) azoknál a misztikusoknál, akik a humanista műveltséget is átvették (Franck, Coornheert, Castellio) kibontakoznak a spiritualizmus következményei és olyan toleranciába torkollanak,

amely megtartja ugyan a saját igazságukba vetett meggyőződésüket, de lemond minden erőszakról a máshitűekkel szemben, mert relativisztikusan úgy érzi, hogy minden relatívban jelen van az abszolút. Az igazságfogalom e relativálásában nem járatosak az egyházak, sem a szekták.” A társadalommal és az állammal azonban ezek a toleráns misztikusok semmit sem tudnak kezdeni. A puritán Cromwell a lelkiismeret szabadságát olyan természeti jognak tartja, amelyet „adni is kell tudnia annak, aki bírni akarja”. A saját hite korlátait azonban ő sem tudja átlépni, legfeljebb az Istenre bízta, hogy az utolsó ítéletkor majd intézze el a tévhitet vallókat.

A hitből tehát nem vezetett út a vallási türelmeséghez, csak a dogmával szemben tornyosuló kételkedésből. A reformáció sem hozott lelkiismereti szabadságot az egyéneknek, de mégis egyengette útját azáltal, hogy a hitbéli döntésért való személyes felelősséget, a hívők egyetemes papságát tanította. A feudalizmus felbomló korszakában az ún. pántések biztosítanak viszonylagos türelmességet (pl. II. József türelmi rendelete 1781).

A modern polgári állam és a vallásszabadság

A vallásszabadság elvét a modern polgári államok deklarálják először. 1776. júl. 4-én az Amerikai Függetlenségi Nyilatkozat, az emberi jogok között a vallásszabadságot is proklamálja; ez nem akadályozta meg a katolikusok diszkriminálását (kettős adózás stb.). A francia forradalom az Emberi és Polgári Jogok sorában a vallásszabadságot szintén elismeri (1789) azzal a rugalmas korlátozással, hogy a vallás-gyakorlat nem zavarhatja a közrendet; kimondja, hogy hite miatt senkit sem szabad üldözni és mindenkinek joga van hitkérdésekben azt gondolni, írni és kinyomtatni, ami neki jólesik. A pápa „ezt a szörnyű törvényt” az értelemmel ellenkezőnek nyilvánítja: „A gondolat és cselekvés szabadsága, amit a Nemzetgyűlés az ember elidegeníthetetlen, természetes jogának minősít, ellentmond az Isten, a teremtő által alapított törvényeknek. Már Szent Ágoston megformálta a tételt: az emberi társadalom nem nyugszik egyében, mint azon az egyértelmű akarathivánításon, hogy engedelmeskedjenek a királynak, akinek hatalma nem társadalmi szerződésen alapul, hanem Istentől ered” (Quod aliquantum 1791. márc. 10.). A polgári forradalom válasza: Isten és az egyház „megszüntetésének” proklamálása, a templomok bezárása, az Ész istenségének oltára emelése egy párizsi operaénekesnő alakjában, véres egyházüldözés (L. M. Zwszynski: Die Kirche und die französische Revolution. 1953).

A modern polgári állam általában azt igényli, hogy ő megvalósítsa a vallásszabadságot, a felekezetek egyenjogúságát, véget vet a lelkiismereti kényszernek, amely a középkorban megkövetelte valamely felekezethez való tartozást. Tény azonban, hogy a legtöbb államban folytatódik egyik vagy másik felekezet diszkriminálása, illetve előnyben részesítése; a felekezet-nélküliséget jogi eszközökkel is megnehezítik (Magyarországon a sok formáságnak elegendő tevő kilépő is még további öt éven át tartozott egyházi adót fizetni); az egyházi adót állami eszközökkel hajtják be; a felekezet-nélküli embert sokfelé súlyos társadalmi és gazdasági zaklatásnak teszik ki. A zsidókat a 19. sz. végén emancipálják ugyan, de ez nem akadályozhatta meg a zsidótörvények bevezetését és a zsidóság tömeges kiirtását, „keresztény” polgári államok részéről, azon egyházak hallgatólagos vagy nyílt helvelésével, amelyek a zsidó Jézust Istennek és Megváltónak vallják. (Nyugaton általában azt terjesztik, hogy a magyar keresztény egyházfők a parlamentben a náci fajüldözés ellen küzdöttek, Serédi primás is támada volna a zsidóüldözést. — Lásd S. Bates fontos forrásművét: Religious Liberty, An Inquiry, New York 1945, 107. old. — Sajnos, a valóság egészen más volt.)

A polgári alkotmányok általában deklarálják az emberi jogokat, de meg nem valósítják, így van ez a vallásszabadsággal is. A polgári demokráciák vagy engedelmes eszközeiké tették az egyházakat az elnyomott osztályok — a gyarmatokon az elnyomott né-

pek — kifosztásának szentesítésében, vagy pedig — különösen a kisebbségi felekezeteket — változatos formában üldözték. Megállapítható ez nagyrészt azokban a polgári államokban is, ahol jogilag megtörtént az állam és az egyház, az egyház és az iskola szétválasztása. Hogy a korrumpált egyházak — gyakran az állam nyílt segédletével — miképp igyekeztek elnémítani és „vallásszabadságukban” megkötözni azokat a híveiket, akik a feltörekvő osztályok mellé álltak, vagy a felszabadulásukért küzdő gyarmati népek jogait védték, annak beszédes példái: az úri osztály bosszúhadjárata az 1918/19-es forradalmakban részt vevő papok és egyházi pedagógusok ellen (lásd Kádár: Egyház az idők viharaiiban, Budapest 1957, 27. k.); újabban Franciaországban a munkáspapok kálváriája és eltiltása; a dél-afrikai fajüldözés ellen forduló papok száműzése, bebörtönzése stb. A hitleri SS-szel a jezsuita rend generálisa egyezményt kötött arról, hogy a megszállás alá kerülő szovjet területeken hogyan térítik majd tüzzel-vassal a római egyházba az ortodox lakosságot. (Prof. Ed. Winter berlini professzor közlése.)

A lelkiismereti szabadság

A weimari alkotmány a vallásszabadság előfeltételeként kimondta az állam és az egyház szétválasztását. A szétválasztás elvével szemben azonban számos kivételt állapított meg. Elvileg biztosította „a lelkiismereti szabadság védelmét annak állami vagy egyházi részről való csorbításával szemben”; kimondta, hogy „az állampolgári jogok gyakorlását vagy közhatalra való kinevezést nem szabad a hit megvallásától függővé tenni.” Ez az alkotmány azonban csak papíron maradt és rövidesen sutba dobták a német polgárságnak a hatalomra juttatott legzüllöttebb náci rétegei.

A lelkiismeret szabadságát abban az értelemben, hogy mindenkinek joga legyen bármely vallás gyakorlására és mindennemű vallásgyakorlattól való tartózkodásra, nemkülönben a vallásos vagy a vallásos elleni propagandára is, az egyházak sohasem írták zászlajukra. *Kierkegaard* követelte ugyan, hogy a keresztyén ember legyen ellenfelének legjobb védőügyvédje, de az egyházak nem hallgattak rá. A liberalizmusban, de az első világháború idejében is tovább folyt a harc az egyházból való kilépés állami tilalmáért, a kötelező hitoktatásért, a vallási ünnepek államilag kötelező megtartásáért, tanulók, tisztviselők, katonák kötelező templombajárásaért stb. A katolikus kánonjog ma sem ismeri el az egyházból való kilépést, a kilépett katolikus továbbra is — jogilag és lelkileg — az egyházi iurisdiction alá tartozik. Nem szűnt meg a reverzállissal űzött lelki tortúra az ágyasoknak minősített vegyesházások és kánonjogilag törvénytelennek minősített gyermekeik ellen sem.

Az egyházaknak a lelkiismereti szabadsággal szemben elfoglalt, saját evangéliumukkal is ellenkező magatartása („Amit akartok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is úgy cselekedjétek azokkal” Máté 7:12), a mi korunkban elsősorban a vallásos előjellel ellátott antikommunizmusban nyilvánul meg és válik — *Barth* Károly szavai szerint — „a mai keresztyénség legveszélyesebb kísértésévé”.

A Kommunista Kiáltvány megjelenésére a római egyház az idézett Syllabusban foglalt kiátkozással, a protestantizmus pedig a bel- és külmiszióval felelt. A belmisziót *Wichern* kifejezetten azzal az indokolással indítja meg, hogy „a kommunizmus sántáni fenyegetésével szemben” a harcot a szeretetintézmények és az evangélikációk széles rendszerének kiépítésével kell felvenni. A külmiszió gyakorlatában *Mott* János jel-szavának: „Krisztianizálni az egész világot még a mi századunkban”, ugyancsak a kommunizmus megakadályozása a tartalma a gyarmati területeken. Századunk elején a keresztyén egységmozgalmak is az antikommunizmus háttéréből indulnak.

A második világháború folyamán — amikor előkészítik az Egyházak Világtanácsa megalakítását — az Amerikai Egyháztanács és a Nemzetközi Misszió

Tanács világméretű kutatómunkát végeztek a vallásszabadság kérdésében. Ennek eredménye Batesnek fent már idézett, 1945-ben megjelent könyve, amely a vallásszabadság legsúlyosabb korlátozását a Szovjetunióban látja, szerinte csak ezután következik Hitler-Németország és Spanyolország.

Ismeretes, hogy az egyetemes emberi jogokról szóló ENSZ-nyilatkozat (1948.) elfogadásakor a szocialista országok tartózkodtak a szavazástól, mert a nyilatkozatba nem vették fel az általuk javasolt, a lelkiismereti szabadság biztosítására alkalmas intézkedéseket. A 18. § szerint „Mindenkinek joga van a gondolat-, a lelkiismeret és a vallás szabadságára; ez a jog magában foglalja a szabadságot, hogy vallását vagy hitét megváltoztassa, továbbá a szabadságot, hogy egyedül vagy másokkal közösségben nyilvánosan vagy privátim vallását vagy hitét nyilvánítsa, tanítás, gyakorlat, ismételtetés és vallásos előírások megtartása által.” Róma tudvalevőleg elutasította ezt a tételt, amely kizárólagossági igényével így is szöges ellentétben van. Ez a 18. § sem juttatja nyíltan kifejezésre azt a jogot, hogy az ember ne csak a vallást választhassa szabadon, hanem a vallástalanságot is.

Az Egyházak Világtanácsa Új Delhi-i nagygyűlése előtt hivatalos folyóirata felújította a Szovjetunió és a szocialista országok ellen emelt vádjait (*Ecumenical Review* 1961 júl.). Egyidejűleg kiadta *Carillo de Albornoz* volt jezsuita könyvét, amely Róma valláspolitikáját igyekszik mentesíteni. Nyugati teológiai művek, etikai tankönyvek is a szocialista világnézet elvi materializmusát úgy állítják be, hogy abból szükségszerű vallás- és egyházüldözés folyik. „A kommunista rendszer voltaképpen az emberi lét négy nagy szabadsága: a lelkiismeret, az egzisztencia, a tulajdon és a szellem szabadsága ellen harcol, amely magában foglalja a nevelés, a kultúra és a világnézet szabadságát” — írja *Künne*th professzor (*Politik zwischen Dämon und Gott*, Berlin, 1954). A nyugatnémet atomfegyverkezés legmasszívabb képviselője, *Strauss* volt hadügyminiszter is, mint „laikus teológus”, a *Wort und Wahrheit* hasábjain azt követelte a Vatikáni Zsinattól, hogy „a politikai ateizmus közös veszedelme elleni védekezésre teremtse meg a keresztyén egységet, mert az ateizmus ma már nemcsak világnézeti tanítélet, hanem sokkal inkább egyike a harcoss ateisták ideológiai dogmáinak és ezzel a szabad világ ellen irányuló, politikailag szervezett világméretű fenyegetésnek lényeges tartozéka lett”.

Felesleges volna bizonygatnunk, hogy az ateizmust, a marxizmus ateizmusát is keresztyén hitünkkel össze nem egyeztethető tévhitnek tartjuk; ugyanakkor végtelen veszedelemnek tartjuk azt a „keresztyén” antikommunizmust, amely az emberiséget a hívők és a hitetlenek táboraira akarja bontani, és keresztes hadjáratot, akár atomháborút is indítana „az Isten védelmére”. XXIII. János életműve, különösen a „*Pacem in terris*” minden teológiai talajt kihúzott ugyan az atomteológusok lába alól, a béke érdekében mégis igen fontos volna, ha az Egyházak Világtanácsa is, a Vatikáni Zsinat is egyértelműen és félreérthetetlenül a lelkiismereti szabadság alapjára tudnának helyezni és a hit harcát valóban csak a hit tiszta eszközeivel igyekeznének megvívni — egymással is, a kívülállókkal is. Nem tudhatjuk, mi lesz a vége a zsinaton megindult vitának — máris üdvözlünk kell azonban mindazokat, akik ebben a vitában — hosszú évszázadok felekezeti és világnézeti elfogultságaival szakítva — az evangéliumi szeretet alapjára tudnak helyezni. A lelkiismereti szabadság elismerése alapján minden esetre sokkal gyümölcsözőbb lehetne a dialógus a keresztyén egyházak között is, az egyház és a világ között is. A vallási és a lelkiismereti szabadság együttes tiszteletben tartása alapján valószínűleg meg a hívő és nem hívő emberek becsületes összefogása a világbéke megoltalmazására, az emberiség alkotó, szellemekben és anyagiakban gazdag egységének megvalósítására, a „szolidaritásra és együttműködésre az igazságosságért és a békéért”.

Dr. Kádár Imre

A bibliai őstörténetek társadalom- és kulturtörténeti vonatkozásai

„Hol voltál, mikor a földnek alapot vetettem? Mondd meg, ha tudsz valami okosat!” — Ez a Jób-ot és tudóskodó barátait is megszegyenítő kérdés (Jób 38:4) inti mindig alázatra az embert, amikor a bibliai őstörténetek (Gen 1–11 r.) elemzésére vállalkozik. Teremtés, bűneset, özönvíz és a többi messze múltba nyúló témák átgondolásakor felfelvetődik a modern emberben és teológusban a kérdés, hogy mennyiben veendő a szó szerinti az itt elmondottak, nem kellene-e a modern ember számára átértékelni, átfogalmazni? A kérdés fölött csak tudományos alapon vitázni meglehetősen meddő dolog, hiszen e történetek jó része csak hitben elfogadható, amely hit feltételezi a teremtő, gondviselő és számonkérő Isten létét. Éppen ezért e történetek magyarázata is elsősorban teológiai-lag jogosult az egyházban. — Ehhez képest a címben feltüntetett célkítűzés másodlagos jelentőségű. Hogy mégis így foglalkozunk vele, annak oka az az egyszerű kíváncsiság, hogy a Biblia-író előtt milyen szemléltető képek voltak, amikor e történelem előtti időkről írva a hit számára akarta Isten cselekvését érzékeltetni. (Köztudomású pl., hogy a Gen 2:7-ben az ember „formálására” használt szó szakkifejezés a fazekasmesternek edényt formáló tevékenységére.) — Az is bizonyos, hogy a Biblia-író a maga korának az embere volt, aki e kor vilésképe és ismeretei alapján vázolta fel e történeteket. E mozzanatok megismerése és megértése segít a modern gondolkozású embernek áthidalni azokat a „naivitásokat”, amelyek a Bibliának az első lapjain fel-felbukkannak.

Amikor mi Biblia-íróról beszélünk, akkor mai irodalom-kritikai konvencióinknak megfelelően, az őstörténetekkel kapcsolatban az ún. Jahvista, illetve Papi íróra gondolunk. Az általuk feldolgozott alapanyag azonban jóval idősebb és eredetileg szájhagyományként élt. — H. Gunkel (nemrég újra megjelent) Genézis-kommentárja bevezetésének műfaj-elemzésében mondja azt, hogy az őstörténetek mitológikus jellegű mondák.¹ Kénytelen persze hozzátenni, hogy az ószöv.-i monotheizmusban e mondák szükségképpen elvesztették eredeti mitológikus jellegüket, úgyhogy „isten-történetek” helyett csak az egy Istennek az emberekkel való törődéséről és a velük való érintkezéséről olvassunk. — Két dologgal kell még ezt kiegészítenünk. Egyik az, hogy „mondák” alatt itt nem meséket értünk, hanem valami konkrét történeti emlékezést naivabb megfogalmazását. (Kulturtörténeti tudósítás pl. az, hogy már az első ember lombokból készített egyszerű ágyékkötőt, majd maga Isten csinált nekik állatbőrből ruhákat, Gen 3:7, 21. — A „naivítás” a civilizálódás sűrített ábrázolásában, sőt az antropomorf kifejezésben van benne.) A másik dolog az, hogy akár eredeti mitológiai, akár konkrét mondai anyagról van szó, mindenesetre tükröződik bennük nemcsak az egykori ismereti szint, hanem valamilyen fokú társadalmi tudat is, amiből lehet következtetni a mondát (vagy egykor mítoszt) formált nép történeti helyzetére és társadalmi viszonyaira.

Ezek figyelembe vételével ilyen kérdések foglalkoztatnak tehát most bennünket: Milyen képek, természeti jelenségek szolgáltak segítő eszközként egyes őstörténetek ábrázolásához? Milyen kultúr-

történeti vonatkozások és milyen társadalmi viszonyok elemezhetők ki belőlük? Milyen végső következtetésekre vezetnek mindezek?

1. A kétféle teremtési történet „színtere”.

Ismert irodalom-kritikai megállapítás szerint a Biblia elején a teremtés története két változatban olvasható. Egyik a fogság utáni Papi író rendszeres leírása (Gen. 1:1 — 2:3). másik a királyság korai időszakában írásba foglalt Jahvista elbeszélés (2:4 — 2:5). Az utóbbiról meg kell jegyeznünk, hogy a teremtés munkájából csak egyes mozzanatokot emel ki s inkább bevezetés jellege van az édenkerti történethez. Ez magyarázza meg a kétféle leírás sorrendi és egyéb egyenetlenségeit, amelyeket azonban csak szándékos túlozással lehet egymást kizáró ellentétékké élelni. Egyetlen példának vegyük a teremtés kezdetén mutatkozó kaotikus állapotot, amelyből Isten végülis a kozmoszt kialakította. Az 1. r. fenyegető kaotikus eleme a víz; Istennek fokozatos intézkedésekkel kellett korláti közé szorítania, hogy aztán a szárazföldön megindulhasson az élet. Ezzel szemben a 2:5 — 6 úgy ábrázolja a kezdeti állapotot, hogy akkor még a föld száraz és terméketlen volt, mígnem Isten termékenyítő esőt bocsátott rá.

A kétféle ábrázolás egy és ugyanazon gondolat akarja kifejezni: A föld kietlen és pusztá volt, míg Isten az élet szükséges feltételeit meg nem teremtette. A különbséget az okozza, hogy a kétféle leírás két különböző, egyébként azonban ismert természeti képet használt fel az életteleniség szemléltetésére. — Nem új dolog ennek az észrevételnek s összefügg a régi rabbinusoknak azzal a vitatott kérdésével, hogy vajjon Isten tavasszal vagy ősszel teremtette-e a világot?² Tavasszal ugyanis Mezopotámia nagy folyói az örmény hegyekből elolvadó hónak, meg a tavaszi esőnek a víztől megduzzadva gyakran kiléptek medrükéből és tengerre változtatták a környező síkságot. Mikor aztán az ár levonult és „előtűnt a szárazföld” (1:9). akkor zöldülhetett ki a termőföld. Ez a szemléltető kép Mezopotámia felé mutat, ahol a hivatalos évkezdés a tavasz.

A másik ábrázolás nyugatabbra, a szír-arab sztyepp vidékére mutat. Itt a forró esőtlen nyár végére a mezők füve elszárad, kopár, kiaszott föld várja az esős évszakot, az első felhők megjelenését.³ Kétségkívül ezt a hegyek mögül kiemelkedő és dél felé húzódó felhőzetet jelenti a bizonytalan etimológiájú 'éd szó a 2:6-ban. (Még egyetlen előfordulási helyén, Jób. 36:27-ben is, a szövegösszefüggés bizonyossága szerint, esőfelhőt jelent.) Ez tehát az őszi képe annak, hogy az életteleniséget — amely itt száraz pusztaság — hogyan váltja fel az esőzéssel meginduló növényi élet és a földművelés lehetősége (2:5b). — Palesztinában a babilóni háborúig ősszel kezdődött az újév s a fogság után is az agrár-év kezdete az őszi Tisri hónap maradt.

Hogy félreértés ne essék, még egyszer hangsúlyozzuk, hogy az elmondottak nem akarják a teremtés tényét helyettesíteni egy vagy más közismert természeti jelenség képével. A Biblia kezdőszava, a *béré'sit*, igazán egy történetileg értett kezdőpontja a világ életének. Az itt adott jellemzés csupán azt mutatja, hogy milyen kép-asso-

ciációt használt esetenként a szentíró annak az elképzeltetésére, hogy hogyan alakult ki az élet a kezdeti stádiumában élettelen, kaotikus földön

2. Az Éden kertje

Az éden-kerti történet kétségtelenül egy hajdani „aranykor” boldog időszakát vetíti elénk, amely azután messze elmaradt az emberiség mögött. Mégsem szabad valami mese-országgra, Eldorádóra, vagy a keleti mítoszokból ismert „boldogok szigetére” gondolnunk vele kapcsolatban. A Biblia-író földrajzilag is, történetileg is komolyan beszél az elvesztett paradicsomról, amelyben egyszerűségben, de boldogan élt a régi ember, míg el nem kellett hagynia azt a földet.

A földrajzi szintér megismerésénél az első mozzanatot az „Éden kertje” kifejezés megértése jelenti. A Gen 2:8 fogalmazása ez: Ültetett az Úr Isten egy kertet Édenben, napkeleten. Az Éden szó tehát önálló földrajzi név, nem valami díszítő jelző. Van ugyan a héber 'éden szónak „élvezet, gyönyörűség” jelentése, ez azonban egy más fogalomkörökhöz tartozó „ádáh igegek származéka és nem függ össze a perzsa eredetű s görög-latin közvetéssel hozzánk „paradicsom” formában átszármazott szóval, melynek jelentése: park, díszkert.⁴ — Van ellenben egy akkád *edinu* szó, melynek a jelentése: puszta. Az Éden névben alighanem ez az alapértelem szerepel és a mondat értelme így lefordítva a következő: Isten ültetett egy kertet a pusztaiban.⁵ A Keleten jól ismert oázis képe ez: a forrásvíz által termővé vált földdarab a puszta közepén. (Híres oázis-városok: Palmyra, Damaszkusz.) — Hogy aztán ez az Éden szó „Isten kertje” értelemben (És. 51:3) hogyan lett önálló tulajdonnév, azt megmagyarázza idegen eredete. Ilyen jelentésmódosulás, deformáció által történő önállósulás minden nyelvben előfordul idegen szavaknál. (Pl. autó az egykori automobilból stb.)

A további földrajzi tájékozódáshoz a keleti világtáj említésén túl az „egy forrásból” (tulajdonképpen vízvázalató területről) szétágazó négy folyó megnevezése segít. Közülük jól ismert az Eufrátes és a Hiddekel = Tigris. A másik két folyó, a Gíhón és a Píson ilyen néven ismeretlen; lehetnek etimológiailag alkotott nevek is. A Gíhónnál egyesek a Nílusra gondolnak, a vele együtt említett Kús földje miatt. Az utóbbi azonban nem feltétlenül Núbiát jelenti; ez a szógyök Ázsiában is egész sor földrajzi hely vagy nép nevében szerepel (Kussas: a legrégebbi heftita főváros, kassiták, Káspi-tenger, stb.). A Píson folyót meg az Arábiában keresett „arany-orzággal” (Chaviláh, Ofir, v. ö. Gen. 10:29) kapcsolatban egyenesen a Veres-tengerrel vagy a Perzsa-öböllel próbálják azonosítani. — Az az érzésünk, hogy az Éden kertjének a képénél nem szükséges az egész Közel-Keletre, mint az ókorban ismert lakott világra gondolnunk és Egyiptomot meg Arábiát is hozzákapcsolnunk. Az utóbbinak sémita őshazaként való elfogadása sem feltétlenül kötelező.⁶ Az „egy forrás” környéke egyszerűen a Tigris és Eufrátes forrásterületére, tehát Arménia irányába mutat, ahonnan erednek más folyók is (pl. a Kizilirmak, az ókori Halys, továbbá az Araxes), melyeknek a környékén, a Kaukázus és Kis-Ázsia hegyeiben szintén voltak gazdag lelőhelyei nemesfémeknek és féldrágaköveknek. — Mindenesetre nem e két utób-

bi folyó azonosításán fordul meg az éden-kerti hagyomány értéke s a bizonytalanság miatt még nincs jogunk kétségbe vonni azt, hogy a Biblia-író, a maga módján, földrajzilag és történetileg határozottan gondolkodott. — Csak mellékesen jegyezzük meg meg, hogy az Édenre, mint Isten kertjére és mint elvesztett őshazára az Osz. még egy helyen emlékezik (Ez. 28:11 skv.) — de ott a főnői néppel kapcsolatban. — Ami pedig a történet tulajdonképpeni magvát, a bűnesetet illeti, az a teológiai magyarázat lapjaira tartozik.

3. Kain és Abel.

Kain és Abel történetében a Biblia-író a „második generáció” képét mutatja be. Tulajdonképpen egy jóval későbbi kor tükröződik benne: már láthatóan számosan élnek a földön és Kainnak félnie kell, hogy „bárki” megölheti vándorlása során. Nyilvánvaló, hogy az állatok megszelídítéséig és tenyésztéséig, meg a földművelésig is hosszú idő telt el az emberiség fejlődéstörténetében. A szentíró azonban ennek a megrajzolásával nem foglalkozik, mondanivalóját egyszerűen e magasabb kultúrtörténeti színhöz kapcsolja.

A történet szerint Abel állattenyésztő pásztor, Kain földműves; úgy is tekinthetjük őket, mint e foglalkozási ágak képviselőit. Kérdéssé lehet tenni, hogy a kettejük közt kialakult és gyilkosságig fajult ellentét e különböző foglalkozású emberek közt eredendően meglévő ellenséges érzés következménye-e, a bibliai történetből azonban erre nem kapunk választ. Ha ti. volt is ilyen ellenkezés, az a valóságban fordított szokott lenni: a nomád állattartók törnek rá inkább a letelepült földművelőkre (pl. Bir. 6:3 skv). Itt azonban a földművelő Kain a gyilkos, a pásztor Abel az áldozat. Az „áldozat” szóval kapcsolatban szomorúan szembe-tűnő, hogy a gyilkosságnak vallási, kultuszi háttere is volt.

Kain büntetése az lett, hogy el kellett hagynia az addig művelt kultúrföldet. Szokatlanul látszik, hogy a földművelő ember nomáddá váljék, hiszen a fordítottja a természetesebb folyamat. A helyzet azonban néha valóban az, hogy sztyepp-területeken, ha az kedvezőbbnek látszott, egyes törzsek abba hagyták a földművelést és áttértek az állattenyésztésre.⁷ Sőt a Kain helyzetére talán még jobban ráillik az a kifejezés, amit a neolitik-barbárság korában „nomád földművelésnek” neveznek. Ennek a lényege az, hogy a talajjavítás ismeretének hiánya miatt az egyes földművelő törzsek néhány év vagy évtized múltán kénytelenek voltak lakóhelyüket elhagyni s új helyre települni.⁸ Jól szemlélteti ezt a bibliai történetben a termőföldre mondott újabb átok: Ne adja neked termő erejét! (Gen. 4:12).

A Kain-Ábel történet utolsó mozzanata a „Kainbélyeg”, amely viszonylagos védelmet nyújtott a folyton vándorló, közben ellenséges törzsek közé vetődő Kain számára. Nem a dült arca miatt riadnak vissza az emberek Kaintól, hanem mert az arcán levő jel hétszeres (hetet egyért) vérbosszúval fenyeget. A vérbosszú az ősi társadalomnak a szolidaritás törvénye, ridegségében is a közösséghez való tartozást és annak védelmét jelentette. Kain tehát itt nem egyetlen ember csupán, hanem egy közösségnek a tagja s a „jel” minden valószínűség szerint e közösség ismertető jegye, amelyet primitív emberek a testükre tetoválva szoktak vi-

selni. — Szolidaritásról van tehát szó, de hogy a vérbosszú „ó” törvénye egy kaini közösségben mivel tud válni, elbizakodott törzsi, nacionalista érzések közt, azt a Lámek története mutatja.

4. Lámek éneke.

A Gen. 4:16 skv. részlet Kain családfáját mutatja be. Nagy távlatú kultúrtörténeti mozzanatok vannak itt is szinte közös nevezőre összevonva. Kain a 17. v. szerint már városépítő, a tőle hatodik generációnak számító nemzedék, a Lámek fiai pedig egy-egy foglalkozási ágat képviselnek. Jábál a sátorozó állattenyésztők megszemélyesítője (Az „atyja” szó értelme itt: őse, ennek az életformának, foglalkozásnak a megkezdője.) Júbál a vándor muzsikuskok őseként szerepel; vele kapcsolatban a két legősibb hangszerként a citerát és a sípot említi a szöveg. Végül Túbal-Kain a fémek megmunkálásának a feltalálójaként szerepel. Ez a nagy felfedezés forradalmi újítás lett a szerszámkészítés és a civilizáció előrehaladása tekintetében. Elő-Ázsiában a Kr. e.-i IV. évezred folyamán jelent meg ez a korszakot váltó felfedezés.

Ebben az egyszerű ábrázolásban benne van egy fontos társadalomtörténeti mozzanat: a foglalkozások differenciálódása. Nem mindenki a táplálékszerzés gyűjtő vagy termelő munkájával foglalkozik többé. A szaktudást kívánó foglalkozások üzöi készítményeikért, szórakoztató, vagy éppen mágikus jelentőségű művészetükért cserébe élelmet kaptak a földművelőktől vagy az állattenyésztőtől. — A foglalkozási ágak ilyen elkülönülésének a regisztrálása a történeti jellegzetessége Lámek fiai felsorolásának.

Rátérve a tulajdonképpeni Lámek énekére (23–24a), ezt a rövid mondást a vérbosszú dicsőítésének, sőt egy külön kreált címmel a „kard dalának” (Schwertlied) szokták nevezni.⁹ Mellesleg megjegyezhetjük, hogy ez az értékelés és elnevezés a múlt századvégi német kardcsörtető szellemiség és az ún. „Schwert-Theologie” talaján született meg. Kardról, fegyverről voltaképpen nincs is szó ebben a mondásban, említett címébe úgy került bele, hogy közvetlen kapcsolatba hozták az előtte olvasható Túbal-Kain nagy találmányával, a fémek használatával. A kőbaltához képest a fémfegyverek valóban olyan hatványozott „lehetőségeket” jelentettek, amit a hatszeres és hetvenhatszeres szavak különbsége fejez ki. A vérbosszúnak ilyen mérvű emlegetése már a törzsi háborúk képét tükrözi. A magasabb fokú civilizációval együttjárt a fegyveres hatalmaskodás, a háborúskodás fokozott erővel való folytatása, melynek szinte szakadatlan láncolatában döntő motívumaként mindig ott szerepelt a bosszú, a revánsvágy is. Kétségtelen, hogy a Lámek éneke olvasása során még Ovidiust is lehet idézni:

„A káros vas, a gyilkos arany napfényre
kerültek,
Velük a háború, mely mindkettőt kedveli s
átkos
Csörgő fegyvereit véres kézzel veri össze.”¹⁰

Mégis mi ne mondjuk a fegyver, a háború, a vérbosszú „dicsőítésének”, márcsak bibliai betago-lása miatt se: A Lámek után következő generáció a vízőzön ítéletébe fulladt, szemléltetve, hogy a rendeltetésétől elfajzott emberiség (Gen. 2:18!), ha csak fenyegetésben, bosszúállásban éli ki magát, valamilyen formában önmaga ellen is ítéle-

tet provokál. — Nem tartoznék most témánk köréhez gyakorlati biblikus gondolatoknak a fölvetése, mégis lehetetlen, hogy a gyűlölet és bosszú e hatványozott képének a feloldásához vigasztalásul és programmul ne említsük meg a hetes és hetvenhetes számoknak még egy bibliai előfordulását, a megbocsátásról szólóan (Mt. 18:21–22).

5. Az angyalok házassága

Gen. 6:1–4 meglehetősen töredékes formában egy olyan történetet ad elő, amelynek biblikus értelmezése nagyon nehéz. A modern kommentárok mind messzemenően mitológikus jellegűnek tartják. Arról van itt szó, hogy isteni eredetű lények („isten-fiak”) megkivánják az emberek lányait és elragadják őket. Együttélésükből „óriások” származnak. — Ez volt az utolsó bűnös mozzanat, melyre Isten az özönvíz ítéletével felelt.

Az elbeszélésnek többféle magyarázata van. A tisztán mitológiai magyarázat párhuzamba vonja a — főként görög — mítoszokból ismert történetekkel, melyekben az istenek gáláns kalandokra indulnak az emberek világában; következményképp félistenek, héroszok születnek. Ilyen mitológiai értelemmel azonban az Ósz. semmi esetre se vette volna fel történetei közé. — Kegyettségi racionalis magyarázat szerint az isten-fiak és az emberek lányainak a házasságában Sét és Kain leszármazottainak az összekeveredéséről van szó. Sajnos, ezt a magyarázatot jószándékan kívül semmi sem indokolja. (Sét és utódai éppúgy bűn-eket utáni emberek, mint Kain nemzetsége; Isten fiaivá minősítésükre semmiféle bibliai célzás nincs, sőt így éppen Sét fiai lennének az erőszakoskodók, a romlottabbak, Kain utódai csupán a szenvedő fél.)

A harmadik magyarázat a bibliai szóhasználatnak és gondolatkörnek legjobban megfelel. „Isten-fiak” néven az Ósz. olykor az angyalokat, tehát az isteni, mennyei szféra lakóit nevezi (Jób. 1:6, 38:7). Az angyalok létének, esetleges földi megjelenésének a gondolata pedig magában véve az Ósz. számára nem mitológikus. Az angyaloknak azonban megvolt a kijelölt életterük és rendeltetésük. Amikor ezt egyesek megtagadták a saját kívánságuk kedvéért, akkor ítéletet vontak magukra, sőt romlást hoztak az emberek világára is. Eljárásuk egy magasabb fokú tribádia volt, ami azonban Isten teremtési rendjével merőben ellentézett és pusztulnia kellett. — Késői apokaliptikus könyvek aztán részletesen kiszínezik e „bukott angyalok” történetét. Az Énók könyve pl. elmondja, hogy szám szerint kétszázán hogyan szálltak le a Hermón hegyén át a földre, kik voltak a vezetőik, majd miután összekeveredtek az emberekkel és a földön szörnyű zűrzavart támasztottak, Isten az alvilágban külön börtönbe vettete őket.¹¹

A középkori zsidó magyarázók azonban nem tartották ezt a képet a Szentíráshoz illőnek és helyébe egy más magyarázatot tettek. Abból indulva ki, hogy az Ósz.-ben az „*elohim*” szó némelykor előjárókat, hatalmasokat jelent (Zsolt. 29:1, 82:1), ennek megfelelően az isten-fiak elnevezésnek egy magasabb társadalmi álláshoz tartozást kell jelentenie. Az „emberek” viszont közembereket, jobbagyféleket jelentenek. — Különös, hogy ehhez a szinten racionalista magyarázathoz elvezet egy másik feloldási mód, ha ti. csakugyan mitológikus eredetűnek vesszük a történetet és föltesszük a kérdést, hogy milyen társadalmi tudat tükröződik

az egykori mítoszban. A válasz csak az lehet, hogy itt már egy olyan osztálytársadalom képe látható, ahol az isten-fiak a hatalmaskodó arisztokratákat jelentik, akik a közönséges emberek lányaira bármikor szemet vethetnek és megszerezhetik őket. Ez a feloldás persze a mitológiátlanításnak olyan foka, amely az angyalok alakján is túllép, jöhetnek ezek, mint mondtuk, az Ősz számára nem voltak idegenek. Végeredményben az e helyütt szándékosan szükséztávú Ősz nem engedi, hogy túl szabadra engedjük fantáziánkat. A szóhasználat („akiket csak megkívántak”) mindenestre kifejezi a hatalmaskodás rosszaságát.

Az elbeszélés torzó voltát mutatja a 3 v. közbeékelése, amely elválasztja a „vegyes-házasság” elbeszélését az óriások születésétől. A *nēfilim* szónak „óriások” fordítása a Septuaginta *gigantes* szavát követő konvencionális értelmezés. A héber *nāfal* gyökből származtatva vetélteket, koraszülötteket jelentene (v. ö. Ex. 21:22). Hozzáfűződött-e ez a becsmélő értelem, idegenből átvett, vagy más eredeti szónak (pl. *niflā'im*) a torzítása-e, nem mondható meg bizonyosan.

Mindenestre a 4. v. ismert tényként állapítja meg, hogy voltak ilyen „hírneves” emberek, hőrosok, sőt egy mellékes megjegyzés szerint, nemcsak az özönvíz előtt, hanem még azután is. Az Ősz. írójának ismernie kellett a félistenekről szóló legendákat, Gilgamesnek és hasonlóknak a történetét. De ismernie kellett azt is, hogy nagy fáraók és kánaáni kis királyok, sőt egyes oligarcha családok is (Num. 13:34) isteni származással dicsekedtek, hogy az uralkodáshoz való jogukat ezzel is igazolják. Ez az ismeret tükröződik itten. Az Ősz. azonban nem vitázik ebben a kérdésben, elítélő véleményét embereknek, társadalmi rétegeknek az istenítése fölött kifejezi azzal, hogy a történeti elbeszélés során özönvízbe fullasztja ezt az egész társadalmat.

6. Az özönvíz

Az őstörténetek között az özönvíz arról nevezetes, hogy az ókori népek irodalmában a legtöbb variánsát ismerjük. Legközelebb áll hozzá a Gilgames-eposz vonatkozó fejezete, melynek elterjedtsége bizonyítja, hogy töredékeit az archeológusok a honfoglalás előtti Megiddó romjai közt is megtalálták. De hogy a Biblia-író eredeti hagyomány-anyagot is használt, azt nemcsak a vallásos, monotheisztikus ábrázolás bizonyítja, hanem egyes részlet-adatok eltérése is.

A teljességhez hozzátartozik az, hogy a világ legkülönbözőbb népei közt ismert az özönvíz-történet valamilyen változata. Olyan népekről van itt szó, amelyekkel Izráel (vagy Babilón) semmiféle kulturközösségben nem lehetett. Ez arra a feltételezésre ösztönöz, hogy egykor lehetett egy világméretű özönvíz-katasztrófa, amelynek emlékét aztán a legkülönbözőbb népek megőrizték mondaivágukban. De hogy miben állhatott ez, talán a jégkorszak végén bekövetkezett nagy gleccserolvadások okozta áradásokban, vagy valami külső kozmikus eredetű katasztrófában, erre ma nem lehet határozott választ adni.

Egyébként is egy dolgot el kell ismernünk. A Biblia-író amikor az „egész földet” elárasztó víz-özönről beszélt, akkor nem a mi globális világ-szemléletünknek megfelelően gondolkozott, hanem a maga világképe szerint, amelyben a lakott föld határa nem igen terjedt túl a Közel-Keleten.

Az ókori világkép szerint nem volt elképzelhetetlen olyan áradás sem, melynél a víz a legmagasabb hegyeket is elborítja, majd pedig visszahúzódva ismét elfoglalja helyét a vízszintes síkon elképzelt kontinens körül és alatt. Mai ismereteink szerint ez lehetetlen, éppen ezért a Gen. 7:19—20 fogalmazását mondai-költői jellegűnek kell tartanunk.

Az Ősz. népének ősei az özönvizet Mezopotámia területén éltek túl. (A bibliai Ararát, a babilóni Nicir-hegy a peremvidék felé mutat.) Archeológiai szenzációnak számított hát, amikor 1929-ben Woolley, a délbabilóni Úr városának a feltárásánál egy 2,70 — 3,70 méter vastagságú iszapréteget talált, amely nyilvánvalóan egy tartós nagy áradás üledéke s a Kr. e.-i IV. évezred közepén borított el egy régebbi települést. Későbbben több helyen is találtak ilyen iszaplerakódást, közülük azonban csak a ninivei ásatásoknál észlelt vékonyabb réteg azonos korú az Úr városánál fölfedezettrel, a többiek — Uruk, Kis, Surupak városai területén — 4—500 évvel későbbiek. Egyébként a Kis városának iszaprétege alá temetett régebbi település romjai közt találtak Gilgamest ábrázoló hengerpecsétet, itt tehát csak „másodlagos özönvízről” lehet szó. Ezek a felfedezések annyiban dokumentációs értékűek, hogy megmutatják, milyen katasztrófás élmények és emlékek szolgáltak szemléltetőül az özönvíz leírásához — feltételezve egy igen régi, akár világméretű özönvíz megtörténtét is.

Egy másik archeológiai szenzáció lett volna Nőé bárkája roncsainak a felfedezése az Ararát hegyén, amelyeket az első világháború idején észlelt egy orosz repülőtszít. A második háború után kutattak is amerikai és francia expedíciók a bárka után, de — amint ismertetőjük jellemzi — ezek a vállalkozások csak az alpinizmus terén jelentettek eredményt.¹²

Végül még egy kultúrtörténeti nevezetességre mutassunk rá: Az özönvíz-történet minden tragikus és ítéletes alap gondolatán túl bemutatja az embert, aki hajót építve a hullámok fölé tudott kerekedni. Nagyobb horderejű tény, mint a keréken guruló szekér feltalálása a szárazföldön.

7. A Babel tornya

A Babel tornya építéséről szóló történet kerekéül az az állítás szolgál, hogy valamikor az emberiség egy nyelvet beszélt, a szétvándorlás, az egymástól elszakadás azután együtt járt a nyelvek differenciálódásával. (A történet elmondásában ugyan az ok és okozat megcserélődik, ez azonban a vallásos motíváció következménye s a tényleges helyzeten nem változtat.) — A hajdani egy-nyelvűség feltételezése nem okvetlenül naivitás, ha időileg messze távolba mutat és nem a teljes szókincsre vonatkozik is. Valóban vannak szavak (családtagok neve, állatnevek, étel-ital, ruha-félék, egyszerű eszközök, hangutánzó elnevezések), amelyek a legkülönbözőbb nyelvcsaládok szókincsében hasonló formában feltalálhatók.

A kereten belül foglal helyet a város és torony építésének az elbeszélése. Egy népvándorlási csoport Sineár földjén talál új hazát. Utóbbin az Ősz. általában Mezopotámia déli részét érti, azt a sík folyó völgyet, amelyen a sumérok teremtették meg az első igazi kultúrát Elő-Ázsiában. Nyelvük néhány jellegzetes szava őrzi annak az emlékét, hogy hegyes vidékekről vándoroltak be új hazájukba. Itt,

a hordalékos talajon azonban hiányzott a kő, felalálták tehát az égetett téglát és azzal építkeztek. A nagy városok szent terén felépítették jellegzetes lépcsőzetes, ún. zikkurat-templomaikat. E nembem nem a legelső, de a legnagyobb méretű volt a későbbi sémita bevándorlók által Babel városában épített templom, az igazi Babel tornya. (Megjegyzendő, hogy a sok tekintetben tovább élt sumér kultúrhatás egyik jellemzője, hogy az ilyen templomoknak a sémiták által épített városokban is sumér elnevezésük volt.)

Régen megállapított dolog azután, hogy mi volt a tulajdonképpeni szerepük ezeknek az „égig érő” tornyoknak. Régi hazájukban e népek egyes szent hegyeket tartottak az istenek lakóhelyének, tiszteljük is valamilyen formában ezek köré koncentráldott. (Az „Isten hegye” gondolatot l. Ex. 3:1-ben.) A síkságon aztán hegyek híján e templomok formájában mesterséges hegyeket, „Olympospótlékok” építettek, ami a közös kultusz révén is összefogója lett volna a szétszóródás és egymástól elidegenedés sorsának kitett népességnek. — Két mozzanat (de nem két különálló hagyomány) fonódik itt egybe: a város és a templom építésének a leírása, a bevándorlást követően. Alapjában véve a folyómenti kultúrák kialakulására, a városépítés kezdeteire történik itt emlékezés, ami Mezopotámiában még a neolit-kor végére esik. Talán nem véletlen a „vessünk téglát, építsünk várost és tornyot” szóhasználat, mert ennek a kornak még jellemzője nagyobb szabású vállalkozásoknál a közösségi munka.

A Biblia-író reflexiója, vallási szemzőgöböl nézve a dolgot, bizonyos fokú hübrist lát e vállalkozásban: az égig érő torony azt jelenti, hogy a földről utat nyitni az égbe, vagy megfordítva, az eget lehozni a földre. (Több ilyen templom-elnevezés kifejezi az ég és föld összekapcsolását. Maga Babel azt jelenti, hogy „az isten(ek)hez vezető kapu”.)

— Ez az, ami az Ósz. szerint nem adatott meg az embernek, ezért felfuvalkodottság; de semmi esetre sem valami Istent detronizálni akaró titánkodás, ahogyan vulgáris magyarázatok néha állítják.

Az őstörténeteknek van még több részlete, amelyeket a teljesség kedvéért illenék belefoglalni tanulmányunkba, a hellyel való gazdálkodás kedvéért azonban ezeket elhagyjuk. Néhány végső következtetést a következőkben próbálunk levonni.

Az a társadalom- és kultúratörténeti háttér, ami az őstörténetek mögött kielemezhető, nem teljesen azonos szintű, aminthogy földrajzilag sem egészen ugyanabban az irányba mutatnak ezek a történetek. Egy részük Mezopotámia sík földje felé mutat s az ún. eneolit kornak (a kései kőkor átmenete a rézkorba) történeti és társadalmi képét tükrözi. Látható már a foglalkozások megoszlása, a földművelés és a városi települések kezdetei, sőt az osztálytársadalom kialakulása, az arisztokratikus elemek felülkerekedése. — Az elbeszélések egy másik része Arménia felé, onnan továbbhúzódva a szír-arab sztyepp-vidék felé mutat. Itt visszatérő téma az ősi hazából való kiszakadás, nomád vándorlás, új telephely keresése. A nomád jellegű társadalomnak, familiáris, vagy legfeljebb törzsi szervezete mellett megvan a kemény küzdelme a létfenntartásért nemcsak a megátkozot földdel való vesződésekben, hanem az ellenséges indulatú egyéb törzsekkel szembeni harcban is, amelynél ősi emberi (ha nem is emberséges)

szolidaritási törvény a vérbosszú. Ez utóbbi elbeszélések talán leginkább a sémita (köztük is különösen az amorita) népvándorlás történeti összefüggésébe kapcsolódnak, amely vándorlásnak föltehetően egyik legfontosabb állomása volt Arménia. — Hogy aztán ezek az elbeszélések elsődleges történeti emlékezések, vagy inkább dokumentáló, illusztráló jellegűek, azt az esetenkénti elemzés mutatja meg.

Nem kétséges tehát, hogy a Biblia-író több, egymástól függetlenül keletkezett hagyomány-anyagot dolgozott fel. Az a kor is, amelybe ezek az emlékek visszavezetnek, jóval régebbi, mint a népi Izrael létrejötte, vagy akár ósatyáinak kora. Mégsem mondhatjuk azt, hogy a Biblia-író egyszerűen átvette más népek hagyományait, vagy hogy éppen lemásolta a babilóni irodalmi emlékeket. Vannak történetek, amelyeket babilóni párhuzam nélkül állnak, egyesek föníciai vagy iráni paralelekre mutatnak. Leghelyesebbnek látszik az az ítélet, amit *Gunkel* úgy fejezi ki, hogy ezek az ősi történetek az ókori népek közös kulturkincsét alkották, amelyeket e népek különböző formában és más-más jelentőséggel dolgoztak fel.¹³

Ezen a ponton elérkeztünk egy veszélyes határhoz. Valaki levonhatná ugyanis azt a végkövetkeztetést, hogy a Bibliában levő őstörténetek így feloldódnak egy kultúr- és irodalomtörténeti kölcsönhatás szintelen általánosságában. Szerintünk viszont épp ezen a ponton válik láthatóvá a bibliai leírás egyedülálló sajátossága. Kezdődik ez azzal, hogy Izrael népe szájhagyományainak formálása idején önállóan válogatott és fogalmazott, s amikor a közös kultúrakincsből kivette és kiformálta a maga anyagát, már azon a fokon nemcsak elbeszél, hanem kritikát is gyakorolt az események fölött. Teljesen pedig akkor látszik meg ez az egyedülálló jelleg, amikor e sokrétű anyagot a Biblia-író úgy állította össze folyamatosan előrehaladó történetté, hogy benne az emberiség viszontagságai Isten elé helyezve kerülnek szemléltetésre. Csak ebben a folyamatos előrehaladásban látható és érezhető meg az, hogy mi volt a Biblia célja az őstörténetek előadásával. — Egy ilyenfajta elemzés, amilyent most adunk, egyedi érdekességekre mutat rá, részletkérdések szemléletessé tételében. Az egész összefüggő őstörténeti leírást azonban végül is meg kell hagynunk a teológiai (kijelentés-történeti) magyarázat tárgyának.

Dr. Tóth Kálmán

— Jegyzetek

1. H. *Gunkel*: Genesis. 6. kiad. Göttingen-Berlin, 1963. — XIV—XV. o.
2. Idézi O. *Procksch*: Die Genesis. 3. kiad. Leipzig-Erlangen, 1924. 444. o. 3. *Gunkel*: I. m. 5. o.
3. V. ö. *Koehler-Baumgartner*: Lexicon in Veteris Testamenti libros 776. o.-án a *pardész* szóhoz kapcsolt etimológiai elemzéssel. — 5. *Gunkel*: I. m. 7. o.
4. *Hrozny*: Ancient History of Western Asia... Prága, 1953. 52. o.: „Tarthatatlan az a vélemény, hogy a sémiták Arábiából jöttek...”
5. *Francev*, etc.: Világtörténet I. köt., Bp. 1962. 130. o.
6. *Gordon Childe*: A civilizáció bölcsője. Bp. 1959. 50. o.
7. *Sellin-Rost*: Einleitung in das AT. Berlin 1959. 9. kiad. 47. old.
8. Ovidius: A négy korszak. Ford.: Rónai Pál.
9. E. *Kautzsch*: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT-s. II. köt. 238 skv. o.
10. A. *Parrot*: Sintflut und Arche Nochs... Zürich, 1955. 51. skv. o. — 13. *Gunkel*: I. m. 37. o.

Az úrvacsora-kutatás bibliai teológiai eredményei

Az utóbbi évtizedek protestáns egyházi megújulásának igen fontos tényezőjévé vált az úrvacsora sákramentumának új megértése és megélése. A történelmi és a fiatal egyházakban egyaránt kezdenek ráébredni az úrvacsorában adott isteni ígéretek közösségteremtő, építő, erőt és reménységet adó ajándékára.² Ez az eszmélés irányította a teológusok figyelmét az úrvacsora újszövetségi alapjainak és hátterének egyre fokozottabb kutatására. Ez a teológiai vizsgálódás viszont természetesen hatott vissza az úrvacsora egyházi gyakorlatára és az úrvacsorai közösség még mélyebb megélésére. Ez a megélt szeretetközösség fölhívja az egyház tagjainak figyelmét az embertárs és az embervilág iránt szeretetből fakadó szolgálatokra, egyben erősíti is őket ezekben a szolgálatokban.

Az úrvacsora kérdésének az újszövetségi bibliai teológiai vonatkozásokon kívül még dogmatörténeti, dogmatikai, liturgikai, egyháztörténeti, egyházjogi és ökumenikus vetületei is vannak.³ Jelen vizsgálódásunknak csupán az a célja, hogy kritikai áttekintésben összefoglalja az utóbbi évtizedek úrvacsora-kutatásának bibliai teológiai eredményeit, abban a reményben, hogy ennek a „kincs-bányának” a feltárásával meggazdagíthatja a reformatori teológia örökségéből élő egyházaink úrvacsorai igehirdetését és gyakorlatát.

A probléma jelentkezése

A bibliai teológiai kutatás nyomán nyilvánvalóvá lett, hogy az őskeresztény úrvacsora két eredő tényezőre vezethető vissza: 1. *Jézusnak és tanítványainak naponkénti asztalközösségére*. 2. *Jézus utolsó vacsorájára és az ott adott szerzetési ígéretekre*. Az utolsó vacsora vizsgálata először egy vallástörténeti feladatra kötelez bennünket, a vacsora jellegének megállapítására, ui. ez rendkívül fontos a szerzetési ígék értelmének a magyarázatában. A másik fontos feladat a szerzetési ígék legrégebbi szövegének és értelmének a kutatása. Ezen kívül szükséges megvizsgálnunk Pál és János teológiájának sajátos mondanivalóját az úrvacsora kérdésében, valamint az ősegyházi liturgia formáló hatását az úrvacsorai istentisztelet kialakításában.

1. Az úrvacsora Jézus és tanítványai naponkénti asztalközösségének folytatása⁴

Az úsz.-i kutatások bebizonyították, hogy az utolsó vacsorát nem lehet elszigetelten értelmezni. Az utolsó vacsora Jézus és tanítványai naponkénti asztalközösségei sorának egyik láncszeme volt. Ha igen fontos láncszeme is, de csak egy láncszem.

A keleti embernek minden asztalközösség a bizalom és testvériség, a béke biztosítása (v. ö. Gn 43:25—34; Ex 24:9—11; Jós 9:1—15; 2 Kir 25:27—30). Az asztalközösség életközösséget hoz létre.

A Jézussal való asztalközösség még ennél is többet jelentett: a bűnbocsánat és az üdvösség felajánlását a bűnösöknek. Jézusnak kevés olyan szava maradt fenn, amelyben nyíltan kijelenti egy-egy embernek, hogy bűnei megbocsáttattak. Isten és közte a viszony elrendeződött. Ellenben többször olvashatjuk az evangéliumokban, hogy embereket hívott magához, vagy elfogadta emberek hívását és velük együtt étkezett. Ezek az emberek többnyire olyanok voltak, akiket a farizenok megvetettek, mert tisztátalanoknak tartottak. Ezek nem prédikáció, hanem a Jézussal való asztalkö-

zösség által találtak vissza Istenhez. Ebben az asztalközösségben tapasztalták meg, hogy Isten nem mondott le róluk, törődik velük (Mt 9:9—13 par. Lk 15:2; 19:1—10; M v. ö. Mt 11:19).

A feltámadott Jézus eszik a tanítványaival, tehát újra asztalközösséget vállal azokkal, akik elhagyták. Így állítja helyre velük az életközösséget (Lk 24:30 kk).⁵

A naponkénti asztalközösség Jézussal Péter hitvallása óta (Mt 16:16) több az életközösségnél is: a messiási vacsora előlege (v. ö. Mk 10:35—37). Ez a magyarázata annak, hogy a tanítványok a Szentlélek által jelenlevő Úrral közösségben folytatják, megünneplik azt a naponkénti asztalközösséget, amelyet az ember Jézus Krisztussal elkezdték (Csel 2:46).

2. Az úrvacsora Jézus utolsó vacsorájának a megismétlése

Amikor Pál 1 Kor 11:23-ban a zsidó tradíció-megőrzés és továbbadás jellegzetes terminus technicusait használja (*parelabon — paredoka*), akkor arra utal, hogy az úrvacsora alkalmából használt magyarázó szavak a kenyérhez és a borhoz, magától Jézustól erednek. De ugyancsak Jézustól származik az utolsó vacsorán történet megismétlésére vonatkozó parancs is: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!” Jézus szavainak tehát, amelyeket az utolsó vacsorán a kenyérhez és borhoz fűzött, kezdettől fogva szilárd helye volt az őskeresztény úrvacsora-gyakorlatban. Ezt világosan bizonyítja a szerzetési ígéknek a Pál által legkorábban írásban rögzített alakja, amely kb. Kr. u. 47—49 évekből származik.

3. Az utolsó vacsora jellege

Ha az utolsó vacsorának ilyen fontos szerepe van az ősegyház úrvacsora-gyakorlatának a létrehozásában, akkor hasonlóan fontos feladat annak a megállapítása, hogy az utolsó vacsora milyen jellegű ünnepi étkezés volt, és jellegénél fogva milyen kijelentéstörténeti gondolatok kapcsolódtak hozzá és hatották át.

Kézenfekvő következtetés az a régi föltevés, hogy Jézus utolsó vacsorája *páskavacsora* volt. Márk evangélista világosan utal erre az utolsó vacsoráról szóló tudósítása kezdetén: „A kovász-talan kenyerek első napján, amikor a páskabarányt levágták.” (14:12). A nehézség azonban az, hogy a *szinoptikusok és János evangélista páskakronológia eltérnek egymástól*.

Mind a négy evangélista megegyezik abban, hogy Jézus halálának a napja péntek volt: Mk 15:42; Mt 27:62; Lk 23:54; Jn 19:31.42. Mivel a napot Jézus idejében Palesztinában napnyugtától napnyugtáig számították, ez a péntek átfogja az egész szorosabb értelemben vett passiói eseménysorozatot: utolsó vacsora, Gethsemané, letartóztatás, elítélés, keresztrefeszítés, eltemetés (Mk 14:17—15:47; Mt 26:20—27:61; Lk 22:14—23:56; Jn 13:2—19:42).

Annál feltűnőbb azonban az eltérés, amit abban a kérdésben figyelhetünk meg, hogy ez a péntek, amelyen Jézus passiója történt, a páska ünnep első napja volt-e, vagy sem. Ha igen, akkor Jézus utolsó vacsorája kétség nélkül páskavacsora volt és akkor a bibliai teológiai magyarázata egyértelmű. Ha nem volt páskavacsora, akkor további kutatásoknak kell megállapítania jellegét.

János evangéliumának az a tudósítása, amely

igen sok fejtörést okozott a bibliai kutatóknak a 18:28, amely szerint Jézus halálának évében a páskavágás nem csütörtöki, hanem egy pénteki napon történt, tehát az egy nappal azelőtt ünnepelt utolsó vacsora nem a hivatalos páskavacsora órájában folyt le. Ez idézett hely megállapítja, hogy Jézus vádolói, a Synhedrion tagjai azért nem mentek be a Pilátus törvénykező helyiségébe, hogy tisztátalanra ne váljanak és megehessék a — nyilván aznap vágandó — páskabarányt.

A szinoptikusok szerint az utolsó vacsora Nisan 14-ről 15-re virradó éjszaka, tehát páska-éjszakáján történt, János kronológiája szerint pedig Nisan 13-ról 14-re virradó éjszakán. Ez az idő pedig a szabályos páskavacsora előtt van 24 órával. A szinoptikusokat támogatja az ún. quartadecimahu-sok ógyházi hagyománya, akiknek a feljegyzése szerint Jézus „a kovásztalan kenyerek nagy napján” fogyasztotta el a páskát tanítványaival és halt meg.⁶ Ezt a hagyományt követve a kiszísi keresztyének sokáig a zsidókkal egy időben Nisan 14/15 éjszakáján ünnepelték az úrvacsorát. Viszont János kronológiáját látszik igazolni a Sanhedrin 43/a Babiloni—Talmud-traktátus, amely szerint, „A páska előkészületi napján függesztették fel (azaz feszítették meg) Jesut”.

Az egyháztörténet folyamán megpróbálták harmonizálni a szinoptikusok és János páska-kronológiáját. A középkori latin egyház (és a reformátorok) a szinoptikusoknak adnak igazat, és ennek megfelelően kovásztalan kenyeret használnak az úrvacsoránál. A keleti egyház Jánosnak ad igazat és ezt azzal fejezi ki, hogy kovászos kenyeret használ. Van olyan harmonizálási kísérlet is, amely szerint a szinoptikusoknak és Jánosnak is igaza van, mert páska a János kronológiája szerint volt, de Jézus tekintettel közelgő halálára anticipálta magának a páskavacsorát. Azonban a harmonizálási kísérletek nem végeztek megnyugtató eredménnyel. Ezért a kutatók új szempontok és új bizonyító anyag után kutattak. Ui. a bibliai kutatásban csak az tud újat mondani, aki mindenekelőtt új anyagot tár fel, vagy eddig figyelembe nem vett szempontokra mutat rá.

a) Qiddus-vacsora? Chabura-vacsora? Esszénus-étkezés?

A múlt század végén bukkant fel az elmélet: Jézus utolsó vacsorája „qiddus-vacsora” volt.⁷ Mi a qiddus? A qiddus megszentelő áldás, amelyet minden szombat, vagy ünnep kezdetén mondtak. Ez az áldás választotta el a profán időt a szenttől. Ellentétes párja volt a *habdala* (megkülönböztető áldás), amelyet a szombat és az ünnepnapok végén mondtak. Hogyan végezték el a *qiddust*? Amikor a naplemente után az első csillagok föl-tűntek, és a szombati világosságot meggyújtották, a családfő az asztalnál, a család tagjaitól és a vendégektől körülvéve a kehely fölött elmondta az áldást: „Áldott legyen aki a szombatot megszentelte”. A *qiddus tehát sem nem étkezés, sem nem áldozat, hanem egyszerűen áldás.* A qiddus-vacsora tehát az ókorban nemlétező modern kitalálás, a páska-qiddus-szertartás szintén nem más, mint a „fantázia szüleménye” — jegyzi meg J. Jeremiás beható tárgyalás után erről az elméletéről.⁸

H. Lietzmann⁹ vetette be a köztudatba, hogy az utolsó vacsorának *chabura* jellege volt. *Chabura*-nak nevezték azokat a társaságokat, amelyek bizonyos vallási jellegű köteletség teljesítésére jöttek létre. Ilyen kötelező *chabura*-lakomák voltak a Jézus korabeli zsidóságban az eljegyzési, az eskü-

vői, a körülmetélkedési és a halotti gyászlakoma. Ezeknek a *chabura*-lakomáknak karitatív jellege volt, és ezeket nem tetszés szerint hívták egybe, ill. rendezték. A fölsorolt alkalmakon kívül nincsenek hiteles adataink más *chabura*-lakomákról. Jézus utolsó vacsorája sem eljegyzési, sem esküvői, sem körülmetélkedési, sem gyászlakoma nem volt. Látjuk tehát, hogy a *chabura*-kérdés fölvetése nem viszi előbbre a kérdés megoldását.

A neves heidelbergi újszövetséges, K. G. Kuhn vetette föl először az utolsó vacsora és a qumráni közösség étkezése között vélt hasonlóság problémáját.¹⁰ A. Jaubert¹¹ (a nagy francia orientalista, Dupont Sommer asszisztensnője) egészen odáig megy, hogy megpróbálja bebizonyítani: Jézus • qumrániak kalendáriuma szerint egy keddi napon ünnepelte az utolsó vacsoráját. A kérdés alapos vizsgálata után azonban nyívánvalóvá lett, hogy az utolsó vacsora és a qumrániak szakrális naponkénti étkezései között csak a kenyér és a bor (v. must) megáldásának formális hasonlósága áll fenn. Ez a formális hasonlóság pedig minden zsidó ünnepi étkezéssel kimutatható.¹² Jaubert elmélete pedig azért tarthatatlan, mert egyik evangélium sem támogatja. Az evangéliumok éppen abban a tényben egyeznek meg, hogy az egész passiói esemény sorozat, beleértve az utolsó vacsorát is egyetlen pénteki napon ment végbe.

b) Páskavacsora volt-e az utolsó vacsora?¹³

Kevés teológiai kérdés megoldásába fektettek annyi kitartó és hozzáértő kutató munkát, mint éppen ennek a kérdésnek a megoldásába: „Vajon páskavacsora volt-e az utolsó vacsora?” Az úrvacsora kérdésével foglalkozó bibliai teológiai monográfiák közül a legjelentősebb, Joachim Jeremias göttingeni újszövetséges, *Die Abandmahls-Worte Jesu c.* művének immár harmadik átdolgozott kiadásában (1963) sorakoztatja fel több évtizedes kutató munkájának érett gyümölcseit, nagyszerű érveit az utolsó vacsora páskavacsora jellege mellett. J. Jeremias 14 érvet sorakoztat fel tétele bizonyítására, majd válaszol azokra az érvekre, amelyek kétségbe vonják az utolsó vacsora páskavacsora jellegét. A kérdés valóban nem akadémikus jellegű, mert megválaszolásán dől el, hogy miképpen illeszkedik be az utolsó vacsora a kijelentéstörténet nagy összefüggéseibe, és miképpen nyer világosságot annak fényében. Lássuk ezeket az érveket.

1. János és a szinoptikusok egybehangzó bizonyossága szerint Jézus az utolsó vacsoráját Jeruzsálemben töltötte (Mk 14:13 par; Jn 18:1), jöllehet előző napokon mindig Bethániában szállt meg (Mk 11:11 par; 14:3). Jeruzsálem ilyenkor zsúfolt volt. A különben kb. 30 000 lakosú város kb. 100 000-re duzzadt.¹⁴ Aki tehette, valamelyik közeli helységben keresett szállást éjszakára. Viszont kötelező előírás volt, hogy a páskát Jeruzsálem falai között kell elkölteni. Ez a magyarázata annak, hogy Jézus az utolsó vacsorát Jeruzsálemben ünnepli tanítványaival.

2. Mk. 14:13—15 föltételezi, hogy a vacsora célját szolgáló ünnepi termet minden ellenszolgáltatás nélkül engedték át Jézusnak. Mivel Jeruzsálem nemzeti szentélynek számított ilyenkor, előírás volt, hogy páskavacsora céljára mindenki köteles ellenszolgáltatás nélkül helyet adni.¹⁵

3. Nem magától értetődő, hogy a vacsorát éjjel tartották (Mk 14:17 par. Jn 13:30; 1 Kor 11:23), ui. a zsidó étkezési idő d. e. 10 óra és valamelyik késő délutáni óra. A korabeli zsidó szokások szerint

egyetlen éjszakai étkezés volt, a páskavacsora, amelynek kezdettől fogva ilyen jellege volt (Ex 12:8 kk).

4. Jézus az utolsó vacsorát a 12 tanítvány körében ünnepelte (Mk 14 17). Ez a szám megfelel annak a rendelkezésnek, hogy egy páska-közösség kb. 10 emberből álljon, ui. ennyi emberre volt szükség egy páskabarány elfogyasztásához.¹⁵

5. Jézus és tanítványai a páskaritus szerint az utolsó vacsoránál kereveteken feküdtek (Mk 14:18 par. Jn 13:12.23). Közönséges étkezések alkalmával ülve, vagy a földre guggolva ettek. A páska vacsora alkalmával kötelező volt a fekvés, ami a szabadság és bőség jelképe volt.¹⁷

6. Az utolsó vacsorát lévitai tisztaságban ünnepelték (Jn 13:10), ui. a páskavacsora a szentségek kategóriájába tartozott.¹⁸ Num 19:19-ben előírt szokás szerint, aki a fürdön átment, annak nem volt szüksége másra, csak lábai megmosására (v. ö. Jn 13:10!).

7. Mk 14:18—21 par. szerint Jézus a kenyeret a vacsora folyamán törte meg. A közönséges étkezés mindig a kenyér megtörésével kezdődött. Az egyetlen kivétel a páskavacsora volt, amelyikben az előétel megelőzte a kenyér megtörését. Ez a tény világosan kifejeződik a fiak kérdésében, amelyik éppen ennek a szokatlan mozzanatnak az oka után tudakozódik: „Miért van az, hogy minden este kenyérral mártunk a tából, ez alkalommal pedig magában (azaz kenyér nélkül) mártjuk ki a tálat?”¹⁹

8. Az utolsó vacsoránál bort ittak (Mk 14:23.25). Bort Palesztinában — a gazdagok kivételével — csak ünnepnapokon ittak. A páska és a purim ünnepeken rituálisan kötelező volt a borivás. A Pesachim Misná-traktátus X 1 szerint legalább négy kehellyel kellett meginnia minden résztvevőnek. Páska ünnepe az öröm és a szabadság ünnepe volt.

9. J. Jeremias szerint Jézus és tanítványai az utolsó vacsora alkalmával vörös bort ittak. Rabbínus rendelkezése volt, hogy páska-vacsora alkalmával vörösbort kellett használni.²⁰ Jézus, amikor a bort a vérről összefüggésbe hozza, akkor tertium comparationisul csak a vörös színt alkalmazhatja.

10. Jn 13:19 szerint Jézus Judásnak megbízatást ad, hogy az ünnep előtti utolsó percekben vásároljon be. Egy ilyen gyors ill. sietős bevásárlás csak Nisan 14/15 éjszakáján érhető meg, amikor — bár már megkezdődött az ünnep — de a szigorú ünnepi rendelkezések csak Nisan 15-én reggel léptek életbe. Életfontosságú cikkeket még lehetett vásárolni.²¹

11. Jn 13:29 szerint a tanítványok azzal is számolnak, hogy Jézus Judást felhatalmazta, hogy a szegényeknek vásároljon valamit. Szokás volt a páska éjszakáján a szegényeknek adni, hogy mindenki gondtalanul ünnepelhesse a páskát. Jézus maga is szegény volt, de követte a korabeli zsidó szokást: „Maga a szegény is, aki alamizsnából él, gyakoroljon jótéteményt”. Különösképpen vonatkozott ez páska éjszakájára (Pesachim IX, 11). Josephus szerint (Antiquitates 18,29) páska éjszakáján a templom kapuit éjjelig nyitvatartották, hogy a koldusoknak is lehetőségük legyen a páskabarány megszerzésére.

12. Az utolsó vacsora dicsérő énekléssel végződik (Mk 14:26 par.) A páskavacsora liturgiájához tartozott az ún. „hallél”-zsolnárok éneklése. A 113—114. zsolnárokat a páska-haggada (történet) elmondása után, a 115—118. zsolnárokat a vacsora befejezése után énekeltek (Pesachim 10,6).

13. Jézus a vacsora után sem tért vissza Bethániába, mint előző estéken. Ennek az oka, hogy páska estéjén, ill. éjszakáján nem lehetett elhagyni Jeruzsálem határát, amely Bethfagéig terjedt. Az Olajfák hegye Bethfagén belül volt, Bethánia kívül.²²

14. Döntő jelentőségű mozzanat az utolsó vacsora tudósításának leírásában, hogy Jézus a kenyérhez és borhoz mondott magyarázó szavaiban jelenti közeli szenvedését. Ui. a vacsora elemeinek magyarázata a páska-ritus szilárd része. A még ma is érvényes szokás az Ex 12:26 és 13:8 exegéziséből fejlődött ki. Ez a magyarázat az előétel után kezdődött. A bevezető aktus a fiak kérdése volt a páska eredete felől (Dt 26:5—11). Ezt követte az atya elbeszélése.

Különösen három tényező volt fontos a vacsoránál: a páskabarány, kovásztalan kenyér és a keserű fűvek. E három elem magyarázata a következő: 1. Páskabarányt azért kell enni, mert Isten Egyiptomban az atyák háza mellett védőleg ment el.²³ 2. A keserű fűvet azért kell enni, mert az atyák életét Egyiptomban megkeserítették (Ex 1:14). 3. A kovásztalan kenyeret pedig azért, mert olyan sietséggel kellett kimenni Egyiptomból, hogy nem volt idő a kovász megkeletésének kiváráására (Ex 12:39, Pesachim X, 5).

A vacsora elemeihez fűzött magyarázó szavak alkalmat nyújtottak Jézusnak a kenyérhez és borhoz fűzött magyarázatra. A páskavacsora elemeinek magyarázatai jelen vannak Jézus szavaiban, vagy ott érezhetők mögöttük. Az elemek jelentését nemcsak a múltra, hanem a jelenre és a jövőre is vonatkoztatták a zsidó magyarázatok. Pl. egyik magyarázat szerint, minden nemzedéknek úgy kell ennie a páskát, mintha maga jött volna ki Egyiptomból (Pesachim X, 5). A négy kehelyről azt mondja egy másik magyarázat, hogy ezek a vigasztalás kelyhei, jelképei annak a vigasztalásnak, amellyel megvigasztalja Isten az ő népét a vigasztalás, az üdvösség napján. A páska elemeinek hagyományos magyarázata és a Jézusé között két lényeges különbség van: 1. A hagyományos magyarázat — bár a jelenre és a jövőre való kitekintés sem volt idegen tőlük — főként a múltra vonatkozott, a Jézus magyarázata pedig főként a jelenre és a jövőre. A másik lényeges különbség, hogy Jézus nem a páska-haggadához, hanem a főétkezésen mondott elő- és utóimához fűzi magyarázó szavait.

Figyelemre méltó Jeremiasnak az a megfigyelése, hogy az első gyülekezet nem a páskaritus szerint ünnepli az úrvacsorát, sőt nem csak egyszer egy évben, a páska ünnepén, hanem naponként, vagy vasárnaponként. Éppen ezért a fölsorolt páska reminiscenciák nem származhatnak az ősegyház liturgiai gyakorlatából, hanem csakis a tanítványi kör tudósításából, amelynek erősen bevésődött emlékezetébe az utolsó vacsora. Jeremias megfigyelései több esetben egészen mellékes mozzanatokban fedezik fel a páska-elemeket. Ennek a megállapítása is igen fontos, mert ezekben az esetekben minden olyan teológiai tendencia kizárt, amely utólag szeretné páskavacsorának föltüntetni az utolsó vacsorát.

Jézus utolsó vacsorájának mozzanatait átfogják a páskavacsora mind a négy részletét. Az utolsó vacsora a következő négy főmozzanatra osztható: 1. Készülődés a vacsorához (Mk 14:12—16). 2. Az árulás megnevezése (Mk 14:17—21). 3. Magyarázó szavak (Mk 14:22—25). 4. Fölkelés a vacsorától (Mk 14:26 k). Mind a négy szakasz a páskaritus

rendjét föltételezi, amelyet a ráánkmaradt források szerint a következőképpen vázolhatunk:

A. Előétkezés

1. A családfő áldása az első kehely felett.
2. A jobb kéz leöblítése.
3. Előételek fogyasztása: gyümölcsök, keserűfű.

B. Páska-liturgia

1. A családfő páska-haggadája.
2. A páska-hallél első része: 113—114. zsoltárok.

C. Főétkezés

1. Az asztaltársaság kézmosása.
2. A családfő asztali imája a kovásztalan kenyér fölött.
(Itt mondja Jézus a kenyérhez fűzött magyarázó szavait)
3. A vacsora: páskabarány, kovásztalan kenyér, keserűfű, bor (második kehely).
4. Kézmosás.
5. Harmadik kehely. (Jézusnak a borhoz fűzött értelmező szavai.)

D. Befejezés.

1. A páska-hallél második része: 115—118. zsoltárok.
2. Dicséretmondás és hálaadás a negyedik kehely fölött.²⁴

J. Jeremias ezek után tíz pontba gyűjti és megcáfolja az utolsó vacsora páskavacsora volta ellen fölhozott érveket.

1. Még Wellhausen próbálta kétségbevonni az utolsó vacsora páska-vacsora jellegét a megjegyzéssel, hogy Mk 14:22 par. *artos* és nem *azyma* szót használ a kenyér megjelölésére. Az *artos* pedig a közönséges kenyér terminus technicus. Az Ószövetség ill. annak görög fordítása a LXX azonban sokszor használja a *lechem* ill. az *artos* szavakat a macca ill. az *azyma* helyett. Philo és Josephus is sokszor nevezi a kovásztalan kenyeret *artos*-nak. Ezért Mk 14:22 par. helyeken az *artos* használata nem lehet bizonyosság az utolsó vacsora páska jellege ellen.

2. Egy másik ellenvetés, hogy az utolsó vacsora naponkénti megismétlése az ősgyülekezetben kizárja annak páska jellegét. Ebben az ellenvetésben téves a kiindulás. U. i. az ősgyülekezet *úrvacsorája első renden nem az utolsó vacsora, hanem* — amint már láttuk — *a Jézussal való naponkénti asztalközösség folytatása.* Csak később, de már a Pál előtti időben kapcsolják az utolsó vacsorára való emlékezést a feltámadott Úrral való asztalközösség naponkénti ünnepéhez. Különbözik arról is híreink, hogy az ősegyház megünnepelte évenként az utolsó vacsorát is a páskaunnep alkalmából.²⁵

3. Harmadik ellenvetés: Mk 14:22—25 par. helyeken nincs semmilyen kifejezett említés a páskaritusról, különösen a páskavacsora két legfontosabb eleméről: a páskabarányról és a keserű füvekről. Ez az ellenvetés azon a tényen dől meg, hogy a szereztetési igék kultuszi formulák és nem jegyzőkönyvi kivonatok. Hasonló szövegek esetében közismert folyamat, hogy a történelmi tudósítás idővel egyre inkább háttérbe szorul a kultuszi formulák mögött. Mivel így áll a helyzet, annál nyomósabban esik a latba a páskabarány direkt

(Lk 22:15) és a keserű füvek indirekt (Mk 14:20) említése.

4. Az az ellenvetés, hogy a Talmud tudósításában a páskavacsorán mindenkinek külön kehelye és külön tálja van (ellentétben az utolsó vacsora leírásával), könnyen megcáfolható arra a tényre való utalással, hogy ezek a talmudi tudósítások csak a II. ill. az V. század idejéből származnak. Ezekben a századokban már valóban fejlettebb viszonyokkal lehet számolni, de Jézus kora Palesztínájának kulturális viszonyai között kizártnak tűnik a páskavacsorán a külön kehely és a külön tál használata.²⁶

5. A következő ellenvetés Mk 14:2-re épít.²⁷ E szerint a Synhedrion Jézust csellel igyekszik elfogni: „Mert ezt mondták: Ne az ünnepen, hogy a nép fel ne zendüljön”. A *me en te heorte* (ne az ünnepen) kizárná a szinoptikus kronológiát. Ennek a nézetnek az a tévedése, hogy az *en te heorte* kifejezést időhatározónak tekinti. Az említett kifejezés itt nem idő, hanem *helyhatározó* (v. ö. Lk 22:6), és az értelmét a 14:1-ben található *en dolo* határozza meg. Ezek szerint a Mk 14:2 értelme így alakul: Ne az ünnepi szertartások színhelyén, mert ebből csődület, felkelés támadhat. (Mint ahogyan a Rómaellenes felkelések túlnyomó többsége páska ünnepén robbant ki.) Tehát a Mk 14:2 nem kronológiai adat, így nem használható fel az utolsó vacsora páskavacsora jellege ellen.

6. János kronológiája erősítésére idézik némelek²⁸ a Jeruzsálemi Talmudból a Pesachim VIII:6-ot: „... éppúgy lehetséges annak, akinek megígérték, hogy a börtönből kibocsátják — páskabarányt vágni”. Ha ez az adat a római páska-amnesztíára vonatkozna, akkor valóban a János kronológiája erősítéséül szolgálhatna, mert Barrabást János szerint aznap reggel engedte el Pilátus, amikor a főpapok a páska levágására készülődtek (Jn 18:28). Viszont, a Pesachim VIII:36a 45 kk-ből kitűnik, hogy ez az utasítás a zsidó hatóság által fogvatartott (nem halálra ítélt) foglyokra vonatkozott.

7. 1 Kor 5:7b is argumentumul szolgál a János kronológiája megerősítésére. Itt ui. Pál Krisztust páskabaránynak (pascha) nevezi, aki „megáldoztatott”. A páskabarányokat Nisan hónap 14-én délután vágják le. Ha Jézus a páskavágás órájában halt meg, akkor utolsó vacsorája nem lehetett páskavacsora, hanem egy nappal előbb, Nisan 13-án este ment végbe. Kérdés azonban, hogy Pálnak ezt a mondását, és az egész páska-tipológiát Jézus úrvacsoraszerző szavai, vagy Jézus halálának időpontja motiválta. Ha a páska-tipológiát (azaz azt a formulát, hogy Jézus a páskabarány), Jézus szavai ihlették, akkor 1 Kor 5:7b-vel nem lehet érvelni az utolsó vacsora páska jellege ellen.²⁹

8. A következő érv is a páska-zsenge ünnepkör tipológiájával áll kapcsolatban. Eszerint az 1 Kor 15:20 (23)-ban található kijelentés, hogy Krisztus *aparche ton kekoimenon*, arra utal, hogy Jézus a zsengeáldozat napján, Nisan 16-án támadt fel. Ha pedig ez igaz, akkor 14-én kellett meghalnia, mivel „harmad napra” támadt föl. Ezzel szemben helyesen állapítja meg W. Bauer,³⁰ hogy az *aparcha* itt nem az elsődleges „zsengeáldozat”, hanem a másodlagos „első” értelmében szerepel. Jézus tehát nem „zsengeáldozat”, hanem „első” a halottak közül. Az *aparche* szót nem lehet tehát kronológiai adatként sorompóba állítani. Így elesik az egész elmélet.

9. Igen fontosak az archeológiai ellenvetések. Ezek szerint a Mk 14:17 és 15:47 között említett események Nisan 15-én elképzelhetetlenek, mert

a Nisan 15. a Maccot ünnep első napja, igen szent-séges ünnep volt. Ezek az ünneppal — állítólag — összeegyeztethetetlen események a következők: 1. Jézus menetele a Gethsemané kertjébe páska éjszakáján. 2. A poroszlók és a tanítványok fegyverviselése. 3. A Synhedrion bírósági ülése és Jézus elítélése. 4. A ruhák megszagatása. 5. Kyrenei Simon jövetele a mezőről. 6. Jézus megfeszítése jeles ünnepnapon. 7. Halotti leplek vásárlása. 8. Levétel a keresztről, temetés, kőhengerítés. 9. Kenetek készítése a balzsamozáshoz. Ezeket az érveket G. Dalman és P. Billerbeck,³¹ a klasszikus zsidó irodalom két nagy ismerője világosan megcáfolta. Már fentebb láttuk, hogy Jeruzsálem kerületét páska éjszakáján, tekintettel a zárandokok nagy tömegére, Betfagénál húzták meg. Jézus a páska rendelkezéseinek megszegése nélkül kimehetett a Gethsemané kertjébe, mert ez aznap Jeruzsálem területéhez tartozott. A fegyverhordozás a Makkabeusok kora óta ünnepnapokon is megengedett volt. A Synhedrion bírósági ülése és Jézus megfeszítése a jeles ünnepnapon is megtörténhetett. A Misna ugyan világosan kimondja, hogy ünnepnapon nem lehet ítélni, de egy kivétel mégis van: a hamis próféta (v. ö. Dt 13:11 par.) Ezt az egész nép (összesereglett ünnepi gyűlése) füle hallatára kell elítélni, és szeme láttára kivégezni. Simon jövetele a mezőről szintén lehetséges, mert az *agros* jelentheti a közelben fekvő kertjét is, amelyet szabad volt ünnepen is megénekezni. A temetés és balzsamozás előkészítése is megengedett a korabeli rendelkezések szerint.³²

10. Egyetlen világos érv marad az utolsó vacsora páska-vacsora jellege ellen, Jn 18:28 félreérthetetlen kronológiai adata. Viszont figyelembe kell vennünk, hogy János passiói kronológiája és Jn 13-ban az utolsó vacsora leírása a szinoptikusokat támogatja. Jn 19:14-ben „húsvét péntekjéről” olvasunk, „*paraskeue tou pascha*” így is fordítható, sőt, ha a szó aram megfelelőjét vesszük figyelembe, csakis így. Ez a hely tehát megegyezik a szinoptikusok tudósításával, amely szerint Jézus elítélése és keresztfeszítése egy péntek napon történt.

A Jn 13-ban leírt vacsora teljesen páska jellegű. A vacsorát Jeruzsálemben költi el Jézus, a tanítványi körben, éjszaka, ünnepi külsőségek között, lévitai tisztaságban stb.

Tehát János utolsó vacsora kronológiája nem egységes. Ennek láttán föltehető a kérdés: Vajon nem a páska-tipológia, ill. tipologizálás, amely Jézust a páskabaránynak nevezte, és benne a páskai ígéretek beteljesedését látta, lett-e Jn 18:28 és 1 Kor 5:7 helyeken kronológiává? A tipologizáló gondolkodásnak (amely az Újszövetségnek az Ószövetséget magyarázó hermeneutikai eljárása), első lépése: Jézus a páskabarány; második lépése: ha ő a páskabarány, akkor páska éjszakáján kellett meghalnia. Az első gondolat kijelentéstörténetileg jogosult. A második már nem, mert egy teológiai gondolatból kronológiai következtetéseket von le.³³

Mindent egybevéve megállapíthatjuk, hogy az *utolsó vacsorának páska jellege volt*. Ez a tény független attól a másik kérdéstől, hogy vajon „szabályos” páska-időben történt-e ez a vacsora. Még ha valaha sikerülne is kétséget kizáróan bebizonyítani, hogy Jánosnak van igaza — a kronológiát tekintve — és nem a szinoptikusoknak, akkor is rendíthetetlen tény marad, hogy Jézus utolsó vacsoráján a páska-gondolatok jelen voltak.

c) Az utolsó vacsora szövetségi és messiási lakoma jellege

J. Jeremias önmagában véve helyes, de egyoldalú magyarázatával szemben Markus Barth mutatott rá *Das Abendmahl, Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (1945) c. művében, hogy az utolsó vacsorának és vele együtt az úrvacsorának szövetségi-áldozati és egyben messiási lakoma jellege is van. M. Barth ezzel az elméletével teljesen ószövetségi talajon marad, egyben a valószerű összefüggések talaján, nem úgy, mint a qiddus és a chabura elméletek képviselői.

Jézusnak a szereztetési igében mondott kijelentése: „ez az én szövetség-vérem” (Mk 14:24; Mt 26:28) szoros kapcsolatban áll Mózesnek az Ex 24:8-ban mondott szövetségszerző szavaival: „íme a szövetségnek vére”. Az utolsó vacsora úgy viszonylik Jézus engesztelő halálához, mint ahogyan az ószövetségi szövetségszerző áldozat a szövetségi lakomához. (Csupán a sorrend fordított, ui. az Ószövetségben előbb volt az áldozat, azután a szövetségi lakoma, az Újszövetségben pedig Jézus előlegezte a szövetségi lakomát, és azután mutatta be az áldozatot.) Továbbá az úrvacsora úgy viszonylik Jézus utolsó vacsorájához, mint az áldozati lakoma a szövetségszerző lakomához. Az ószövetségi áldozati lakomák ui. az egykor kötött szövetség hirdetői és megerősítői voltak. Mivel az újszövetségi korban a zsidóság körében egyetlen áldozati lakoma, a páskavacsora maradt szokásban. Jézus utolsó páska-vacsoráját bátran tekinthetjük az új szövetséget megalapító és ünneplő szövetségi lakomának, jóllehet Jézus az új szövetséget létrehozó áldozatot csak másnap mutatta be. Az Ószövetségben a szövetségi lakoma és az azt követő és megerősítő áldozati lakomák annak bizonyosságai, hogy Izrael Isten választott népeként Isten közösségében, Isten színe előtt, azaz jelenlétében, Isten irgalmából élhet.

A Sinai-szövetség prototipikus jellege (Ex 24:8–11). prófétai jövendölés az új szövetségről (Jer 31:31 kk), Jahwe szolgájának helyettes szenvedése (Es 53:4) arra utalnak, hogy most Jézus Krisztus áldozata alapján Isten a zsidókból és pogányokból új szövetséges népet hoz létre, és ennek az új szövetségnek a szövetségi lakomája az utolsó vacsora és áldozati lakomája az úrvacsora, amely annak az üdvözítő ténynek a megerősítése, hogy az új istennepe, az egyház Isten jelenlétében, Istennek közösségében és Isten irgalmából élhet szüntelen. Különös hangsúly esik a lakoma életet adó és az életet gazdagon tápláló, Isten által nyújtott lehetőségére.

Jézus utolsó vacsorájának és vele együtt az úrvacsorának azonban *messiási jellege* is van. Erre utal Jézus eschatológiai kitekintése: „Bizony mondom néktek, nem iszom többé a szőlőtő gyümölcséből mind ama napig, amikor mint újat iszom az Isten országában” (Mk 14:25 v. ö. Mt 26:19; Lk 22:18). A messiás és Isten országa, Isten királyi uralma együvé tartoznak. Egy eljövendő messiási lakomáról tud már az Ószövetség is (Es 25:6; 34:6; 65:13 kk; Jer 46:10; Ez 39:17 stb.). Jézus a legkülönbözőbb fordulatokban utal rá, hogy ezen a messiási lakomán az övéi az ő vendégei lesznek. Az ő lakomája a királyi menyegző, ahova a hivatalosak nem mennek el és ahova a király meghív „jókat és gonoszokat” (Mt 22:2 kk). Jézus maga a vőlegény, akiért a Király ezt a lakomát rendezi (Mt 25:1 kk. Mk 2:19; Lk 22:3; Jn 3:29). A meghívottak az ő asztalánál esznek Ábrahámmal, Izsákkal,

Jákóbbal és a prófétákkal (Mt 8:11 kk; Lk 13:28). Ő fog szolgálni szolgálóinak (Lk 12:37 v. ö. Jn 13:4), és megelégteti az éhezőket, felüdíti a megfáradtakat (Lk 6:21; 16:20; Mt 11:28 k). Az utolsó vacsora, Jézus Újszövetség szerző vacsorája és az azt követő számtalan úrvacsora, a *coena Domini* a nagy messiási lakoma előlege, messiási jellegű vacsora, ahol az Úr asztalánál Ő, a feltámadott Krisztus maga szolgál övéinek Isten királyi uralma erőivel.

4. Az úrvacsora szerzetési igéinek szövege

J. Jeremias³⁴ klasszikus művében az úrvacsora szerzetési igéinek szövegével foglalkozó rész a modern bibliai szövegkritika mesterműve. Ezen a helyen csak a tudományos kutatás végeredményét közlöm a *szerzetési igék szövegváltozatairól és az elérhető legrégebb szövegről*. Ezekből az eredményekből most csak annyit szükséges ismernünk, amennyi közvetlenül hozzájárul az úrvacsora bibliai teológiai problémáinak megértéséhez.

Az úrvacsora szerzetési igéinek öt szövegváltozata maradt ránk az Újszövetségben: 1. 1. Kor 11:23—25; 2. Mk 14:22—25; 3. Mt 26:26—29; 4. Lk 22—15—20, ill. 15—19a; 5. Jn 7:51.

Az öt szövegváltozat közül legrégebb írásba foglalt szöveg a Pálé (1 Kor 11:23—25), kb. Kr. u. 54-ből, időrendben ezt követi a Márké. A Máté által közölt szöveg a Márk-féle szöveg csiszoltabb görögös változata. Lukács Pállal mutat hasonlóságot. A János-féle szöveg szintén a Páléval rokon a *hyper*-fordulatok egyezése tekintetében. Tehát az öt szövegváltozat csupán kettőre vezethető vissza, a Páléra és a Márkéra. A Márk szövege a régebbi, mert közelebb van a sémita ősfőformához. Pál szövege a legrégebb tradíció nyelvi és tárgyi átalakítása, tekintettel a hellenista gyülekezetekre. A szövegtörténeti elemzés kimutatta, hogy Pál a szerzetési igéket azt a formáját őrizte meg, amely az antiochiai gyülekezetben volt használatos. Pál a negyvenes évek közepén költözött át Antiochiába (Csel 11:26). Az 1 Kor 11:23—25 úrvacsora szerzetési igéinek szövege a negyvenes évek elején alakulhatott ki hellenista gyülekezeti talajon. A Márk szövege pedig már az egyház első évtizedében, a harmincas években. Tartalmilag mindkét szöveg megegyezik, és a döntő kifejezéseket illetően szó szerint is. Ez azt jelenti, hogy mindkettő egy közös sémita ősfőmárból származik, amelyet a tanítványok, ill. az ősgyülekezet őrzött meg Jézus szájából.

A grecizmusok és a késői liturgiai csiszolások és alakítások lefejtése után az elérhető legrégebb szöveg a következő:

1. A páska-ige (Lk 22:15—16)
2. A szőlőtő-ige (Mk 14:25; Mt 26:29; Lk 22:18)
3. Magyarázó szavak a kenyérhez: *touto estin to soma mou*
4. Magyarázó szavak a borhoz: *touto estin to haima mou tes diathekes to ekchynnomenon hyper pollon*

A páska-ige utal az őszövetségi háttérre, a páska ígéretek beteljesedésére. A szőlőtő-ige eschatológiai kitekintés, és utal az utolsó vacsora messiási lakoma jellegére. A szerzetési igék harmadik és negyedik mozzanata egy kettős példázat Jézus engesztelő és új szövetséget szerző haláláról. Így őrizték meg a szerzetési igék szövegváltozatai és a belőlük következtethető összöveg az utolsó vacsora páska-, messiási- és szövetségi lakoma jellegét.

Megjegyzendő, hogy az úrvacsora szerzetési igéi magukon hordozzák Jézus legjellegzetesebb

szavainak³⁵ a tulajdonságait. Az *amen lego hymin* (Mk 14:25), mint Jézus beszédeinek a bevezetése, teljesen paralel nélküli a korabeli zsidó irodalomban, és az Újszövetségben is az evangéliumokon kívül. A *plerothe* (Lk 22:16) passivum használata Isten cselekvésének körülírására szintén Jézus beszédmódjának ismertető jele. Ugyancsak a példázat kedvelése (a kenyér megtörése, a bor kitöltése példázta halálát) egyedülálló a korabeli zsidó irodalomban (csupán a Kr. e.-i első század végén tanító Hilléltől maradtak fenn példázatok, szám szerint kettő). Ha mindehhez hozzávesszük, hogy Pál az 1 Kor 11:23-ban a jellegzetes *apo praepositio*t használja, amely a tradíció átadás terminus technikusai között a tradíció forrását jelzi (*apo tou Kyriou*), látjuk, hogy a modern szövegkritikai vizsgálat mértékével mérve is kétség nélkül marad az a bizonyosság, hogy az úrvacsora szerzetési igéiben Jézusnak az utolsó vacsora mondott szavai szólanak hozzánk.

5. Az őskeresztyén liturgia szerepe a szerzetési igék hagyományozásában

Anélkül, hogy teljességre törekednénk, szükséges röviden ismertetni a liturgia szerepét Jézus úrvacsoraszerző szavai hagyományozásában, formálásában és a ránk maradt szövegváltozatok kialakításában. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (1926) c. művében tárgyalja először behatóan a kérdést. Lietzmann a IV. századból származó egyiptomi Sarapion liturgiát és a III. századból származó Hippolytus római liturgiáját vizsgálva megállapítja, hogy ezek az úrvacsora különböző formáit hagyományozták tovább. Sarapion liturgiája a *Didache*-val mutat rokonságot, ez pedig a Csel 2:42 (v. ö. Lk 24:30; Csel 2:46; 20:7. 11) úrvacsora gyakorlatával, amelyet *klasis tou artou* terminus technicusszal jelez a Cselekedetek könyvének szerzője. A „kenyér megtörése” néven nevezett úrvacsora Lietzmann szerint az úrvacsora „jeruzsálemi formája”. Ez Jézusnak és a tanítványainak naponkénti asztalközösségén alapul, valamint a feltámadott Úrral való asztalközösségen, és nincs köze az utolsó vacsorához — mondja Lietzmann. Az úrvacsora eme változatának az alapeleme az örvendezés és a parúzia várása. — Az úrvacsora másik formája, amely a Hippolytus liturgiájában maradt ránk. Pál 1 Kor 11:23—25-ben megőrzött úrvacsora típusából alakult ki. Ez a típus Jézus utolsó vacsoráján alapul, amelyet Pál a hellenista sakramentális eucharistia formája szerint alakított át a hellenista gyülekezetek használatára. Ez főként Jézus halálára emlékeztetett. A jeruzsálemi forma, amely csak a kenyér megtöréséről beszél a *sub una eucharistia* őse lehet, mivel borról egyáltalán nem történik említés.

O. Cullmann, „La signification de la Santa-Céne dans le christianisme primitif” (*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 1936. 1—22) c. tanulmányában, később *Urchristentum und Gottesdienst* (1944) c. könyvében tagadja, hogy a „kenyér megtörése” terminusszal jelzett jeruzsálemi formának köze lenne Jézus és a tanítványok naponkénti asztalközösségéhez. Szerinte ezek a sakramentumi étkezések a feltámadott Jézussal való asztalközösség folytatásai (Lk 24:30—35; 36—43; Jn 21:9 kk. Csel 1:4; 10:41 v. ö. Jel 3:20). Viszont állítja (Lietzmannal szemben), hogy az őskeresztyén úrvacsora mindkét típusának köze van az utolsó vacsorához.

Anélkül, hogy akár Lietzmannak, akár Cull-

mannak teljes mértékben igazat adnánk, meg kell állapítani, hogy az úrvacsora szerezteségi igéi tekintetében végzett liturgiai vizsgálódás azzal a haszonnal járt, hogy feltárta az istentisztelet, közelebbről az őskeresztény istentisztelet szerepét az úrvacsora szerezteségi igének hagyományozásában és megőrzésében, egyben több tartalmi elemmel is hozzájárult a szerezteségi igék szövegének a megértéséhez.

A liturgia-történeti kutatásokból kitűnik, hogy az úrvacsora — amint ezt az előző fejezetekben tárgyaltuk — több eredőre megy vissza. A Lietzmann és Cullmann által kidolgozott eredőket nem ellentétben, hanem egységben kell szemlélnünk. Az őskeresztény úrvacsora fölveszi magába mind a Jézus és a tanítványok naponkénti asztalközösségének, mind az utolsó vacsorának, mind a feltámadott Jézussal való együttékezésnek a tartalmi mondanivalóját és ezeket egységes egésszé olvasztja.

A liturgia-történeti kutatás igen fontos eredménye az a megállapítás is, hogy az úrvacsora már az első évtizedekben elvált a gyülekezeti közös étkezéstől, az agapétól. M. Dibelius³⁶ kutatásai óta eldőlt, hogy a Didacheban sem egy a korinthusitól, ill. a páli formától eltérő úrvacsoráról van szó (Didache 9—10), hanem egy agapéről és az utána következő úrvacsorai istentiszteletéről. Ugyancsak ezt tükrözi az Csel 2:42, ahol előbb a koinonia (agapé-szeretetvendégség), majd a klasis ton arton az úrvacsora következik.

Az úrvacsorai istentiszteletnek három változata alakult ki már az első században: 1. Az agapé előtt, 2. az agapé után tartott, 3. és az agapétól elválasztott úrvacsorai istentisztelet, (rendszerint vasárnap hajnalban). Pál is azt ajánlja, hogy a korinthusiak válasszák el az úrvacsorát a profán étkezéstől (1 Kor 11:34).

Mivel a szerezteségi igék korán liturgikus, szent szöveggé lettek, ennek egyrészt az lett a következménye, hogy egy keresztény liturgiai nyelvbe ágyazódva pontosan megőrizték őket, másrészt éppen a profanizálástól való óvás következtében bizonyos egyházi területeken rövidítve, csak a bevezető formulákkal használták őket. Innen érthető, hogy bizonyos nyugati szövegekben a Lukács által megőrzött szerezteségi igéknek van egy rövidebb változata, amely a kenyérhez mondott magyarázó szavakkal lezárul (Lk 22:15—19a), ugyancsak — János sajátos teológiai szempontjain kívül — főleg ide vezethető vissza, hogy János, bár leírja az utolsó vacsorát, de a szerezteségi igéket nem közli ott, ahol várnánk Jn 13-ban, ellenben Jn 6:51-ben eredeti változatban és rövidített formában.³⁷

Végül, a liturgia-történeti kutatás is hozzájárult annak a preliturgikus formának a feltáráshoz, amely a különböző egyházi területeken használt szerezteségi formulák magvát alkotja, és amely magán viseli a Jézus ipsisima vox-ának minden jegyét.

6. A szerezteségi igék értelme

A fentiekben (2., 3. fejezetek) már vizsgáltuk Jézus utolsó vacsoráját a tanítványokkal való naponkénti asztalközösség összefüggéseiben és a páska-vacsora keretében. Láttuk, hogy az asztalközösség a béke, bizalom, testvériség biztosítása, egyszóval életközösség. A páska-vacsora pedig egész istennépeknek az ünnepe, az esztendő legnagyobb napja, örömnépe, amikor Izrael Istennek a múltban végzett szabadító tetteiért ad há-

lát, és reménységgel néz Isten eljövendő szabadítására. A páska ünnepe Jézus korában a messiás várásának az ünnepe is. A páska éjszakáján jön a messiás! Hieronymus jegyezte fel a következőket: „Traditio Judaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudinem Aegypti temporis, quando pascha celebratum est.”³⁸ Ebben az örömteli feszült várakozással teljes helyzetben, mintegy kontrasztként hangzik el Jézus „böjti fogadalmá”: „Kívánva kívántam, hogy ezt a húsvéti báránnyt veletek megegyem, mielőtt szentvedek” (Lk 22:15). Az exegeták túlnyomó többségének az a véleménye, hogy Jézusnak ez a mondása azt jelenti, hogy ő nem evett a húsvéti báránnyal. J. Jeremias ezt a fordítás ajánlja: „Szívesen ettem volna veletek ezt a húsvéti báránnyt halálom előtt.”³⁹ (Az epithymein Lk 17:22-ben is teljesületlen kívánságot juttat kifejezésre.) Ennek a „böjti fogadalomnak” a folytatása a Lk 22:18: „Mert mondom néktek, nem iszom mostantól fogva a szőlőtöke gyümölcséből, míg el nem jön az Isten országa” (v. ö. Mk 14:25; Mt 26:29). Jézus eszerint az utolsó vacsorán sem a páskabáránnyal nem evett, sem bort nem ivott, hanem valószínűleg teljesen böjtölt, vagy csak az előételből, a keserűfüvekből készített mártásból evett (v. ö. Mk 14:20 par). Megerősíti ezt a föltevést az a tudósítás, hogy az ősgyülekezet, Jézust követve szintén böjtölt páska éjszakáján (Didache 1, 3 v. ö. szir Didaskalia 21). Mi volt Jézus szándéka ezzel a böjti fogadalommal? Ezzel adja tudtul tanítványainak elhatározása komolyságát és visszavonhatatlanságát, hogy életét egészen Istennek szentelve halálba adja magát. Másrészt az ilyen böjti eskü immádkozó tusakodást is jelentett Istennel, a fogadalmat tevő kérésének meghallgatására. Ebben a böjti fogadalomban kéri Jézus Isten királyi uralmának győzelmét.⁴⁰

Láttuk, hogy a tulajdonképpeni szerezteségi igék, azaz Jézusnak a kenyérhez és a borhoz mondott magyarázó szavai a páska-vacsora rendjében a kovásztalan kenyér és harmadik kehely fölött mondott áldáshoz kapcsolódnak. Jézus a megtört kenyérré és a kitöltött borra mutatva mondja: „Ez az én testem.” — „Ez az én vérem.” Általában elterjedt vélekedés, hogy Jézusnak ezek a szavai a kenyér megtörésére és a bor kitöltésére, vagyis a cselekményre vonatkoznak. Ezt a vélekedést azonban megcáfolja az a tény, hogy a nevezett cselekmények nem estek egybe Jézus szavaival. A megtört kenyér és a kitöltött bor már Jézus előtt az asztalon volt. Jézus (és kezdettől fogva az egész ősegyházi teológia) a szerezteségi igéket a kenyérre és borra vonatkoztatta, de nemcsak a kenyérre és a borra, hanem az előtte fekvő, megáldozott húsvéti báránnyra. Ő a megtört kenyér, a kiöntött bor, a megáldozott páskabárány. A kreashaima; sarx-haima és a megfelelő héber, ill. aram basar-wadham, ill. bisra-udhema jellegzetes áldozati kifejezések, ui. a megáldozás által a test alkotórészei, a hús és a vér elválnak egymástól. Jézus tehát úgy beszél magáról, mint áldozatról.⁴¹ Jézusnak az így értelmezett szavaiból magyarázható, hogy az ősegyházi teológia Jézust „páskabáránynak” nevezte (1 Kor 5:7 v. ö. 1 Pt 1:19; Jn 1:29. 36; 19:36; Jel 5:6. 9. 12). Ő az eschatológiai páskabárány, aki azt a beteljesedést hozza, amelynek az egyiptomi páskabárány és az addig megáldozott páskabárányok csak előképei voltak. A tertium comparationis a kenyérenél az a tény, hogy megtörtetett, a bornál az, hogy vörös és kitöltetett (páska-vacsoránál ajánlott volt a vörösbor). A vörös szín a vér jele volt.

Mindkét *touto* arra utal: „Paskabarányként engesztelő áldozati halálát fogok hani.” Jézus szereztetési igéiben egy *kettős példázattal van dolgunk*. Az O- és Újszövetségben egyaránt található ilyen *kettős példázatok*, amelyek a példázott dolog vagy esemény bizonyosságára, visszavonhatatlanságára utalnak (v. ö. Gn 41:32! A fáraó *kettős álma*. v. ö. Jer 19:1—15; Ez 4:1—17; 5:1—17; Az Újszövetségben az elveszett juh és az elgurult drachma (Lk 15:1—10; a szántóföldben elrejtett kincs és az igazgyöngy (Mt 13:44—46); a mustármag és a kovász (Mt 13:31—33 stb.) *A megtört test és a kiontott vér egyet jelent, egyre utal: példázza azt az erőszakos halált, amellyel Jézusnak meg kell halnia*. Jézus tehát a maga engesztelő halálát egy *kettős példázatban* hirdeti meg. Bár az *ekchynnomenon* erőszakos halálra utal, a Mk 14:25 par. helyekből nyilvánvaló, hogy Jézus hisz abban, hogy ezzel nem zárul le minden. Hiszi, hogy engesztelő halálával Isten országa végleges eljövetelét és győzelmét vezeti be. *Jézus a páskaelemeknek ezzel a magyarázatával egy egészen új értelmet adott a páska-vacsorának: Az önmagát engesztelő áldozatul odaszánó messiás teljesíti be a páska-ünnephez fűzött ígéreteket és reménységet: ő hozza az igazi szabadulást*.

Jézus halálának értelméről beszélnek a szereztetési igék további szavai: *to haimamou tes diathekes to ekchynnomenon hyper pollon*. Jézus tehát nemcsak *halála* tényéről, hanem annak *értelméről* is szól övéinek. A szereztetési igéknek ez a szakasza az Ószövetséghez kapcsolódik, elsősorban Jer 31:31—34-hez. Ezt bizonyítja az összes paralel hely és a *kaine* szó használata. (A *diatheke* itt nem a testamentum, hanem a héber *berit* értelmében veendő. Nem végrendelet, hanem Isten rendelkezése folytán létrejött királyi szövetség, amikor a hatalmasabb fél magához fogadja a gyöngébet). A Jézus által szerzett új szövetség célja a megrontott viszony helyreállítása Isten és népe között Isten megbocsátó szeretete folytán. A páska-barány vére engesztelő vérnek számított.⁴² Jézus áldozata által az ember Isten szövetségére alkalmas állapotba kerül. Jézus engesztelő halála új és örök szövetséget szerez Isten és a bűntől megtisztított emberiség között. Az *anti* vagy *hyper pollon* Jézus engesztelő halálának *horderejére utal*. A görög kifejezés héber megfelelője *rabbim* (Es 53:12 v. ö. Mk 10:45) azt jelenti: *a többiekért*. A „*sokakért*” terminus tehát nem exkluzív, hanem *inkluzív* értelmű. A messiás halála az *egész világra érvényes*. Ennek az engesztelő halálnak az alapján veszi fel Isten a népeket az új szövetségbe, az eljövendő Isten országa közösségébe.

De Jézus az utolsó vacsorán nemcsak utal halálára, annak jelentésére és horderejére, hanem a halála által szerzett üdvösséget, életet is adja övéinek. Így *Jézus úrvacsora-szerzetetési igéi az üdvösség ajándékozásának tényét is magukba foglalják*. Jézus a szereztetési igéket nem a páskahagadához fűzte, hanem a kenyérhez és a borhoz mondott áldáshoz kapcsolta. Mi volt ezzel a célja? Megtudjuk, ha az asztali áldás értelme felől tudakozódunk. Jézus honfitársai gondolkodásában és életében az asztali áldás életközösséget, sőt vallási közösséget hozott létre. A családfő áldást mond a kenyér felett, és a kiosztott kenyér elfogyasztása után az asztalközösség minden tagja részese lesz az áldásnak. Jézus tehát az evésben és ivásban halálának engesztelő erejét adja tanítványainak. Ez a cselekmény könnyen érthető volt a tanítványoknak, mert keleten elterjedt gondolat volt, hogy az

evés és az ivás isteni ajándékokat közöl, életnek kenyere Jn 6:35. 50; életnek vize Jn 7:27; életnek fája Ez 47:12 v. ö. Jel 22). Megszokott a végidőbeli üdvülakoma, a messiási lakoma képe, amely az üdvösség javait adja. Erre céloz az eschatológiai kitekintés is (Magyarázatot l. fentebb). Ezáltal a szereztetési ige nemcsak az elválás komolyságát, hanem a beteljesedés örömét is magába foglalja.

Az ismétlés parancsa, „*ezt cselekedjétek... az én emlékezetemre*” (1 Kor 11:24. 25. v. ö. Lk 22:19) csak a páli formulában található, de nyelvi-stilisztikai vizsgálata után kitűnik, hogy palesztinai eredetű. Az *eis anamnesin formula* a LXX-ből származik, és ott a *l zkrh* fordítása. Ez a formula különböző összetételekben Isten emlékeztetését jelenti áldozat és imádság által (Lev 24:7 v. ö. Lev 2:2. 9. 16 stb.). Liturgiai imákban, alapító iratokban, sírfeliratokban gyakran találkozunk a *zkr* gyökből képzett különböző alakokkal, amelyek Isten irgalmas emlékeztetését kérik az áldozóra, az alapítóra, a halottra.⁴³ A tanítványoknak az új szövetséges népet, a messiás gyülekezetét létrehozó asztalközösséggel, ill. úrvacsorai imával kell Isten cselekvő, teremtő emlékeztetését fölkelteni, hogy gondoljon messiására, és hozza el végleg királyi uralmát.

Az utolsó vacsora dicsőítő énekléssel végződik (Mk 14:26 par). Az ún. Hallél-zsoltárok második csoportját éneklék (114—118). Ezek antifónikus énekek. Az asztaltársaság egyik tagja recitálja az éneket, és a többiek minden félsor után, „*hallelujah*”-val felelnek. Jézus zsidó kortársai ezeket a zsoltárokat eschatologikusan értelmezték, és a végidők messiási gyülekezete kórusának tartották.⁴⁴ Jézust is foglalkoztatta a 118 zsoltár (v. ö. Mk 8:31; 12:10, Lk 17:25 v. ö. 118:22; Mt 23:39 par. v. ö. Zsolt 118:24—29). A Hallél zsoltárok hálaadó zsoltárok. Jézus és tanítványai halát adtak „*ezért a napért, amit az Úr szerzett*” (Zsolt 118:24).

Amikor Jézus közbenjáró böjti fogadalmában Isten királyi uralma közelségét adja tudtul tanítványainak, amikor a megismétlés parancsában a messiás eljöveteleért való buzgó imádságot helyezi szívükre, amikor az evésben és az ivásban halála bűntörölő erejét nyújtja, és az Atyával létrehozott új közösség, az új szövetség ajándékát adja nekik, akkor az eljövendő beteljesedés előlegében és zálogában részesíti övéit. Amilyen bizonyos, hogy eszik a Jézus által nyújtott kenyeret és iszák a bort, olyan bizonyos érettük való halála és közössége velük az eljövendő dicsőségben, a jövendő világban, ahol Isten örökre a népek közt fog lakozni, irgalmas királyi uralma érvényre jut és győzedelmeskedik az emberi lét minden nyomorúsága felett (Jel 7:9—17; 19:9; 21:1 kk).

7. Az úrvacsora Pál teológiájában⁴⁵

Pál tanítása az úrvacsoráról nem korlátozódik 1 Kor 11:23—26-ra. Ezeket a verseket nem szükséges bővebben magyarázni, mert legfontosabb szavaik és tartalmuk megegyezik a szinoptikusok által ránk hagyott szereztetési igékkel.

1 Kor 5:7-ben Pál Jézust „*paskabaránynak*” nevezi. Ezzel megerősíti azt a föltevést, hogy az utolsó vacsora alkalmával Jézus az ószövetségi páskaigéreteket, a szabadítást, az áldozat engesztelő erejét önmagára, ill. önmaga feláldozására vonatkoztatta. 1 Kor 5:7 bizonyítja, hogy a páskaipológiának helye van az utolsó vacsora magyarázatában és az úrvacsorai igehirdetésben is.

1 Kor 10:3—4 szerint az úrvacsorának nemcsak a páska, hanem Izraelnek a mannával és a kősziklából fakasztott vízzel való táplálása is őstípusa (v. ö. Ex 16:14—15; 17:6). Pál ezzel a tipologizálással kijelentéstörténeti tanulságokat és etikai következtetéseket von le az új istennépe számára. Pál sajátos úrvacsora értelmezése mégis 1 Kor 10:17-ben, valamint 11:17—34-ben jut kifejezésre. Pál úrvacsora-interpretációját a kenyér felett mondott szereztetési igékhez csatolja (v. ö. 1 Kor 10:16): „Mert egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mert mindnyájan egy kenyérből részesedünk” (17. v.). *Az úrvacsorában a gyülekezet Krisztus testeként ábrázolódik ki.* Természetesen az úrvacsorán kívül is Krisztus teste a gyülekezet (v. ö. 1 Kor 12), de mindenekelőtt az úrvacsorai istentiszteleten lesz ez a tény egészen konkrétan nyilvánvalóvá. *Ez annyira fontos Pálnak, hogy igen határozottan fellép az úrvacsora sakramentális, ex opere operato, magikus félreértése ellen.* Az úrvacsorai asztalközösség életközösség Krisztussal és egymással. 1 Kor 11:17—34-ben arról értesülünk, hogy a korinthusi gyülekezet már elfelejtette ezt a tanítást. Esténként, amikor összegyűltek, mindenki magával hozta vacsoráját mivel a későnjövőkét (rendszerint a szegényeket és rabszolgákat, akik kötelességüket végezték) már nem bírták megvárni, elköltötték a vacsorát. Mikor mindenki megjött, megtörték a kenyeret és kiosztották a bort. Így egyik dőzsölt, a másiknak meg kellett elégednie egy falat kenyérral és egy korty borral (v. ö. 11: 20—21. 33). Pál szerint, aki így úrvacsorázik, Krisztus teste ellen vét. *Aki csak saját üdvössége szakrális biztosításával foglalkozik, az nem veszi komolyan a vele együtt levő embertársát és nem veszi komolyan Krisztus áldozatát ill. a feltámadott Krisztus jelenlétét sem.* Pál nem liturgiai utasításokat ad a gyülekezetnek, amikor az úrvacsorai istentisztelet komolyságára figyelmeztet (bár a szereztetési ige minden szavának súlya van), hanem a úrvacsorával való élési gyülekezetépítő vagy romboló lehetőségeire figyelmeztet.

8. Az úrvacsora János teológiájában⁴⁶

János úrvacsora-tanítása egyrészt a szinoptikusokéhoz kapcsolódik, másrészt az ősegyház dogmaharcaiba vezet bennünket és egy heretikus csoporttal vitatkozva fejti ki sajátos mondanivalóját.

János is vallja Pállal együtt, hogy Jézus az igazi páskabarány. Már Keresztelő János bizonyágtételében is ez tükröződik — ha rejtetten is (Jn 1:29. 36). Jézus a páska órájában hal meg (Jn 19:30) és csontjai nem töretnek meg a páskabarányéhoz hasonlóan (Jn 19:36 v. ö. Ex 12:46; Num 9:12). A utolsó vacsora — jöllehet a János kronológiája szerint (Jn 18:28) nem páskavacsora — mégis telve van páskagondolatokkal és páskamotívumokkal (Jn 13). A páskatipológia mellett — szintén Pálhoz hasonlóan a mannatipológiát is felhasználja János az úrvacsora értelmének megvilágításához, amikor a jellegzetes jánosi módon formált szereztetési igéket az ötezrek megelígétése történetéhez kapcsolja (Jn 6:1—14.32—33). A kánaai mennyegzőn tett csoda pedig a pusztai vízfakasztás tipológiáját használja — ki nem mondottan is (Jn 2:1—11). Az a gondolat, hogy az úrvacsora a Krisztussal és egymással való szeretetközösség, Jézus búcsúbeszédeiben, különösképpen a Jn 15-ben a szőlőtölgékben jut kifejezésre.

Hosszú ideig sok találgatásra adott okot Jánosnak az az eljárása, hogy a szereztetési igéket

miért nem az utolsó vacsora elbeszélésénél közli (Jn 13-ban), mint ahogyan azt a szinoptikusok teszik⁴⁷, hanem Jézusnak a kapernaumi zsinagógában elmondott beszédében (Jn 6:51), itt is sajátosan formálva, és csak a kenyérhez fűzött szavakat adva tovább: *kai ho artos de hon ego doso he sarsc mou estin hyper tes tou kosmou zoes* (6:51b). *Antiochiai Ignác*, János tanítványa ad felvilágosítást erre a kérdésre. A Smyrnaiakhoz írt leveléből (5 kk) tudjuk meg, hogy sokan elhagyták az egyházat, megbotránkozva a szereztetési igék masszív kijelentésében „ez az én testem” — „ez az én vérem”. Tudjuk, hogy itt a gnosztikus *doketistákról* van szó, akik „rangon alulinak” tartották Krisztus inkarnációját és tagadták a testben megjelent Jézus Krisztust. Ugyanezekről van szó János irataiban is (1 Jn 4:1—3, 2 Jn 7 v. ö. Jn 6:60—66). János ezekkel az „álspiritualistákkal” szemben kitarat az inkarnáció skandalonja, a „testben megjelent Isten”-ről szóló bizonyágtétel mellett. A testtételnek ezt a botrányát, ezt a „kemény beszédet” (6:60) csak *hitben* lehet megérteni és elfogadni (6:69!). Viszont figyelembe kell vennünk, hogy János óv az úrvacsora naturalista félreértéstől: „A lélek az, ami megelevenít, a test nem használ semmit: A beszédek, amilyen én szölok néktek, lélek és élet” (63. v!). Az úrvacsorában a *valóságos*, az emberré lett, meghalt és feltámadott Krisztus találkozik velünk, de *nem transsubstantiatio, hanem a Szentlélek által.* Ez a Krisztus „realpraesentia”jának fel nem oldható dialektikus feszültsége, amely a tőle ajándékozott hit számára mégis érthető (69.70 v.). A kapernaumi zsinagógának a polemikus légköre, ahol Jézus a judaista gnosztikusokkal vitatkozott, alkalmasabb volt a szerzetesi igék értelmének kifejtésére — János teológiai helyzete szempontjából — mint az utolsó vacsora elbeszélése. Jánosra különben és általában is jellemző, hogy nem annyira a történelmi események, hanem azok teológiai mondanivalója érdekli. Innen érthető, hogy az utolsó vacsorán elhangzott igékkel másutt is érvel.

Összefoglalás és kitekintés

1. Az úrvacsora „Jézus halálának a hirdetése”, azaz hálaadó és bizonyágtétevő *visszatekintés* Jézus engesztelő halálára és annak gyümölcse, a bűnbocsánatra.

2. Az úrvacsora az „új szövetség” megerősítése. Ez a mozzanat, a *jelenre* tekint. Az úrvacsorában ábrázolódik ki a szövetségszerző Istennek és a szövetséges népnek az életközössége. Mint ahogyan az ember Jézus asztalközösséget-életközösséget vállalt a bűnösökkel, úgy vállal most gyülekezetével életközösséget a feltámadott Úr a Szentlélek által.

3. Az úrvacsora az *eljövendő „messiási lakoma” előlege.* Benne a gyülekezet örömmel és reménységgel tekint Isten királyi uralma teljes győzelmének a napja bűn és halál felett. Krisztus és az egyház közössége nem szakad meg soha.

4. Mindezt tekintetbe véve az úrvacsora kérdése nem különíthető el az egyház bizonyágtételének, *Krisztus testeként történő kiábrázolásának* és *jövendőjének* a kérdésétől.

Bár nem feladata ennek a tanulmánynak a dogmatörténeti kitekintés, annyit azonban szükséges megjegyezni, hogy a II. századtól kezdve egy olyan probléma lett úrrá az egyház úrvacsora tanításában, ami eredetileg nem volt jelen az Újszövetségben: „Hogyan viszonylik a kenyér és a bor szub-

stanciája Krisztus testéhez és véréhez?" A reformátorok a középkori egyházzal vitázva átvették ezt a téves kérdésfeltevést. Annyiban tettek biztató újrakezdést, hogy a Szentírásra mutattak. Luther a transsubstantiatio helyett a consubstantiatiót tanította: Krisztus lakozást vesz a borban és kenyérben. Kálvin és Zwingli ezzel szemben azt tanították, hogy a Krisztussal való találkozás Isten tette. Ezek a kezdetek jók voltak, de kár, hogy a reformátori teológia ebben a kérdésben négyszáz esztendő óta keveset haladt. Az utóbbi évtizedek bibliai teológiai kutatása azonban igen biztató újrakezdést jelent, amelyben teljes gazdagságában bontakozik ki az úrvacsoráról szóló újszövetségi tanítás. A rendszeres teológiában, sőt a gyakorlati teológiában és az ökumenikus mozgalomban is történtek értékes kezdeményezések a bibliai kutatás eredményeinek feldolgozására és hasznosítására az egyház és a gyülekezetek életében⁴⁸. Ezek a területeken még további fáradozásokra van szükség, hogy az úrvacsora azzá az áldássá váljék az egyház életében, amellyé Isten ígérete szerint válhat, ha engedelmesen élünk vele. A kérdés megéri a fáradozást, mert éppen a bibliai kutatások nyomán vált nyilvánvalóvá, hogy a protestáns, de az összes keresztény egyházak közti ellentéték is az úrvacsora kérdésében a Biblia szemszögéből nézve túlhaladottá váltak. Minél engedelmesebben figyelnek az egyházak a Szentírásra, annál nagyobb reménységgel nézhetünk elébe az intercommunio kérdése megoldásának.

De gyülekezeti szinten is sok a tennivaló. A protestáns egyházak, s köztük a miénk is igen terhes örökséget hozott magával az úrvacsorai gyakorlat tekintetében a racionalizmus és liberálisizmus korából. Az úrvacsora gyülekezeteinkben „luxussá” lett, amolyan felesleges többletté az egyház életében és istentisztelein. W Lütthi ironikusan, de igen találóan „vakbél”-nek nevezi az úrvacsorát a gyülekezet testében⁴⁹. Egy temetési hangulattal telített, nem bibliai komolyságú egyházi ünnepéllé vált, túlterhelve liturgiai elemektől és liturgiai beszédek áradatától. Az újszövetségi vacsora nem szomorú processzió, hanem örvendő, hálaadó testvéri asztal és életközösség. Egyáltalán végzetessé vált a kereszténység életére nézve, hogy az agapé és az úrvacsora elváltak egymástól, és ennek következtében az úrvacsorai istentisztelet a valóságos szeretetközösség gyakorlása és megélése helyett az individuális üdvösség szakrális biztosítékává lett. Ennek a tanulmánynak a célja annak a reményteljes megújulásnak a vázolása, ami világtávlattal megindult a kereszténység életében. Ez a reménység a háttér sötét vonásaival szemben még fényesebbé válik. A megújulás megindult, de egy pillanatra sem szabad elfelejtenünk, hogy az úrvacsora „in ruinam et resurrectionem adatott”⁵⁰, sohasem közömbös esemény.

Dr. Kocsis Elemér

Jegyzetek:

1. Válogatott irodalom. Könyvek: A. Schweitzer: *Das Abendmahl* I—II. 1901; H. Lietzmann: *Messe und Herrenmahl*, 1926; G. H. C. Macgregor: *Eucharistic Origins*, 1928; Y. Brillioth: *Eucharistisch Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, 1930; J. Jeremias: *Die Abendmahls Worte Jesu*. 1935¹ 1959³ (az idevágó irodalom kimerítő felsorolásával). A. Arnold: *Ursprung des Abendmahls*, 1937; H. Sasse: *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 1941; E. Gaugler: *Das Abendmahl im Neuen Testament* 1943; O. Cullmann: *Urchristen-*

tum und Gottesdienst, 1944; M. Barth: *Das Abendmahl: Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl*, 1945 (Theologische Studien 18); F. J. Leenhardt: *Le sacrement de la sainte eene*, 1948; G. W. Luter: *Jesus das Passalamahl des Neuen Bundes, Der Zentralgedanke des Herrenmahles*, 1950; F. Bammel: *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*, 1950; A. J. B. Higgins: *The Lord's Supper in the New Testament*, 1952 (Studies in Biblical Theology 6);

Rövidebb tanulmányok: K. L. Schmidt: „Abendmahl im Neuen Testament” RGG² I. 6—16 (1927); E. Lohmeyer: „Vom urchristlichen Abendmahl” *Theol. Rundschau* (IX. 1937) 168—227; 273—312; (X. 1938) 81—99 (kiváló tudománytörténeti értekezés); J. Behm: „klaos” *ThW* III. 726—743 (1935); E. Käsemann: „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre” *Evangelische Theologie* (VII. 1947—48) 263—283; E. Stauffer: „Die Sakramente” *Die Theologie des Neuen Testament*, 1948⁵, 139—144; W. Marxen: „Die Einsetzungsberichte zum Abendmahl” (Dissertatio. Kiel) 1949; — „Abendmahl” *Evangelisches Kirchenlexikon* I. 3—6 (1956); G. Kuhn: „Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift” *Evangelische Theologie* (X. 1950—51), 508—527; E. Schweizer: „Das johannäische Zeugnis vom Herrenmahl” *Evangelische Theologie* (XII. 1952—53) 341—346; — „Abendmahl im Neuen Testament” RGG³ I. 10—21 (1957); A. Jaubert: „Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine” *Vetus Testamentum* (VII. 1957); — „Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques” *Vetus Testamentum* (III. 1963); — „Le date de la dernière Cène” *Revue de l'Histoire des Religions* (1954) — „La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne” *Études Bibliques* (1957); G. Bornkamm: „Herrenmahl und Kirche bei Paulus” *New Testament Studies* (II. 1955—56) 202—206; R. Bultmann: „Das Herrenmahl” *Theologie des Neuen Testament* (1959⁹) 146—153; H. Schürmann: „Der Paschamahbericht Lk 22,15—18” *Neutestamentliche Abhandlungen* (XIX, 5. 1953); „Der Einsetzungsbericht Lk 22,19—20” *Neutestamentliche Abhandlungen* (XX, 4. 1955). — „Eucharistische-feier” *Lexikon für Theologie und Kirche* III² 1159—1162 (1959). A. Stöger: „Eucharistie” *Bibeltheologisches Wörterbuch* I. (1962) 309—228; A. B. du Toit: „Abendmahl” *Biblich—Historische Handwörterbuch* I. (1962) 6—9; M. H. Shepherd: „Lord's Supper” *The Interpreter's Dictionary of the Bible* III. (1962) 158—162.

2. v. ö. H. W. Gensichen: „Abendmahl in den jungen Kirchen” RGG³ I. 50—51 (1957); W. Freytag: „Die Sakramente auf dem Missionsfeld” *Reden und Aufsätze* (1961) I. 219—229; v. ö. *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*. Bericht über das Abendmahlsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947—1957 und Erleuterungen seines Ergebnisses, Kaiser Verl. München 1959. Ez a füzet a német evangéliumi egyházak legkiválóbb teológusainak az úrvacsora-kutatásban és úrvacsoráról folytatott vitákban elért eredményeit foglalja össze. Ez a füzet tartalmazza az azóta nevezetessé lett ún. „Arnoldshaini tételeket”.

3. Az egyes kérdések összefoglalását és a hozzájuk tartozó irodalmat 1. RGG³ I. 21—51.

4. v. ö. E. Schweizer: „Abendmahl im Neuen Testament” RGG³ I. 10 kk.

5. A feltámadott Krisztussal való asztalközösséghez 1. O. Cullmann: *Urchristentum und Gottesdienst* (1944) v. ö. E. Schweizer: „Abendmahl” *Theologie für Nichttheologen* (1963).

6. L. Dindorf: *Chronicon Paschale* I. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 16) Bonn 1882. 14. v. ö. E. Schwartz: „Osterbetrachtungen” *ZNW* (VII. 1906) 10 k; K. Holl: „Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius” (Gesammelte Aufsätze 2) 1928. 214;

7. M. Dibelius: *Jesus* (Sammlung Göschen 1130) 1939. 113; v. ö. M. D. Maxwell: *An Outline of Christian Worship*. London 1936. 5 k; v. ö. K. G. Goetz: „Abendmahl und Messopfer” *Schweizerische Theologische Zeitschrift* (XXXV. 1918) 15—24.

8. J. Jeremias: *Die Abendmahls Worte Jesu*, 1959³ (NDK kiadás 1963) 23. (Ezentúl rövidítve: *Abendmahls worte*. Az idézett helyek az 1963-as kiadásra vonatkoznak).

9. *Messe und Herrenmahl*, 1926. 210. 228. —

10. 1. az 1. sz. jegyzetben idézett tanulmányát —

11. 1. az 1. sz. jegyzetben idézett tanulmányait

12. a kérdés kifejezését bővebben 1. „A qumráni közösség szakrális étkezése és az úrvacsora” *Reformatus Egyház* (XV. 1963. 5. sz.) 77—79. —

13. *Abendmahls worte*, 35—82.

14. J. Jeremias: „Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu” *Zeitschrift für Deutsche Palestina-Verein* (LXVI. 1943). 24—31; — *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 1958² I. 90—97.

15. Babiloni Talmud (ezentúl rövidítve: B. T.) Meghilla 26a.

16. Tosephta Pesachim IV,3 (163,4); B. T. Pesachim 64b; Misna (rövidítve: M) Pesachim VIII,3.

17. Jeruzsálemi Talmud (rövidítve: J. T.) Pesachim 37b. 53.fk; M. Pesachim X,1. —

18. M. Zebachim V,8. —

19. J. T. Pesachim X,37b. 4b.

20. Tosephta Pesachim X,1. (172,14) v. ö. B. T. Pesachim 108b. —

21. M. Sabbat XXIII,1,4. 14 kk. —

22. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, IIa (1958²) 15 kk. —

23. M. Pesachim X.5.

24. Kiváló anyaggyűjtemény található: *Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV. 41—46.

25. *Epiphanius, Panarion* XXX.16,1 v. ö. 6. sz. jegyzettel —

26. *Abendmahls worte*. 63—65.

27. v. ö. *Bertram: Die Leidensgeschichte Jesu und Kristuskult*, 1922. 13; v. ö. *J. Piekl: Messkönig Jesus*, 1935.62 k

28. J. Merkel: „Die Begnadigung am Passafeste” *ZNW* (VI. 1905) 306 k.

29. G. *Walter: Jesus das Passalam* (1950); v. ö. *Abendmahls worte*, 68. 214 kk.

30. *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1958⁵ 161.

31. G. *Dalman: Jesus-Jescha*, 1922. 86—98; P. *Billerbeck: Kommentar* II. 815—834; *Abendmahls worte* 69—73.

32. Tosephta Sabbat XVII, 13 (137,14); B. T. Sabbat 151a; Dt 21:22k

33. A quartadecimanusok is Nisan 14 éjszakáján ünnepezték a páskát, Jézus utolsó vacsorája és nem a keresztfeszítés órájában. *Abendmahls worte* 77. A kérdés irodalmát 1. a 6. sz. jegyzetben.

34. *Abendmahls worte*, 132—195.

35. J. Jeremias: „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu” (Synoptische Studien — Alfred *Wikenhauser-Festschrift*, 1954) 86—93; *Abendmahls worte*, 94—95.

36. M. *Dibelius: „Die Mahlgebete der Didache” ZNW* (XXXVII. 1938).

37. *Abendmahls worte*, 119—125; G. *Anrich: Arkah-disciplin* RGG² I. 1927) 530—533; *Bornkamm: mysterion, myeo*, ThW IV. 810 k.

38. *Hieronymus: Commentarius in evangelium Matthaei* IV. 25,6 (Patrologiae cursus completus. Series latina, 26.1866,192), ed. J. P. *Migne*.

39. *Abendmahls worte*, 200 —

40. v. ö. 2 Sám 12:16 kk. Csel 23:12 kk.

41. A páskaáldozat engesztelő erejéről 1. *Abendmahls worte* 216 k.

42. Targum Zakariás 9:11; Mekhilta Ex 12:13,16. Ex Rabba 15:13 (Mekhilta és Exodus Rabba ősi zsidó kommentárok).

43. *Abendmahls worte*, 229 kk. —

44. Midras Ps 118; Targum Ps 118; B. T. Pesachim 119a.

45. v. ö. *Bornkamm és Käsemann* i. m. az 1. sz. jegyzetben, valamint *Higgins*, i. m. 64—73.

46. v. ö. E. *Schweizer: „Das johannäische Zeugnis vom Herrenmahl” Evangelische Theologie* (XII. 1952—53) 341—346; *Higgins* i. m. 74—88.

47. *Bultmann* ezt a tényt János antiszákramentalizmusának tulajdonítja (*Das Evangelium des Johannes*, 1963. 360); J. *Jeremias* szerint a szereztetési igék Jánosnál atkanumnak, titkos tannak számítanak (*Abendmahls worte*, 118 kk.); *Lohmeyer* szerint János az eucharistia nélküli galileai formát hagyományozta tovább (*Das Abendmahl in der Urgemeinde* „*Journ. of Bibl. Lit.* 1937. 249.)

48. H. *Gollwitzer: Coena Domini*, 1936; — „Die Abendmahlsfrage als Aufgabe kirchlicher Lehre” (Theol. Aufsätze. K. *Barth* zum 50. Geburtstag, 1936. 275 kk); H. *Vogel: Das Wort und die Sakramente* (Theol. Existenz heute, Heft 35); v. ö. 2. sz. jegyzettel; a kérdés különböző vonatkozásainak iradalma megtalálható az RGG³ I. 21—51 hasábjain.

49. *Das Abendmahl in der Kirchengemeinde*, 14.

50. E. *Stauffer, Die Theologie des Neuen Testament* (1948⁵) 142.

A história és a kérügma viszonyáról

Bevezetés

Az újszövetségi tudomány mai helyzetének egyik jellemzője a Jézus-kutatás megújulása. Ez egyúttal a Bibliával kapcsolatos történelmi kérdések erőteljes jelentkezését is mutatja, melyek a Jézus-kutatás teológiai problematikájában nyernek sajátos elvi összegezést. Feladatunk az, hogy ha vázlatosan is, de a főbb mozzanatokat érzékeltetve szóljunk arról, hogy a bibliai hermeneutika szemszögéből milyen következtetéseket kell levonnunk a Jézus-kutatás problémaköréből.

A történet és a Bibliában rögzített isteni kijelentés viszonyának a kérdése a felvilágosodás óta kikerülhetetlen a protestáns teológiában. Ebből magyarázható, hogy ma a bibliai hermeneutika majd minden kérdése a történet teológiai magyarázatának a kérdéséhez vezet. A történet mint hermeneutikai kérdés többrétű, témánk szempontjából ennek most csak egy részletét igyekszünk felmutatni. Utalnunk kell arra is, hogy a protestáns teológiá-

nak a történet kérdése által meghatározott helyzetképe az általános szellemi-történelmi háttérből nagyon jól érthető. A történet kérdésének a megoldása több vetületben és több előjelben is a mai gondolkodás fő feladata. A mai ember metafizikai önértelmezés helyett a történelmi önértelmezésben akarja megragadni emberségének értelmét. A történet értelmezésének a területén is gyökeres elvi különbségek mutatkoznak, a szorosabban vett teológiai vonatkozásokat szem előtt tartva elég itt a pozitívista és egzisztencialista történetértelmezés el-
lentétére mutatnunk.

A történelmi Jézus után való kutatás a Bibliával szemben támasztott történelmi kérdések folyamánként érthető. A reformátori teológiában a kérdés ilyen felvetése elképzelhetetlen; ahhoz, hogy Jézus olyan, amilyenek őt az Úsz leírja, nem fért kétség. Az egyre határozottabban érvényesülő kritikai gondolkodás azonban olyan folyamatot indított el, melyben Jézusnak és a róla szóló bizonyosságtételnek az egysége felbomlott, s az új helyzetet a

protestáns teológia máig sem tudta magában feloldozni, megemészteni.

Az újkori gondolkodás egyik jellemzője a dogmaellenes beállítottság. Ez a középkor minden kötelékétől szabadulni akaró ember természetes közérzete. Végső következményeiben e dogmaellenesség nem állt meg a teológia történeti felépítményeinek a lebontásánál, hanem tovább ment, hogy a Biblián belül is lebontsa mindazt, amit dogmának vélt, ami véleménye szerint ellene mond a történeti tényeknek, ami eltakarja a történeti Jézus arcát. A múlt században ezért számos kísérlet történt Jézus életének a megírására. Ezeknek a kutatási módszer kezdetlegessége és a helyes kritikai tudatosság hiánya folytán az volt a közös fogyasztásuk, hogy Jézus képét modernizáltak és szubjektív módon rajzolták meg. A Jézus-könyvek egyikéből a prófétának, másikból a rabbinak, a harmadikból a reformátornak, majd a humanistának a vonásai tűnnek elének. Szerzőik életrajzszerű megoldásra törekedtek, ezért ott, ahol a források hiányosak, saját fantáziájukkal igyekeztek kitölteni a hézagokat. A régebbi Jézus-kutatás útjának eltévelyedéseit tehát a következő okokra vezethetjük vissza. 1. A források hiányossága, 2. A források kutatásának és értelmezésének kezdetleges módszere, 3. A hű rekonstrukció helyébe lépő modernizálás és szubjektívizmus, 4. A teológiai kritika kikapcsolása, melynek következtében nem alakulhatott ki a tárgynak megfelelő módszer. Emiatt a régebbi Jézus-kutatás, a történeti kritika szükségességének hangoztatása mellett is, lényegében a történeti álkritika útvesztőjébe tévedt. Így a Jézus-kutatás szerfölött megfáradt és negatívumokba fulladt. A régi Jézus-kutatás ez útvesztőjébe áttekintésben és világos kritikával adja A. Schweitzer ismert könyve.¹

A természetes visszahatás a formatörténeti iskola új útkeresésében következett be. Ebben a vonatkozásban Martin Kähler új korszakot nyitó könyve² egyfelől a hegeli filozófia által inspirált Krisztus-eszménnyel, másfelől a modern Jézus-kutatás ábrázolásával szemben az élő bibliai Krisztus megismerésének a szükségét hangsúlyozza. A modern írók történeti Jézusa elfedi előttünk az élő Krisztust.³ A „Jézus-élete-mozgalom” viszonylagos jogosultságát az „absztrakt dogmatizmus” elleni küzdelmében látja, amely ott téved, hogy nem akarja látni a bibliai Krisztus történetfelettségét. A Jézus-könyvek íróitól a történetész legelső erényét, a szerénységet kéri számon, mely sajátos tárgyat tekintve különösképpen nélkülözhetetlen. A Jézus-kutatás principiumával szemben a misszió győzelmes történetére mutatva hangoztatja, hogy „a valóságos Krisztus az ige hirdetés Krisztusa”.⁴ A bibliai Krisztushoz a történetiségnek új megjelölése, a „geschichtlich”⁵ kapcsolódik, szemben a história által érzékelhető ténybeliséggel.

Ezek után úgy látszott, hogy a Jézus-kutatás nem kelthető többé életre. Az ún. *dialektikus teológia* megjelenésével még inkább eltemetettnek tűnt a történeti Jézus problémája. Bultmann átveszi Kählernek előbb említett történet-sematizmusát, és ezt az egzisztencialista valóságértelmezéssel tölti meg. A Jézus-kutatást illetően a formatörténeti iskola álláspontján van. Jóllehet neki is van véleménye a történeti Jézusról, de a hit számára nem tartja lehetségesnek és szükségesnek, hogy erre alapozzon. A hitnek szerinte nincs szüksége arra, hogy történeti dokumentumokkal igazolják, hitünk a ké-

rügőmára, vagyis az ősegyház bizonyágtételére alapozódik.

E radikális fordulat ellenére ma újból az újszövetségi tudomány előterébe került a történeti Jézus kérdése. Mi ennek az oka? A továbbiakban erre próbálunk feleletet adni.

A Jézus-kutatás mai helyzete

A történeti Jézus után való kutatás megújulása döntően a huszadik század protestáns teológiájának belső fejlődéséből érthető. Az új leletek is nagyban hozzájárultak az úsz.-i kortörténet problémáinak a tisztázásához. Elsősorban a qumráni közösség iratai a kutatók körében azt az optimizmust keltették, hogy a Jézus-kutatás területén is biztosabb választ lehet adni olyan kérdésekre, melyekben eddig csak hipotézisek és nagy véleménykülönbségek uralkodtak. Sokan hajlottak arra a véleményre, hogy ime előttünk van a mindent megmagyarázó háttér, és a Jézus-kutatás területén is megszűnik a bizonytalankodás. Kiderült, hogy a helyzet mégsem ilyen egyszerű; a leletek értékelésénél a kutatók sokszor homlokegyenest ellentétes következtetésekre jutnak.

A legújabb Jézus-kutatás egyik nagy pozitívuma, hogy módszerileg igyekszik elkerülni a régi útvesztőket. Életrajzszerű Jézus-könyvek helyett csak azokat a mozzanatokot igyekszik megvilágítani, melyekről a források kétséget kizáróan szólnak. Látni fogjuk, hogy a kísértések ezen a ponton még mindig jelentkeznek.

További pozitívum, hogy az újabb Jézus-kutatás nem akar Jézus és az ősegyház bizonyágtétele, vagyis a história és a kerygma között feltétlenül különbséget kimutatni, hanem e kettő kontinuitásának a feltárására is törekszik, a régivel szemben mind a tudományosság, mind a tárgyiasság tekintetében igen sokat fejlődött.

A Jézus-kutatás mai helyzetének szemléltetését célszerű Staufferrel kezdeni, aki sok új eredményt hozott az úsz.-i tudományban. Vérbeli történész, igen nagy anyagismerettel és kronológiai biztonsággal mozog a kortörténet területén. Témánkkal kapcsolatosan különösen három könyvének, az ún. Jézus-trilógiának⁶ van jelentősége, de sok tanulmányban és cikkben hozzászólt a Jézus-kutatás mai kérdéseire. Idevágó munkáiban a közvetett források módszeres feldolgozását és kiértékelését is megtaláljuk. Az adópenz történetének exegézisében,⁷ e pénz egy példányának numizmatikai kiértékelésében mesteri hozzáértéssel tárja fel Róma és Izrael viszonyát, e viszony eleven teológiai problematikáját annak napjainkig meghúzható vonalaival együtt.

Stauffer a Jézus-kutatást a teológia és az egyház önkritikája szempontjából rendkívül fontosnak tartja. Rámutat arra a veszélyre, mely e kérdés elhanyagolásából származhat. Az egyház, a dogmák Krisztus-képe, a teológiai hagyomány tekintélye elnyomja a názáreti Jézus szavát. Az egyház így a Jézus trónjára ülteti önmagát. Pál az evangéliumi hagyomány cenzorává válik, a verbum incarnatum a verbum manuscriptum, a Jézus ősevangéliumát az egyházi tanhagyomány takarja el, és ily módon megszűnik botránykó lenni a filiszterek és farizeusok számára.

Stauffer történeti kutatása bevallottan a pozitívista szemlélet alapján áll. Azt kutatja, ami a „nudum factum” értelmében történt. Ő úgy küzd a

történettudomány autonómiájáért, hogy harcol a folyton jelentkező, bármilyen előjelű dogmatizmus ellen. A Jézus emberségének a kutatása azért fontos a teológia számára — mondja —, mert a teológia igazsága ebben válik kézzelfoghatóvá. Az igazság mindig ilyen. Jézus úgy volt az Isten egyedüli kijelentése, hogy egyúttal az új emberség kezdete is volt.

Szenvedélyesen harcol azok ellen, akik akár a hagyományos teológiai gondolkodás pozíciójából, akár a bultmanni történetértelmezés oldaláról lényegtelennek⁸ tartják a történelmi Jézus utáni kérdést. Hogy ki volt Jézus és mit mondott, erről a mai ember tudományos érdeklődése következtében tájékozódni akar. Nagy emberek, akiket az egyház krisztológiája nem érdekelt, a názáreti Jézusról, szavairól és tetteiről sokat tudtak. Bírálja azokat, akik csak addig akarnak hallani a történelmi Jézus utáni kutatásról, amíg annak eredményei nem kerülnek ellentétbe a „legitim” tanhagyománnyal.

Stauffer Jézus-kutatásának következtetéseit szintén sűrítve kapjuk a trilógia harmadik kötetében, amely már Jézus és Qumrán viszonyának a kérdését is feldolgozza. A régi Jézus-kutatás elvi fikciója az volt, hogy az evangéliumokban mennél „zsidóbb” egy közlés, annál hitelesebben jézusi és annál régiebb. Eszerint tehát ahogyan előbbre haladunk az időben, az evangéliumi hagyomány egyre inkább eltávolodik a judaizmus szellemétől. Stauffer elve az általa felismert eredmények alapján éppen fordított. Régebben úgy hitték, hogy Jézus egészen korának gyermeke volt; szerinte teljesen egyedül volt korának emberei között. A qumráni leleteket is ebből a szempontból értékelve hangoztatja, hogy a régebbi Jézus-tradícióknak éppen az az ismertetőjelük, hogy visszafelé haladva egyre kevesebb bennük a qumráni és általában a judaista elem. Pontokba szedve mutatja ki Jézus és Qumrán gyökeres ellentétét. A qumráni leletek értékelésének a kezdetén sokan azt gondolták, hogy Jézus evangéliuma azok szelleméből táplálkozik. A tüzetesebb vizsgálódás kiderítette, hogy Jézus evangéliuma teljesen Qumrán-ellenes. Stauffer kimutatja azt is, hogy az evangéliumi hagyományban egy *qumranizálódási folyamat* ment végbe, ami egyúttal megfelel egy általános judaizálódási folyamatnak. Éppen ezért szerinte a Jézus-kutatás fontos feladata az „Entjudaisierung der Jesusüberlieferung”, e kifejezést kizárólag csak úsz.-i teológiai jelentésében értelmezve.

Egyébként is élénken polemizál azokkal a többnyire zsidó Jézus-kutatókkal,⁹ akik az utóbbi időben egyre határozottabban hangoztatják, hogy Jézus tanításában is egészen zsidó volt, hogy őt nem vallási, hanem politikai okokból ítélték halálra, ily módon a nagy színhedron nem is volna bűnös halálra ítéltében, mert sorsa az általános zsidó sors volt. Ezekkel az állításokkal szemben — ha lát is bennük igazságmozzanatokot —, Stauffer hangoztatja, hogy Jézus egy sor alapvető kérdésben összeütőközésbe került korának minden zsidó csoportjával. A judaista klímával nem Jézus, hanem a későbbi gyülekezet békült meg. Ezen túl a források pontosabb ismerete a színhedronnak a Jézus elítéltetésében való fő részességéről beszél.

Hogy ezek a megállapítások gyakorlatban mit jelentenek, azt is a trilógia harmadik kötetében olvashatjuk. Ebben pozitíven is igyekszik szemléltetni a történelmi Jézus evangéliumát, éles elhatárolásban a judaizmustól. Az evangéliumokból kiválo-

gatja a qumráni elemeket, ezeknek és a farizeizmusnak a hatását különösen Pálnál ítéli igen erősnek. Ennek következtében gyökeresnek mondja a Jézus evangéliuma és a Pál teológiája közötti különbséget. Meg kell mondanunk, hogy Stauffer ebben a Jézus-kutatás múlt századbeli tradíciójának a nyomdokain jár, a hitelesen jézusinak tartott tradíció-elemeknél a consensus gentium irányában húzza meg az összekötő vonalakat.

Stauffer munkássága kétségkívül meggazdagította az újszövetségi tudományt. Kutatásának eredményei és megállapításai igen sok esetben jelentenek komoly exegetikai értéket. Teológiájának fejlődésmenete azonban már problémákat okoz. Úsz.-i teológiájától a Jézus-könyvekig megtett út több vonatkozásban nagy távolságot jelent, ideértjük a Pált illető értékelését is. Ezért nem mulaszt-hatjuk el vele szemben a kritikai kérdéseket sem.

Első az, hogy vajon a pozitivisták elvi alaphoz való visszatérés nem hozza-e valóságos közelségbe a Jézus-kutatás múltbeli veszélyeit? Stauffer Jézusképe vajon nem csonka és nem modernizált-e, hiszen észrevehetően az egyetemes emberség humanistájának vonásai dominálnak rajta?

Hálásak lehetünk a Jézus és a Qumrán közötti határvonal világos meghúzásáért.¹⁰ Így biztosabban valljuk, hogy Jézus evangéliumát nem lehet feloldani a kor semmiféle vallásos mozgalmában. Tartalmában valóban egészen új volt, és éppen ebben volt átütő ereje. De e világos határmeghúzásnak Stauffernél az az ára, hogy az evangéliumi hagyományon belül végrehajtott erőteljes szelekciónak többek között a Hegyi Beszéd legtöbb gondolata is áldozatul esik.¹¹

Végül még egy kritikai kérdés: Helyes-e történetileg és teológiailag Jézusnak a judaista tradícióból való teljes kiszakítása? Itt pontosabban az Ősz.-gel és az intertestamentális hagyománnyal való kontinuitás után kérdezzünk. Továbbá helyes-e az ősevangélium és az apostoli kérés között olyan éles határvonalat húzni, ahogyan ezt a különösen Jézus és Pál szembeállításában teszi?¹²

A Jézus-kutatás mai állásában a következő színárnyalatként *Joachim Jeremias* néhány gondolatát idézzük. Egyik tanulmányában¹³ megállapítja, hogy bár zsákutcába jutott a Jézus-kutatás, mégis szükséges a történelmi Jézus után kérdeznünk két okból: Jézus evangéliuma megelőzte az ősegyház kérését, a kérés a kérés is történetre utal, Jézus földi életére, szenvedésére és halálára. Ezért kell komolyan vennünk a történelmi Jézus kérdését, jóllehet éberrel óvakodnunk kell a modernizálás veszélyétől. A múlt századbeli Jézus-kutatás többet akart tudni, mint amit tudhatott. Ma a módszer tökéletesedése és a forrásokban való gazdagodás egyre inkább megóv ettől a veszélytől, jóllehet a történész tökéletesen sohasem kapcsolhatja ki saját énjét. A Jézus-kutatás új, most már reményteljesebb helyzetét öt pontban vázolja: (1) Az irodalomkritika kifinomodott módszereivel az evangéliumot a szájhagyományig, tehát az írásbefogadás előtti stádiumig vezette vissza. (2) A formatörténeti kutatás a hagyomány fejlődésében a régebbi palesztinai hagyományra épülő hellenista réteget fedezett fel. (3) Nagy lépés vissza a történelmi Jézusig a kortörténetnek, ebben többek között a rabbinusi irodalomnak és a késői zsidó apokaliptikának a bővebb ismerete. Ebből világosság derül nemcsak arra, hogy Jézus mennyiben tartozott korához, hanem arra is, hogy milyen éles ellentétben állott korának a kegyesség-

gével. (4) Az utóbbi évtizedek nagy felfedezése, hogy Jézus anyanyelve a galileai-arám volt. Így ahol a görög szöveg mögött vissza lehet következtetni az arám összavakra, ott feltételezhető a jézusi eredet, sőt Jézus beszédmódjának a sajátosságai is előtűnnek. Pl. az „Abba” megszólításnak nem találjuk párhuzamát a késői zsidó imádságirodalomban. Úgyszintén páratlan a beszédeinek bevezetéseként használt „amén” szócska is. Ezek Jézus legsajátosabb szavainak bizonyulnak. (5) A modernizálás ellen egyik komoly biztosíték a Jézus igehirdetése eschatológiai jellegének újrafelfedezése. Itt most nem arról van szó elsősorban, hogy Jézus mennyire élt benne kora apokaliptikus gondolatvilágában, hanem látnunk kell azt is, ami az ő eschatológiai gondolataiban egészen ellentétes a korabeli zsidóság szellemével. Jézus igehirdetése át volt hatva az eljövendő ítélet tudatával, de ebben a keretben az istenországnak már a jelenben való kezdetét is hirdette.

Hogyan viszonyul egymáshoz a Jézus-üzenet és az ősegyház kérésűmája J. Jeremias szerint? E kettő elválaszthatatlanul együvé tartozik. Az egyház bizonyoságtétele nélkül a Jézus története halott történet lenne. A kérésűma felelet az evangélium által támasztott felhívásra. Ez a felelet az Isten Lelke által inspirált bizonyoságtétel ezernyelvű kórusa. Teológiailag mégis meg kell különböztetnünk a Jézus szavát és az ősegyház bizonyoságtételét. E kettőt nem szabad sem izolálni, sem nivellálni. A kettő nem ugyanaz a fokozat. Jézus kijelentése az egyedüli kijelentés, a gyülekezet igehirdetése erről szóló bizonyoságtétel. Az egyház bizonyoságtétele nem maga a kijelentés. A történelmi Jézus a kérésűma egyetlen feltétele.

A Jézus-kutatás problémájához a következőkben Nils Alstrup Dahi¹⁴ megállapítását idézzük, aki egyik művében a keresztes eseményre nézve keresi a történelmi motívumok és a kérésűma kapcsolatát. Az egyik fő kérdés ez: mennyiben áll meg, hogy Jézus messiásként halt meg a kereszten? A szenvedéstörténetben erős a történelmi elem, de össze van veled fonódva a teológiai motívum is.

Megállapítja, hogy a Krisztus-név Jézus méltóságát jelzi. A Krisztus-név azonban tartalmilag különbözik a zsidó messiásfogalomtól. A Jézusról, mint messiásról szóló hitvallás nem Jézus személyének és igehirdetésének a rejudaizálása, hanem éppen fordítva: a zsidó messiásfogalom átfogó, radikális krisztianizálása.

Paul Althaus egy tanulmányában¹⁵ bírálja Bultmann kérésűmateológiáját, és hangsúlyozza, hogy amióta feltámadt tudományosan az igazság utáni kérdés és amióta a kritikai szkepszis létezik, elkerülhetetlen a történelmi kérdés. Jézus embersége azt jelenti, hogy ő benne volt a történelemben, és ezért a kérésűma bizonyosságához hozzátartozik a „fides humana” mozzanata is. Természetesen ez nem helyettesítheti a „fides divina”-t és nem is teremti azt. De bizonyos mértékig hozzátartozik.

Bo Reicke egyik munkájában¹⁶ elemzi a történelmi Jézus és a gyülekezet kérésűmája közötti kapcsolatot. Az Úsz.-en belül két Jézus-képet különböztet meg. Az első, melyet a priori feltételeznünk kell az, amit a tanítványok még Jézussal való együttlétkben alkottak róla. Ez történelmileg primér kép. Hogy Jézus ezzel azonos volt-e, az más kérdés. Mint minden emberi képzet, ez is szubjektív lehetett. A másik kép az, amikor a tanítványok ezt a Jézust azonosították a feltámadottal. E kép további mozzanata az, hogy Jézus-képük visszamenőleg is átalakult, messiásként értve meg őt.

Ezt a krisztológia által kiegészített Jézus-képet hirdetik az evangéliumok. Egy fontos gondolat: ez a második Jézus-kép történelmileg is adekvátabb, mint az első. Nem arról van tehát szó, hogy a második Jézus-képben sok a betoldás és a spekuláció, nem úgy áll a helyzet, hogy ez a második kép előrelépés az ún. gyülekezeti teológia felé, hanem éppen fordítva, visszalépés a történelmi valóságba, amelyben az apostolok részt vettek, de tudatlanságuk miatt nem megfelelő módon értették meg azt. Az Úsz.-ben mindenütt ennek a két képnek közelségét és a fenti módon való egybeolvadását hirdeti minden bizonyoságtétevé.

Feltételezhetünk Jézusról kérésűmátlan képet is — mondja tovább —, hiszen voltak körülötte olyanok, akik nem fogadták el vagy ellenségei voltak. De ez a kép gyakorlatilag nem áll rendelkezésünkre. Szintén nem áll rendelkezésünkre, csak igen távoli és homályos utalásokban az ún. tárgyilagosságtétele Jézusról; ha lenne is több, ez nem jelentené azt, hogy ez igazabb lenne, mint az apostolok Jézus-képe. Hogy ki volt Jézus a kérésűmától elvonatkoztatva, ez nagyon nehéz és módfelett irreális kérdés. Álláspontja összegezve ez: az evangéliumi hagyomány adja a legigazabb képet Jézusról.

Az álláspontok e rövid szemléltetésében röviden itt is említést kell tennünk még Bultmannról, bár a több oldalról már tárgyalt és közismert dolgokat nem akarjuk ismételni. A történelmi Jézus kérdésében tanúsított elutasító magatartását új történetlátásra alapozza. M. Kähler történet-sematizmusát felhasználva, a kérésűmát a „geschichtlich” szférájába teszi. Az objektív történetmegismerés nem ébreszthet hitet, de ily módon a történet lényegét sem lehet megragadni. A „Geschichte” a történettel való eleven találkozás szférája, ebben a szférában találkoztak a tanítványok a feltámadottal — a feltámadás tehát ily módon „történelmi” — és nem történelmi síkban.

Bultmann a történelmi Jézus kérdésének elutasítását kedvenc bibliai idézetére, 2. Kor. 5:16-ra alapozza: „...sőt, ha ismertük is Krisztust test szerint (*kata szarka*), de már többé nem ismerjük”. A hitet tehát nem érdekli a történelmi Jézus. Amint említettük, van véleménye a történelmi Jézusról. hiszen Jézus-könyvet is írt. Ennek következtetései viszont meghökkentőek. Jézus személye és tanítása szerinte az Ósz.-hez tartozik, a keresztyénség a húsvéti hittel kezdődik. Az Úsz. krisztológiája a hellenista gyülekezet műve, amelyben a kor szinkretizmusának a szelleme uralkodott. Bultmann is tagadja tehát a történelmi Jézus és a gyülekezet Krisztusa közötti kontinuitást.

Megemlíttük, hogy a Bultmann-követők ontológiai alapozást is igyekeznek adni a fent vázolt történetfelfogásnak. Heinrich Ott¹⁷ éppen a történelmi Jézus kérdésével kapcsolatosan fejtegeti a pozitívista történetlátás szűk és hiányos voltát, valamint az „objektív” történetmegismerés lehetetlenségét. Lényegében egzisztencialista alapon fejti ki a történelmi valóság megismerésének a feltételét, és megállapítja, hogy a „valóban megtörtént” csak egy szektor a valóságnak, a valóság ennél sokkal bonyolultabb és mélyebb. Ennek következtében a történet az interpretációknak végtelen mezeje. Az új történetontológiáról lényegében hasonlóan nyilatkozik Fr. Gogarten is.¹⁸

A Bultmann-tanítványok helyzetéről külön meg kell emlékeznünk. Náluk egy bizonyos revízió történt a történelmi Jézus kutathatóságának a kérdésében. *J. M. Robinsonnak* az új Jézus-kutatás problémájával foglalkozó könyve¹⁹ a történelmi Jézus kérdésében új kérdésfeltevésről beszél. A Jézus-kutatás mai problémája új a liberális teológia régi kérdésével szemben, de új a Bultmann álláspontjával szemben is. Ez új kérdés a jelenkor szellemtörténeti helyzetének megfelelően jelentkezik a mai teológiában. *Robinson* könyve szerint a Bultmann-utáni²⁰ (nachbultmannianisch) vonal kritikailag felülvizsgálta Bultmann tanítását a történelmi és kéri-gma viszonyát illetően, és ki akarja küszöbölni a kéri-gmára építés egyoldalúságát. E vonal is a már említett új történelmlátást hangoztatja, hozzátartozik ehhez is az egzisztenciális magyarázat módszere, de már nemcsak a kéri-gmára, hanem a történelmi Jézus vonatkozik. A Jézussal való találkozás eszerint lényegében a kéri-gma értelmével való találkozás. Jézus egzisztenciájának megismerése a saját egzisztenciánk megismerésének az útja.

A Jézus-kutatás problémájának teológiai értékelése

Áttekintésünk csak a lényegesebb és legjellemzőbb megnyilatkozásokra szorítkozhatott. De már ezekből is levonhatjuk azokat a következtetéseket, melyek lényegében a Biblia új megértésének mai nagy kérdéseit érintik. Ezért arra is kísérletet teszünk, hogy témánk tárgyalásánál s az összegezésnél a bibliai hermeneutika sajátosan mai kérdéseit szem előtt tartsuk.

1. Ha a názáreti Jézus, vagy másképpen a „történelmi” Jézus személyének a kérdése „lényegtelen” válik a teológiában, akkor valóban közel kisért a doketizmus veszélye. Hiszen a keresztyénség éppen az különbözteti meg minden mítosztól, hogy hite egy történelmi személyre tekint. Az evangéliumok gondosan leírják azt a világtörténelmi helyzetet, amelyben Jézus megjelent. Ugyanilyen hangsúllyal rögzíti a történelmi keretet az apostoli hitvallás is. Ha a dolog így áll, akkor megengedett, sőt szükséges, hogy Jézus személyének és evangéliumának pontosabb történelmi ismeretere igyekezzünk.

A történelmi Jézus megismerésének módját illetően azonban bonyolult kérdések jelentkeznek. A múlt század Jézus-kutatásában, de a Bibliára vonatkozó történelmi kutatásban általában felfedezhetők a tudományosságra való törekvés egyébként tiszteletre méltó motívumai. Úgy gondolták, a teológia azzal biztosítja tudományosságának rangját, ha a történettudomány „egzakt” módszereivel dolgozik. Ily módon érthető, hogy hosszú ideig a teológiából csak a történettudomány művelésében érdekelt diszciplinákat tartották igazán tudománynak.

A történelmi kutatásnak általában, közelebről pedig a Jézus-kutatásnak ma is lehet egy ilyen, bizonyos fokig megindokolt motívuma, hogy a tudományokkal éppen ezen a területen folytathat legközérthetőbben párbeszédet. Jézusnak, hitünk középpontjának a személyét kutatja és méltatja a világi történetírás is. Hozzászólásunkat ezen a területen csak a történettudomány általánosan elfogadott elvei szerint fogalmazhatjuk meg. Ily módon a párbeszéd hasznos, egyoldalúságukat korrigáló, előítéleteket oszlató lehet. Egy kézzelfogható tárgyra gondolhatunk mindjárt, a qumráni leleteknek a Jézus-kutatás, és így a keresztyénség eredete szempontjából történő értékelésére. Sok történelmi

hajlik arra a véleményre, hogy Jézus Qumránból érhető, és a keresztyénség kezdeteit e közösség szellemi hatása magyarázza. Mily hasznos azoknak a teológusoknak és történészeknek a hozzászólása e vitához, akik nagyon is tárgyilagos történelmi módszerrel, a források szélesebb összefüggéseinek feltárásával éppen azokat a mozzanatokot mutatják meg, amelyek Jézus és az esszénus mozgalom gyökereire utalnak. Meg kell azonban azt is jegyeznünk, hogy e figyelmen kívül hagyott mozzanatokat éppen egy teológus-történész szeme ismerheti fel leginkább.

Itt említjük azt is, hogy a történettudomány területén folytatott párbeszédben nem mindig adott épületes információkat sajátos tárgyáról a teológus jelleggel végzett történelmi kritika. Eredményeiből és megállapításaiból bőven található érveket a világi érdekű bibliakritika az Úsz. igazságainak a korabeli mitológiákban való feloldására, egészen a történelmi Jézus létének a tagadásáig. Ez akkor is figyelmeztető, ha tudjuk, hogy e „negatív információk” jórésze ma már éppen a tudományosság szigorú mértéke alatt nem állja meg a próbát többé.

Egyébként az utóbbi időben már többé-kevésbé világos előttünk, hogy a teológia nemcsak a történettudomány területén folytathat hasznos párbeszédet; tudományosságának feltételei is saját tárgyában rejlenek, mint ahogyan minden tudomány saját tárgyában bírja tudományosságának ismertetőjeleit.

2. A történelmi Jézus utáni érdeklődés új jelentkezésének tudatos vagy öntudatlan okait keresve a korszemlemben gyökerező *egyházkritikára* is rá lehet mutatni. El kell ismernünk e kritika jogosultságát, hiszen az egyház történelme folyamán igen sok visszaélés történt a Krisztus nevével, Vallásháborúk, önző hatalmi érdekből folyó ellenségeskedések és szakadások, az evangélium élő igazságainak élettelen tanítételekké merevítése, a több száz felekezet külön igazságai elvezették korunk embe-
rét az egyházban való mélyeséges csalódásig. De nem feltétlenül csaldódtak, vagy nem akarnak csaldódni Jézusban, keresik a hozzávezető utat, érdeklődnek személye iránt. Mit is mondott ő tulajdonképpen az ember nagy kérdéseiről, mit mondana ma nekünk és mit mond a nevével visszaélő egyházzal szemben? Sohasem hideg tanítételekkel felelt a szorongató szükség révén hozzá menekült embernek, hanem pásztori szeretettel hajolt le a megvetettekhez és bűnösökhöz. Nemcsak hirdette az Isten országának igazságát, hanem elsősorban életében testesült meg ez az igazság. Uralkodni vágyó tanítványainak a szolgálat útját mutatta meg. A felszínes és képmutató kegyesség hazugságai helyett az Atyához való gyermeki viszony és a felebarát őszinte szeretetének útját kínálta. Bíráló szava tanítványai ellen, ellenségei ellen, mintha egyháza ellen, mintha ellenünk szólna. A sokféle kétségtől gyötört ember ezt a nagyon irgalmas, csodálatosan szelíd, erőtlenséget megértő, bűnösöket megtartani akaró jó pásztort keresi. Bűneinek és hitetlenségének a mélységében azt a Jézust akarja látni, aki valóságos ember volt, és éppen ezért meg tudja mutatni az igazi emberség útját.

A názáreti Jézus után való kérdezés háttérben tudatosan vagy öntudatlanul valóban ilyen motívumok is hatnak. A Jézus-kutatás múltjában és jelenében azonban még ennél is többről van szó. Hogy mit mond Jézus az egyházzal, annak tanhagyományával, teológiájával szemben, ez hitelesen

reformatori kérdés is lehet, ott bonyolódik a protestáns teológia igen nehéz mai kérdésévé, amikor így hangzik el: Mit mond Jézus az apostolokkal szemben, az ösgyülekezettel és annak krisztológiájával szemben? Elvileg talán fel lehet így vetni a kérdést, de gyakorlatilag igen kevés hasznunk van belőle, mert Jézus sehol máshol, csak az apostolok bizonyoságtételében szól, minden szava kizárólag bizonyoságtételben jutott el hozzánk. Őt éppen e bizonyoságtétel révén ismertük meg olyannak, akire a mai embernek is szüksége van, akiben ma sem lehet csalódnia.

Vajon ellentétben vannak-e a Jézus szavai és cselekedetei a róla szóló apostoli bizonyoságtétellel? Helyesen értelmeztük-e azokat a mozzanatokat, ahol ellentéteket fedeztünk fel? Ellentét-e az, ha Pál a Jézus Krisztus halálát és feltámadását úgy értette meg és hirdette, ahogyan Jézus természetesen nem hirdethette? Ellentét-e az, ha Pál a hellén kultúrterületen nem azzal a megfogalmazással hirdette az evangéliumot, mint Jézus Galileában és Judeában? Egyáltalán lehet-e ellentétéről beszélni, ha felmérjük a Jézus halála előtti és utáni idő üdvtörténeti különbözőségét? Vajon az úsz.-i hagyomány sokrétűsége nem a misszió — területek szerint, és a gyülekezetek növekedésbeli problémái szerint — változó szempontjait tükrözi? Ellentmondás-e ez a sokrétűség, vagy inkább Jézus Krisztus gazdagsága? Hiszen Jézus szavai éppen az apostolok bizonyoságtétele útján váltak világot legyőző erővé. Természetesen valljuk, hogy Isten Lelke a gyarló bizonyoságtételt is megszentelheti, e gyarlóságot az apostoli kor bizonyoságtétevéiben is van módunk tapasztalni. De vajon megpecsételhetett volna-e a Szentlélek a Jézus szavaival és szándékával szemben álló olyan ellentétet, amelyet sok Jézus-kutató feltételez? Vajon nem az bizonyítja-e visszafelé a história és a kérügma kontinuitását, hogy az apostolok által hirdetett evangélium nyomán megjelent a Jézus képére mintázott új ember? Ha az apostoli kor embereinek az életébe és bizonyoságtételébe sok gyarló emberi vonás vegyült is, de e bizonyoságtétel túlnyomó részben mégis a Jézus evangéliumán alapszik.

3. A Jézus-kutatásnak megindokolt motívuma lehet éppen az igehirdetés gyakorlati szüksége miatt az, hogy többet tudjunk Jézusról. A Jézus-kutatás és az exegezis kapcsolatát értjük ezen. Stauffer munkásságának az ismertetésénél tettünk említést arról, hogy Jézus-könyveiben milyen bő exegetikai anyag van az evangéliumok megértéséhez. Mennyivel jobban értjük Jézus szavait, ha ismerjük azokat a vallásos csoportokat és irányzatokat Izráelen belül, amelyekkel kapcsolata lehetett, vagy akikkel vitája volt. Ha nagyobb elvi összefüggésekben és végső következtetésekben sokszor jogosak a fenntartásaink, de a részleteredmények igen hasznosak lehetnek az exegezis számára.

4. A történelmi Jézus és a kérügma Krisztusa egymástól való eltávolodásának egyik döntő oka az, hogy a Jézus-kutatás *paradoxonmentes* képet akar kapni. Mivel az evangéliumok paradox módon beszélnek Jézusról, a Jézus-kutatás igyekezett e paradoxont lebontani és ellentmondásmentes Jézus-képet rajzolni. De egy történelmi személy portréja sem paradoxonmentes. A paradoxonmentes Jézus-képre való törekvés, véleményem szerint, Stauffernek is egyik kísértése. Nemcsak ilyen alternatíva lehetséges ugyanis, hogy Jézus vagy egészen a zsi-

dóságból érthető, vagy azzal teljesen ellentétben. A kérdés sokkal bonyolultabb, semhogy egyetlen formulával elintézhethetnénk.

5. A Jézus-kutatásban a „történelmi” fogalom bár jogosult, de a kérdésfeltevés eredete kissé „terhelt” a teológus számára. A *kiindulási* pont kérdése rejlik ebben. Mi ugyanis először *hittünk* az ember Jézusban, és azután *tudni* is szeretnénk felőle. A helytelen kiindulás az, ha valaki a történet ilyen vagy olyan fogalma felől akarja megközelíteni az ember Jézus problémáját. Az egyház a Jézus valóságos emberségét *először* a kérügma alapján *hiszi*, és azután kutathatja történelmileg. A történelmi kérdésfeltevés előtt is hitt az egyház Jézus valóságos emberségében, és e hitét gondos formulázással meg is vallotta. Igaz, hogy kritikai tudása nem volt róla. Mégis, ha e hit felől indulunk el, vállalkozásunk tárgyyszerűbb lesz. A múlt századi Jézus-kutatás kiindulópontja a dogmaellenesség negatívuma volt. E kiindulópont meghatározta az eredményt, hiszen az ilyen elvi feltételekkel induló kutatónak csak a történelmi Jézus és az ösgyülekezet Krisztusa közötti különbség meglátására volt beállítva a szem. Miért ne lenne jogosult az a teológiai kiindulópont, amely a história és kérügma közötti szoros kapcsolatot feltételezi, hiszen az evangéliumok bizonyoságtétele alapján ezt így hittük el. A bibliai ember Jézus és a história Jézusa nem minden esetben azonos fogalmak. A történelmi Jézus portréja szükségképpen paradoxonmentes akar lenni a szónak most már *vertikális* értelmében is, azt értve ezen, hogy a Jézus arcán tüdőklő isteni vonásokat mindig a kérügma számlájára írja. Viszont hitünk szerint e vonások nélkül nem beszélhetünk az ember Jézusról sem.

6. A történelmi Jézus-kép nemcsak paradoxonmentes akar lenni, hanem *teljes is*. Éppen e törekvésében jelentkezett a már említett kísértése, hogy a források hiányosságát a historikus fantáziájával igyekszik több esetben pótolni. Bár az utóbbi időben a forráskérdés józan figyelembevételével a kutatók életrajzszerű Jézus-könyvek írására nem látnak lehetőséget, a teljes kép alkotásának a kísértése mégis megmaradt. A teljes kép igényében észrevétlenül is az a vágy jelentkezik, hogy többet tudjunk, mint amennyit tudhatunk. Az evangéliumok nem elégítik ki ezt az igényt, nem szolgáltatók anyagot egy teljes Jézus-életrajzhoz, mert nem ez a céljuk. Ami a megváltás munkája szempontjából közömbös, arról szinte teljesen hallgatnak. Szól a bizonyoságtétel Jézus születéséről, mint az Ige testlételének titkáról, majd egy közlés kivételével teljesen hallgat a Názáretben eltöltött évtizedekről, hogy azután nyilvános fellépésétől haláláig egyre részletesebben tolmácsolja azt, amit Jézus szólt és cselekedett. Az utolsó napok története aránytalanul nagy helyet foglal el ebben a közlésben. A Jézusról szóló bizonyoságtétező közlések sajátos koncentrációja szenvedésére és halálára a vele kapcsolatos történelmi munkának feltétlenül megszabja az irányát és határait. A Jézus-kutatásban megnyugtatóbb egy töredékes, de igaz, mint egy fantáziával „teljessé” tett Jézus-kép.

7. Az „objektív” Jézus-kép tehát egyelőre éppen a tudományosság követelményeit illetően illúziósnak tűnik, mivel forrásunk majdnem kizárólag a kérügma. Különös, hogy egyéb források szinte teljesen hallgatnak róla. Ami kevés utalás van is, nem elegendő ahhoz, hogy a kérdést megközelítően is tisztázza. A közvetett források értéke meglehető-

sen kevés. A már említett új források elsősorban az úsz.-i kortörténet területén jelentettek több vonatkozásban tisztázódást, de a Jézus-kutatás hagyományos alternatíváján nem sokat változtattak. E régi alternatíva rajzolódik ki a qumráni leletek értékelésében, ahol némelyek (pl. Dupont—Sommer) arra a következtetésre jutnak, hogy Jézus teljesen a qumráni (tehát judaista) szellemtől való függőségben érthető, mások (pl. Stauffer) Jézust éppen a Qumránnal való radikális ellentétében értik meg.

8. A kérügmától elvonatkoztatott történelmi Jézuskép utáni kérdés tehát tudományosan megválaszolhatatlan. Elvileg posztulálnunk lehet vagy kell a Jézusban adott isteni kijelentés és az arról szóló apostoli bizonyoságtétel különbségét, vagy a kérdés dogmatikai vetületét tekintve a kijelentés isteni és emberi oldalának a különbségét. De gyakorlatilag nem mérhetjük össze a kettőt, mert az előbbiről nincsen közvetlen ismeretünk, azt mindig a kijelentés emberi közvetítésében ismerhetjük meg csupán. Ebben a közvetítésben a különválasztás mindig az emberi önkény veszélyét rejt magában. A kijelentés isteni oldala ismeretének a hiányában az isteni normák helyébe emberek kerülhetnek.

9. Az ember Jézus szavát és tettét tehát a kérügma juttatta el hozzánk. Mondhatnánk így is, ez tartotta életben. Viszont nyomátékosan hangsúlyozzuk, hogy a *kérügma feltétele az ember Jézus, vagy ha úgy tetszik: a történelmi Jézus*. E kettő egymásra vonatkoztatása lehet csak a Jézus-kutatás legitim teológiai háttere.

10. A történelmi Jézus és a kerügmaticus Krisztus különbségét az üdvtörténelmi helyzetkülönbség okozza. Az úsz.-i krisztológiának az alapja a Jézus szavai és tettei. Természetesen az ősgyülekezet bizonyoságtétele nem szorítkozhatott arra, hogy Jézus szavait csupán ismétlje. Az apostoli kor bizonyoságtételei nemcsak azt hirdették, hogy ki volt Jézus, hanem hogy ki ma. E bizonyoságtétel életterének és gazdaságának éppen az a jele, hogy a misszió különböző területein Jézus üzenetét és üdvözítő tettét a megszólítottak helyzetéhez képest tolmácsolta. E tolmácsolásban csodálatos ötvözeté olvadt egybe a Jézus evangéliuma és a Jézusról, mint Krisztusról szóló evangélium.

Az ősgyülekezet *explikált* krisztológiája *implicit* benne van Jézus szavaiban és tetteiben. A gyülekezet azért tartotta őt Krisztusnak, mert szavaiból és tetteiből ezt értette meg. Az evangéliumi tradíció gyökere feltétlenül húsvét előtti. Hiszen Jézus már akkor kiküldte tanítványait, hogy prédikáljanak. Ezért rájuk bízta azt is, amit mondaniuk kellett. Ezt a mondanivalót Jézus maga formálta és adta a tanítványok szájába. Későbbi bizonyoságtételüknek a gyökere is lényegében ebben a Jézustól hallott üzenetben van.

11. Arra kell tehát törekednünk, hogy teológiaiilag helyreálljon a Biblia megértése tekintetében a történelmi és kérügma *egysége*. A teológia sajátos feladatai mellett igen hasznos és szükséges az Ige testlételének történelmi viszonyait vizsgálni, hiszen erre a Jézus Krisztusban adott kijelentés természete is kötelez. E vizsgálódásban azután keresnünk kell azt a megoldást is, amelyben helyreáll a teológia tudományos és gyakorlati érdekének az egysége.

Ez utóbbi gondolattal azt akarjuk mondani, hogy a protestáns teológiának a Biblia megértésének új

útjait keresve igen nagy feladata, hogy a felvilágosodás óta, közelebről a történelmi kérdés következetesebb jelentkezése óta a Biblia értelmezésében keletkezett hasadásokat megszüntesse. A bibliai hermeneutika területén némelyek e többirányú dualizmus²¹ feloldását tartják az egyik legfontosabb mai feladatnak. A Biblia megértésében a történelmi feladat *tudományos*, meg az igehirdetés *gyakorlati* szempontjainak eltávolodása éppen a Jézus-kutatás területén mutatkozik meg legvilágosabban. A tudományos igazság utáni kérdés és az igehirdetés igazságának a keresése elvileg két különböző tevékenységként futnak egymás mellett egyugyanazon tárgy, a Biblia értelmezése közben. Feloldhatatlan ez a dualizmus, vagy egyenesen szükségszerű? Lehet-e közös nevezőt találni a szempontok elmosódása nélkül? E kérdést illetően a vélemények megoszlanak, jóllehet ígéretes jelek mutatnak arra, hogy a bibliai hermeneutika jó úton jár a megoldás keresésében.²²

Természetesen nem minden esetben kerül ilyen ellentétbe a történettudomány és az igehirdetés feladata. Sőt az igehirdető sokszor örvendezve tapasztalja, hogy egyik-másik kortörténelmi megállapítás a Biblia szövegének megértéséért folytatott vitáiban milyen nagy segítség. Olyannyira, hogy miközben ezzel foglalkozunk, nem is érezzük, hogy itt két különböző princípiummal rendezhető feladatot végzünk. De figyelmünket a Jézus-kutatásra irányítva, annak egyik-másik mai megállapítása is még azt az érzést kelti bennünk, hogy általuk nem kerültünk közelebb annak a nagy feladatnak a tisztázásához, hogy a mai embernek hogyan és mit kell prédikálnunk. Joggal fölvetjük a kérdést, hogy a Jézus-kutatás milyen segítséget ad a Biblia mai megértéséért és igehirdetési szolgálatunk tartalmának tisztázásáért folytatott teológiai munkának?

12. Az „ipsissima vox Jesu” keresésében kimutatható az a törekvés, hogy a kutatás egy bizonyos határvonalat húzzon az evangéliumokon és az egész Úsz.-en belül Jézus tulajdon szava és a róla szóló bizonyoságtétel között. A kérdés ott válik nehezzé, ahol a kutatás arra az álláspontra jut, hogy ennek a bizonyoságtételnek kisebb vagy nagyobb része elmentesnek látszik a Jézus szavával. Ebben az esetben hogyan lehet hitünk egyetlen mértékévé, vagyis kánonná? Persze a fentebb említett határvonal a kutatási eredmények függvénye, éppen ezért ideoda hullámzik, néha és némelyeknél erőteljesebben kirajzolódik, máskor esetleg egészen elmosódik. Az is természetes, hogy ma már lehetetlen az ortodoxia verbális inspiráció tana szerint nézni a kánon kérdését, de minden probléma nélkül a reformátori tan szerint sem, jóllehet a reformátori teológia bibliatana igen hasznos és útbaigazító szempontokat adhat a bibliai hermeneutika mai kérdéseinek a megoldásához. A történelmi kritika korszaka óta a Bibliának, mint kánonnak a kérdése nincs megnyugtatóan tisztázva. A kérdés egyfelől az, hogy ha elvetjük a hagyományos kánonfogalmat, tudunk-e adni helyébe mást, az ediginél jobbat? Vagy pedig a kutatási eredményektől és a teológusok szubjektív hozzáállásától függő, állandóan változó emberi normákat teszünk helyébe? Itt is megfigyelhető a tudományos és a gyakorlati szempontok különfutása. Mert lényegében az a helyzet, hogy az igehirdetés szolgálatában minden igehirdető gyakorlatilag az úsz.-i bizonyoságtételt fogadja el kánonnak, függetlenül attól, hogy a

historiai Jézusról, az evangéliumi hagyományról és a kánon kialakulásának történeti kérdéseiről a kutatásnak időnként mi a véleménye. Az igehirdető nem húzhat határvonalat Jézus szava és a tanítványok bizonyágtétele között, az egész Úsz. alapján Jézus Krisztust kell hirdetni. Megemlítjük azonban, hogy amikor a tudományos és gyakorlati szempont egységének útját keressük, akkor világosan látjuk, hogy e szempontok keveredéséről nem lehet szó. A történeti kutatástól nem kérhetjük számon a csak Szentlélek által és hitben felismerhető igazságokat. Azt azonban valljuk, hogy a Biblia megértésének minden útját a sajátos teológiai szempontok fogják egységbe.

E sajátos teológiai szempontokból következően pedig a Jézus-kutatás múltjából, de még jelenéből is egy hiányosságra kell rámutatnunk. Ez az, hogy sok Jézus-kutatónál munkájuk teológiai összefüggéseiben kevés vagy semmi hely sem marad a *Szentlélek autoritásának* biztosítására és hangsúlyozására. A Szentlélek az Atyának és a Fiúnak a Lelke, az Istennek Jézus Krisztusban adott kijelentése a Szentlélek munkája által lett az apostolok, az ősgyülekezet életében az üdvösség elfogadott útjává. A Jézusról való emlékezésüket a Szentlélek tette bizonyágtételük forrásává. Így a Szentháromság egységében látjuk teológiailag biztosított-nak a história és kerygma, valamint az úsz.-i kánon egységét.

A protestáns teológiában minden a Szentírás értelmezésén áll vagy bukik. De ha éppen ebben a tekintetben nincs elvi tisztázottság és bizonyosság, mi bizonyosságunk marad még akkor? Éppen ezért szükségesnek látszik a Bibliának, mint hitünk kánonának újból való értelmezése azoknak a problémáknak a figyelembevételével, melyek az utóbbi másfél évszázad teológiai fejlődéséből adódtak. A Bibliának saját jelenére vonatkozó megértéséért minden egyházi nemzedék megküzdött a maga módján. E küzdelmet a mai egyházi nemzedék sem kerülheti ki, ha küldetését hűen és világosságban akarja elvégezni. Ma jobban értjük, mint tegnap, hogy a Biblia új megértése, az Ige megszólalása: a Szentháromság műve; a Biblia körül folyó minden emberi munka akkor lesz eredményes, ha az a hit harcának bizonyul. Ily módon ha küldetésünk területén eddig soha nem hallott kérdésekre kell is válaszolnunk, hisszük, hogy Jézus Krisztus élő szava lesz a megoldást hozó felelet minden mai emberi kérdésre is.

Mészáros István

Jegyzetek

1. A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1951.
2. M. Kähler: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Dritte Auflage. Chr. Kaiser Verlag München, 1961. — 3. U. o. 16. o. — 4. U. o. 44. o. — 5. U. o. 42. o.
3. Ethelbert Stauffer: *Jerusalem und Rom* (1957), *Jesus Gestalt und Geschichte* (1957), *Die Botschaft Jesu damals und heute* (1959). — 7. *Megtalálható a Jerusalem und Rom*, valamint a *Christ and the Caesars* c. könyvében. — 8. Ethelbert Stauffer: *Irrelevant? Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* c. kötet (Evangelische Verlagsanstalt) Berlin 1961, 54—61. o. — 9. Ethelbert Stauffer: *Heimholung Jesu in das jüdische Volk*. Theologische Literaturzeitung, Jg. 88. 98—102. — 10. E határmeghúzás a trilógia harmadik kötetében és a *Jesus und die Wüstengemeinde* (Calwer Hefte sorozat) c. írásában történik meg a legvilágo-

sabban. — 11. A trilógia harmadik kötetében a Moral oder Extrafrömmigkeit c. fejezetben azt állítja, hogy a Hegyi Beszédből csak az ellenség szeretésének parancsa származik Jézustól, a többi részén a farizeusi és gumráni extrakegyesség erőteljes hatása érezhető. — 12. Jézus és Pál szembeállítás a Jézus-kutatás és általában az újszövetségi teológia múlt századbeli hagyományában gyökerezik. Itt különösen P. Wernle, M. Brückner, M. Goguel, W. Wred részéről hangzottak el erőteljes kitételek Pál teológiájának az értékelésében. Szerintük Pál egészen mást tanított volna, mint Jézus; Pál a keresztyenség második megalapítója. Krisz-tológiája nem Jézus tanításán, hanem a zsidó messiástanon alapszik. A teológia feladata volna, hogy küzdjön Pálnak a keresztyenségben kialakult túlsúlya ellen, tehát „vissza Páltól Jézushoz”.

Walter Schmithals: Paulus und der historische Jesus c. írásában (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1962 53. Band, Heft 3/4. e régi kérdést újból felveti nem kis részben Stauffer Pál-ellenes megnyilatkozásai miatt, melyeket a Jesus, Paulus und wir c. könyvből idéz. A cikk írója Pál és Jézus kontinuitása mellett foglal állást.

13. Joachim Jeremias: *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus* (Der historische Jesus und der kerygmatische Christus c. kötet) 12—25 o. — 14. U. o. Nils Alstrup Dahl: *Der Gekreuzigte Messias* c. tanulmánya, 149—169. o. — 15. U. o. Paul Althaus: *Zur Kritik der heutigen Kerygmatischeologie*, 236—265. o. — 16. U. o. Bo Reicke: *Der Fleischgewordene*, 208—218. o.

17. Heinrich Ott: *Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte* (E V Z. — Verlag) Zürich. 1960. Theologische Studien.

18. Friedrich Gogarten: *Entmythologisierung und Kirche* (Vorwerk — Verlag) Stuttgart. E könyvében a szerző a történet régebbi és újabb értelmezését vázolja fel az exisztencialista ontológia szemzőgéből. Igyekszik felmutatni az új történelátás teológiai érintkezési pontjait, elsősorban a mitológiátlanítási program megalapozása érdekében.

19. James M. Robinson: *Kerygma und historischer Jesus* (Zwingli Verlag) Zürich 1960. Van A. Harvey und Schubert M. Mogden: *Wie neu ist die „Neue Frage nach dem historischen Jesus“?* c. tanulmánya bizonyos szempontból kétségbevonja, hogy a historiai Jézus kérdésében az eddigihez képest új kérdésfelvetés született volna.

20. E. Fuchs, G. Bornkamm, E. Käsemann, G. Ebeling stb.

21. Kurt Frör: *Biblische Hermeneutik* c. könyvében kimutatja a dualizmus határozott jeleit az írásmagyarázat egész történetében napjainkig. Kivételt csupán a reformátori és az ezen a nyomon haladó barthi Ige-tannál lát. — 22. Kurt Frör említett művében érdekes kísérletet tesz az írásmagyarázat dualizmusának a feloldására. Szerinte a hiba abban van, hogy az írásmagyarázat szükséges módjai egymástól független aktusként következnek egymás után. Ílymódon először következik a tudományos magyarázat, azután a gyakorlati, vagy először a historiai megértés a maga saját törvényei szerint, utána pedig a teológiai és építő magyarázat, vagy először az objektív tényismeret pozitívista alapon, azután pedig a szöveggel való dialógus exisztenciális módon. A szerző szerint a helyes hermeneutikai módszer az, ha a Bibliának ezek a megismerési aktusai nem egymás után, egymástól független principiumok szerint történnek, hanem elválaszthatatlanul egybefonódva az ú. n. „hermeneutikai kör”-ön belül futnak együtt. A teológiai értelmezés nem ott kezdődik, ahol az irodalomkritikus és historiai tanult exegeta elvégezte munkáját, úgy mintha a historiai-kritikai és teológiai értelmezés két munkafolyamat lenne. A teológiai megértés, amely a szövegben az Isten kijelentését kívánja megragadni a megértési folyamatnak kezdettől fogva hatékony tényezője. (60. o.)

Bartókról — halálának huszadik évfordulóján

Az idei Budapesti Zenei Hetek (szeptember 20-tól október 30-ig) különböző műsorain újszólván minden műve felhangzik a legkiválóbb hazai és külföldi előadók és együttesek tolmácsolásában. Halálának huszadik évfordulójáról világszerte mindenütt műveinek megszólaltatásával emlékeznek meg azok, akik felismerték és vallják, hogy Bartók Béla életműve túlnőtt és túlmutat a puszta zenei stílusforradalom vagy az esztétikai kategóriáin. Az emberi és a művészi magatartás etikus egységében emelkedett Bartók zenéje századunk első felének legnemesebb, legmélyebb humanitással telt művészi megnyilatkozásai sorába.

*

Húsz éve, 1945. szeptember 26-án halt meg New Yorkban, a West Side Hospital-ban. Mikor pár nappal korábban állapota válságosra fordult és kezelő orvosa közölte vele, hogy tüstént kórházba kell mennie: valóságilag könyörgött egy kis halasztásért: ha csak még egy napig otthon maradhatna, meghangszerelhetné a harmadik Zongoraverseny lényegében megkoncipiált utolsó tizenhét taktusát. De nem kaphatta meg azt az egy napot sem, csupán a kottalapon jelezte a hátralevő ütemeket. A kórházban, haldoklásának utolsó óráiban még ennyit mondott: „Csak azt sajnálom, hogy tele bőrönddel kell elmennem.”

Hogy mit vitt magával a halál pecsétjével lezárt bőröndben? — azt nem tudjuk, csak sejtjük egy-két, terveivel kapcsolatos nyilatkozatából, s az utolsó elkészült művekből. De a magával vitt műveket senki, soha nem pótolhatja. Mintha ebben is valami jelképi és végzettszerű volna: ámbar utolsó alkotó periódusának gyümölcssei elégséges és karakterisztikusan hiánytalan képet mutatnak egyre csodálatosabbá tisztult művészetének kifejezésbeli érlelődéséről és emberi tartalmáról, mégis: lényegi egész-voltában és teliességében is valahogyan befejezetlen maradt a bartóki életmű, mint sok más magyar géniuszé, aki mostoha sorsa, külső vagy belső hontalansága, idő előtt jött betegsége folytán küldetésének, életének a legszébb, legérettebb, legnemesebb termést ígérő szakaszt nem tudta kerekén, a félbehagyottság keserű utóíze nélkül lezárni és az utódoknak átadni.

Pedig ez az életszakasz Bartók életében már a húszas évek vége felé megkezdődött. Egy 1928-ban adott amerikai interjúban leszögezte, hogy a modern zene egyes irányjaiban jelentkező atonalis törekvésnek (amelyeket jól ismert, átmenetileg hatottak is zenéjére, sőt eredményeikből egyet-mást szabadon és szuverénül bele is épített a saját kifejező eszközeinek világába) egy bizonyos mértéken túl ellenhatást váltottak ki belőle, „és pedig oly erővel — mint mondja — hogy zeném sokkal határozottabban tonális lett, mint valaha”. Egy jóval később, 1941-ben tett nyilatkozata szerint „mennél érettebb lesz az ember, úgy tűnik, annál inkább felmerül benne az a kívánság, hogy eszközeivel takarékoskodjék, hogy egyszerűbb legyen”. Ez a lényegivé válás, a szó mindenkorai legjobb értelmében klasszikussá szűrődés jelzi művészetének igazi csúcspontjait leginkább a késői művekben, és ennek a folytatását kellett magával vinnie oda, ahová földi fül el nem érhet.

*

Életideje (1881—1945) nem csupán a zenetörténet, hanem a világtörténelem egyik legnagyobb

korszakfordulójára esik. A technika fejlődésének hallatlan mértékű felgyorsulásával egyidejűleg ezt a kort a társadalmi és nemzetközi feszültségek kiéleződése, ugyanakkor az európai művelődés, kivált pedig a művészete életterejének megdőböntő hanyatlása: a polgári életforma, a polgári erkölcs és elpolgáriasodott, megüresedett keresztényiségünk válsága jellemzi. A nemzetközi és társadalmi feszültségek háborúk és forradalmak formájában robbannak ki, de a külső történések mögött magának az emberi életnek szükségszerű és elodázhatatlan belső és külső újrendeződése, az egyén és a közösség válsága és mindezekben egy új életformának és azt betölteni képes új embertípusnak a vajúdása a tulajdonképpeni mozgató erő. E korszaknak az egész embervilágra kiható tektonikus rengései még korántsem jutottak nyugvópontra, de az irány immár kirajzolódott; nem lehet ma már a világon olyan értelmes és becsületes ember, aki ne látná, hogy az egész emberi élet megújuló rendje van születésben, ezt a folyamatot megállítani immár nem lehet, de elvetélni és elrontani, vagy eltorzítani sem szabad. Ennek a nemzedéknek óriásira nőtt és naponként nő ma is a másban a holnapért való felelőssége. Ilyen felelősséget, ilyen korban csak olyan nemzedék tud betölteni — vállalása alól kibújni immár nem lehetséges — amelyik meg tudja érteni az „idők teljességét”, vagyis felismeri és átvállalja azoknak az iránymutatást, akik már jókor a jövőbe láttak és a meglátott jövőendő árát a maguk vívódásaiban megfizették és alkotásaikban felmutatták.

Bartók élete és művészete ennek a történelmi korszakfordulónak az előre vetített és előre néző összefoglalása a zene nyelvén. Az emberi feszültségeknek ezt a világot lehetetlen lett volna a művészi kifejezés hagyományos eszközeivel érzékelteni. Ez érződik már a XIX. század végének stílusteremtésében, de Bartók zenei nyelvének robbanásig feszült légrétege, sok diszsonanciája, feloldatlan feszültségei — és ezekkel párhuzamosan rengeteg új szépsége és finomsága nem tekinthető puszta stílusjelenségnek. Bartók emberi mondanivalóit csak egy újjáalkotott, egyéni nyelv mondhatta el; ez a nyelv azonban nem valamely eleve megkonstruált széria-elméletből (dodekafónia), nem stílusforradalomból, legkevésbé különködésből, hanem a belső mondanivaló vívódó útkereséséből jött létre. A zene, mint kifejezés mód sem önmagáért való: nagy stílus- és korszakváltásaiban a történelemnek ugyanazok az erői hatnak, amelyek az igazi profétákat, forradalmárokat, költőket és humanistákat mindig időszerűen és mindig előre indították el a maguk sok szenvedéssel kikövezett útján.

Bartók ebben a kifejezésért folytatott vívódásában korán megtalálta a zárást nyitját: a népzene. A népzene, melynek Kodály Zoltánnal együtt világhírű elismert kutatója és rendszerező tudósa is lett, nem azért érdekelte, mert primitív, vagy regényes, hanem mert térben és időben lényegbeli, maradandó és teljes emberségű. Ki merete mondani, hogy „népi dallamainak mindegyike valóságos mintaképe a legmagasabb rendű művészi tökéletességnek. Kicsinyben ugyanolyan mesterműnek tekintem, mint a nagyobb formák világában egy Bach-fűgát vagy Mozart-szonátát.” Tudományos érdeklődését fokozatosan kiterjesztette elébb a szomszéd- és rokonnépek, majd szinte az egész világ népzeneje irányában. Ezért nincsen semmi el-
lentmondás a között a két programszerű nyilatko-

zata között, melyekben művészi hivatását előbb huszonnégy éves korában, majd érett férfikorban így fogalmazta meg: „Én részemről egész életemben minden téren... egy célt fogok szolgálni: a magyar haza javát” (1903), és: „Az én igazi vezéreszmém... a népek testvérré-válásának eszméje” (1931).

Ezt az alapeszmét szeretete volna testbe öltöztetni abban a hármaskantáta-sorozatban, amelyet három szomszédnép (román, szlovák és magyar) népi szövegeire tervezett, és amelyből csak az első, a román népballada-szöveg bartóki fogalmazásra komponált Cantata Profana készült el. Az emberi civilizáció, sőt a család megromlott közösségéből a természet tiszta forrásaihoz menekült, szarvasokká változott fiuk gyönyörű példázata: az emberség kényszerű önkéntes exodusa az embertelenné vált embervilágból: ennek folytatásával lett volna teljessé, ha elkészül, az a minden többi művénél monumentálisabb kantáta-triptichor, amelyben Bartók a népek testvérré válásának akart méltó kifejezést adni. Az el nem készült folytatást szintén magával kellett vinnie húsz évvel ezelőtt. A népek testvérré válása minden aknamunka ellenére megvalósulóban van, de mégis szegényebbek lettünk a ki nem mondott proféciákkal.

*

Utolsó amerikai útját nem tekintette végleges emigrációnak; odakint sohase tudta magát otthonosan érezni és többször kijelentette, hogy a háború után, mihelyt itthoni munkájának újra felvétele lehetővé válik, rögtön hazajön, „de végleg!” Sajnos, hamvai sem juthattak még a hazai földre, de szelleme, alkotásai szétáradtak a világon, és Keleten csakúgy, mint Nyugaton, a korunk zenéjét igénylők és értők legkomolyabb rétege benne már nem csupán az újfolklorista irány legjelentékenyebb vezéralakját, hanem egy új, tiszta humanitás megtestesítőjét látja. Zenéjét még mindig csak egy aránylag vékony réteg érti és élvezi igazán, aminek fő oka a zenei közműveltség hiányos, töredezett volta mellett az egész világot elárasztó könnyűzenei selejt nálunk is megdöbbentő mértékű izlésrontó hatása.

Zenei közműveltségünk egyrészt elmaradott, másrészt valódi nemzeti karaktert nélkülöző álla-

pota több vonatkozásban még mindig fennáll. A probléma helyes megítéléséhez tudnunk kell, hogy a zene mind az ösközösségben mind a régi nagy-kultúrákban szakrális tevékenység volt. Művelői papok voltak, kik a hangok szent rendje fölött öröködték és az istenekkel társalkodtak. Az ének (és az énekesbeszéd) valamikor szinte az imádság áhitatára volt fenntartva; a keresztyén egyház ősi liturgiáit is énekelve mondták, sőt pár száz évvel ezelőttig az európai világi éneklésben sem volt vers dallam nélkül, vagyis a verses szövegek előadásának méltó formáját az éneklésben látták. A nép mindvégig, amíg ősi életformáját fel nem oldotta a rohanó idő és a társadalmi fejlődés, maga alkotta és maga énekelte-játszotta-táncolta a maga zenéjét, melyben hagyományainak és aktuális életének mintegy a liturgiáját alakította ki.

Az osztálytársadalomban a hivatásos énekmondók fokozatosan koldusbotra jutottak, vagy eltűntek, vagy zenészrenddé alakultak: az úr, lett legyen salzburgi érsek, vagy Esterházy herceg, egy *Mozartban* vagy *Haydnban* is csak afféle mesterembert: jobb cselédet látott. A polgárság sem tudta átvállalni megfelelő új szinten azt a funkciót, amelyet, ősi, egyszerű fokon a zene ápolásában a nép szinte az ősi szakrális ténykedéseket folytató komolysággal, de jóval nagyobb spontaneitással, belső szabadsággal tudott betölteni. Itt lép be a szocialista humanitás történelmi szerepe. Itt foghatjuk meg talán leginkább a művész és az ember Bartók küldetésstudatának titkát. Hogy ebből mit és hogyan vállal immár húsz év során utókorra alakuló világunk, közelebbről pedig a magyar közműveltség, azt nem tudnók megjósolni. Olykor úgy érezzük, hogy a Bartók-zene és — ami attól el nem választható — a bartóki emberség és magatartás kilátásai még elmaradnak attól a határfoktól, amelyben érvényesülniök kellene.

Ez azonban, ha olykor aggaszt is, csak házi, családi ügy. Nagyobb lehet ennél a szomorúságunknál, vagy elégedetlenségünknel az az öröm, hogy Bartók az egész világot, hogy mondanivalóit minden ország és minden nép fiai egyre jobban értik, szívükbe zárják, és az épülő emberi testvérségi munkálói között Bartók Béla művészi és emberi alakja együtt nő a haladó idővel.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

Thomas Mann

(Halálának 10., születésének 90. évfordulója alkalmából)

Kilencvenéves volna, ha élne, s már tíz éve halott. 1955. augusztus 12-én fejezte be életét nyolcvanéves korában a zürichi kantoni kórházban, s 16-án temették el Zürich mellett, Kilschbergben. Halálát az egész világ gyászolta, sírja zarándokhely, munkássága halhatatlan.

A magyarság tiszteletét és megbecsülését a Magyar Írók Szövetségének részvétlétávirata juttatta el a Német Írók Szövetségéhez, s ma tíz év távlatából is érezzük jelentőségének nagyságát, mert „az emberség egyik legnagyobb szellemének, a már életében halhatatlanná vált Thomas Mann művészetének szépsége, gondolatainak világa, humanizmusának lángolása, alkotó erejének késő öreg koráig megőrzött frissége csodálattal töltött el bennünket. A fasizmus sötét évei alatt egyike volt azoknak, akiknek írásaiból a mi népünk is reményt merített. A fa-

sizmus leverése után a béke és a Kelet—Nyugat közti közeledés nagy harcosát tiszteltük benne. Írásai a magyar kultúrának is szerves részeivé váltak. Halála nemcsak a német népek, hanem a béke és a kultúra minden hívének pótolhatatlan veszteséget jelent.”

A nagy emberismerő alkotó a klasszikus „nosce te ipsum” elve alapján önmagát is analizálva már 1923-ban így vall egyéniségéről abban a levélben, amelyet a *Halál Velencében* című művének francia fordítójához, Félix Bertaux-hoz írt: „1875-ben Lübeckben születtem, a szabad város egyik szenátorának második fiaként. Apám örököse volt egy régi kereskedelmi cégnek, amely halála után föloszlott. Anyám, aki még él, Rio de Janeiróban született; édesapja azonban német volt, csak édesanyja bennszülött. Tehát latin vér is keveredik ereimben; ez

a bátyámban, Heinrichben, művészileg sokkal erősebben nyilatkozik meg, de kétségtelenül bennem is észrevehető. Éppen elég ok irodalmi teutonjainknak arra, hogy elutasítsanak. Mindenesetre az északi elem olyan mértékben hangsúlyozott bennem, hogy Münchenben, ahová még mint félig kisfiút telepítettek át testvéreimmel együtt, lelkiileg voltaképpen sohasem szereztem meg a polgárjogot. A katolikus népi szféra nem az enyém. Az én világom társasági szempontból sokkal inkább a patriciusi polgárság, szellemi szempontból a protestáns bensőség individualizmusa, amelyben egykor a »művelődési regény« kifejlődött.”

Kilenc évvel később B. Fučíkknak írott levelében a németséghez való viszonyáról így vall: „Aki az európai gondolkodáshoz és érzésvilághoz tartozónak vallja magát, azt ma könnyen utóléri a hazátlanság triviális gáncsa. Ezért talán rendjén való, hogy jobb németnek érzem magam, mint némelyek azok közül, akik európaiságom miatt szidalmaznak. Teljesen tisztában vagyok azzal, és ez egyetlen értelmes ember figyelmét sem kerülheti el, mit köszönhetek a német szellemi hagyománynak, és mennyire benne gyökerezem. A nyugati kultúra magasabb egységbe vetett hitem azonban nem is annyira hit, mint világos és egyszerű felismerés. A nyugati kultúra két alapvető eleme a klasszikus ókor és a kereszténység.”

A műveiben teremtett világnak is alapillérei „a klasszikus ókor és a kereszténység”, „a patriciusi polgárság”, a „protestáns bensőség” s annyi nagy eszme, amely hőseit és alakjait formálja. „A halál és az a lelkes hangulat, melyet kelt. Ősidőktől fogva különös módon vonzó és meghitt ismerősöm — írja Lilli *Diekmann-Distelnek* 1917-ben — a könyveim voltaképpen csak erről szólnak, és ha nem mentem volna írónak, azt hiszem, egészen jól elmehettem volna papnak is. Ehhez nem is annyira valamiféle hit kell, hanem csupán — vagy legalábbis főként — bizonyos alaphangulat, hogy valaki otthon érezze magát a »kereszt, halál és sírbolt« etikus atmoszférájában.”

Az éthosz egész életművének a központi problémája, tartalma, de mindez műalkotássá válik, mert teremtője vallomása szerint: „A művészet ősjelenség, amely semmilyen körülmények között sem pusztulhat ki e világból, a művész életformája pedig halhatatlan... Komoly és veszélyes korunkban biztosan tudom: az ember, hogy embernek érezze magát, sohasem nélkülözheti azt a szent és fölszabadító játékot, amelyet művészetnek nevezünk.” (Fučíkknak írja.)

Hirdeti: „A művészi alkotás mindig teljes egészé-ként él a művészen, és bár a bölceleti esztétika azt állítja, hogy az irodalmi és a zenei mű éppen abban különbözik a képzőművészetitől, hogy időben és időbeli egymásutánban jelentkezik, azért mégis, minden pillanatban, teljes igyekszik lenni. A kezdetben benne van a folytatás és a vég; a jelent átszövi a múlt, s bármennyire a pillanat felé fordul is figyelmünk, már készülünk az elkövetkezendőkre.” (Doktor Faustus keletkezése.)

Minden műve, írása egy ilyen folyamatos egész, amely az általa tudatosan átélt világtörténésnek is teljes képét önti formába. Már 1932-ben a mi korunk bonyolultságáról így nyilatkozott egy Ismeretlenhez írt levelében: „A szenvedések és kalandok, amelyeket az európai emberiség az utóbbi időben átvészelt, olyan különleges intenzitású új érdeklődést keltettek magának az embernek a problémái, lényege, a kozmoszban elfoglalt helye, múltja és

jövője iránt, aminő ennyire sokoldalúan és nyomatékosan korábban nem létezett, és eddig a legerőteljesebben és legvilágosabban tudományos formákban nyilvánult meg.”

Halála évében, Schiller halálának 150. évfordulója alkalmából mondott beszédében kegyetlen szigorúsággal ítélkezik arról a világról, amelyben élt: „Az utolsó fél évszázadban az emberiség olyan hanyatlását láttuk, valami olyan ijesztő kulturális sorvadást, megfogyatkozást műveltségben, becsületben, jogérzetben, hűségben és hitben, s még a leg-egyszerűbb megbízhatóság terén is, ami már döbbenetes. Durvaságot és kapzsiságot tenyésztve, két világháború züllesztette mélyre az intellektuális és erkölcsi színvonalat (a kettő összetartozik), s olyan ziláltságot idézett elő, amely rossz biztosítékot nyújt az ellen, hogy bele ne zuhanjunk egy mindennek véget vető harmadikba. Örjögés és félelem, babonás gyűlölet, páni rémület és vad üldözési mániák uralkodott el egy olyan emberiségben, amelynek a kozmikus tér is csak arra kell, hogy stratégiai bázisokat helyezzen el, s amely a nap erejét is boldondá teszi, hogy vétkes módon megsemmisítő fegyvereket állítson elő belőle... Egy elbutultságtól ittas, lerongyolódott emberiség tántorog a technika és sport szennzációs rekordjait harsogva, a már egyáltalán nem is akaratlan pusztulás felé.”

Ugyanebben a Schillert tanulmányozó „vázlat”-ban mégis az emberiségbe vetett hitéről is vallomást tesz, bízva a nagy szellemet átható Erőben. „Amikor 1859 novemberében századik születésnapját ünnepelték... nemzeti ünnep volt az — legyen az a miénk is. A természet-ellenes politikai helyzet ellenére is érezte egységesnek magát a kettéosztott Németország — az ő nevében. De ajándékozta meg ezt a mi emlékünnepeket még egy másik, nagyobb előjellel is az idő: ünnepeljünk az egyetlen részvét jegyében, az ő nemesszívű nagyságának példája nyomán, amely az ember örök szövetségét kívánta a földdel, az ember anyai tápláló-talajával. Sírbatétele és feltámadása ünnepe árásszon belénk is valamit az ő lágy és hatalmas akaratából: hogy akarjuk mi is, úgy, mint ő, a szépet, az igazat, a jót, a műveltséget és benső szabadságot, a művészetet, szeretetet és békét — az ember megmentő önbecsülését.”

Amikor a szocializmus melletti bátor állásfoglalása miatt Nyugaton gúnyosan „kommunista írónak” denúciálták, kijelentette: „En valójában nem vagyok sem kommunista, sem ilyen-olyan-ista író; éppen csak egyszerűen író vagyok, azaz olyan ember, aki a dolgokat egy szabad szellemi nézőpontból tekinti, és nem annyira morális-patetikus, mint inkább derűsen szenvedélyes hajlandósággal viseltetik az igazság iránt...”

Kegyetlen igazságérzete az önvizsgálat mélyeiből hozza felszínre *Doktor Faustus* című regényében a második világháború döntő szakaszában őszinte vallomását: „Mint mérsékelt férfiú és a műveltség neveltje, természetes iszonyattal viseltetem ugyan a radikális forradalommal és az alsóbb osztály diktatúrájával szemben, amelyet születésemmel fogva nem igen tudtam másképpen elképzelni, mint az anarchia és »csöcselékuralom«, szóval a kultúra szétrombolásának formájában. Ha azonban eszembe jut az a groteszk anekdota, hogyan járta végig az európai civilizációnak a nagytőkétől megfizetett két megmentője (ti. *Hitler* és *Mussolini*) a német és az olasz, a firenzei Uffizit, ahova nem voltak valók, miközben az egyik arról biztosította a másikat, hogy ez a sok »gyönyörű művészeti kincs« mind a bolse-

vizmus pusztításának esett volna áldozatul, ha az ég azt kettőjük felmagasztalásával nem előzte volna meg — akkor a csöcselékuralomról való nézeteim újszerűen átídomulnak és az alsóbb osztály uralma előttem, a német polgár előtt, eszményi állapotnak tűnik fel az immár lehetségessé vált összehasonlításban a söpredék-uralommal szemben. Tudtommal a bolsevizmus sohasem rombolt szét művészeti alkotásokat. Ez sokkal inkább azok hatáskörébe esett, akik azt állították, hogy a bolsevizmustól védenek bennünket...”

Így emészt magát s töpreng szeretett hazája során s prométheuszi kínjai között lírai hévvel tesz vallomást: „Lelkem, ne gondold végig! Ne merd felmérni, hogy mit jelentene, ha végletes, igazán egyszeri módon borzalmas helyzetünkben felszakadnának a gátak — aminthogy már felszakadóban is vannak — és semminő támaszunk nem lenne többé a mérhetetlen gyűlölet ellen, amelyet köröskörül felgerjesztettünk magunk ellen a népek között! Városainknak a levegőből való szétrombolása által ugyan Németország is régen hadszíntér lett már, a gondolat azonban, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében azzá lehetne, még mindig megfoghatatlan és megengedhetetlen számunkra, és propagandánk különös módon óvja az ellenséget földünknek, a szent német földnek megsértésétől, ettől az iszonyú gáztól... A szent német föld! Mintha bizony volna még rajta valami szent, mintha a jogsértések tömkelege régen nem szentségtelenítette volna meg minden talpalatnyi helyét és nem állana erkölcsileg ugyanúgy, mint ténylegesen nyitva az erőszaknak, a megtorló indulatnak. Csak jöjjön! Nincs már más remélni, akarni, kívánni valónk. Az angolszászokkal kötendő béke, a felkínálkozás, hogy a szarmata áradat ellen egyedül viseljük tovább a harcot, a követelés, hogy a feltétel nélküli megadás parancsából engedjenek valamit, szóval tárgyaljanak éspedig kivel? — nem egyéb szemforgató ostobaságnál, egy rezsím kívánságánál, amely nem akarja belátni, látszólag még ma sem érti, hogy pálcát törtek felette, hogy el kell tűnnie, azzal az átokkal fején, hogy maga elviselhetetlen lévén a világnak, bennünket, Németországot, a Birodalmat — sőt továbbmegyek, a németiséget, mindent, ami német, elviselhetetlenné tett a világ számára.”

S az akkor „ránk uszuló ordas eszmék” ellen — ahogyan József Attila írta neki — „az igazat mondja, nemcsak a valódit”, mert az Igazság szerelme, hitvallója s bármennyire fájdalmas is, ítélkeznie kell: „... Beteges töredelem-e, ha felteszem magamnak a kérdést, hogyan merheti Németország a jövőben még akármilyen megjelenési formában igényelni, hogy emberi dolgokban kinyithassa a száját? Nevezük általában az emberi természet sötét lehetőségeinek mindazt, ami itt napvilágra kerül — hiába, mégis csak német emberek tízezrei és százazrei követték el azt, amitől az emberiség borzad, és minden, ami csak német módra élt, utalattá és gonoszság példájává lett a világ szemében. Hogyan tartozhatik valaki majd egy néphez, amelynek történelme ezt a szörnyű csődöt hordotta magában, egy önmagát elvesztett, lelkiileg kiégett néphez, amely bevallottan képtelen arra, hogy magát kormányozza és maga a legjobbnak azt tartja, ha idegen hatalmak gyarmatává lesz; egy néphez, amely együvé zártan lesz kénytelen élni, mint a gettó zsidói, mert egy félelmetesen felgyülemlett gyűlölet nem fogja megengedni neki, hogy kijöjjön határai mögül — az a mutatkozni nem méltó nép... Átok, átok a megrontókra, akik egy eredetileg tisztességes, igazságosan érző, csak éppen túlságosan

tanulékony, túlságosan elméletből élni szerető emberfajtát a gonoszság iskolájába vittek!”

Ez a vallomást tevő és ítélező Művész az európai polgárságnak egyik utolsó nagy képviselője, kit végül sem elégit ki tartósan a stilizált és szimbólumokba öltöztetett vallomás, s minden ábrázolt alakjában valójában önmagát is megrajzolja. Freudnak írja: „Lassú természet vagyok, mindenestül és minden porcikámban. Mindennek nagyon meg kell érni bennem, míg közölni tudom.” Másutt a regényíró önmagáról nyilatkozva kijelenti: „Én lényegben lírikus vagyok.” Életének minden élménye, a körülötte történő és általa is alakított világ műveiben kap értelmet. „Azt mondom, aki nem tud mást, csak kitalálni, nem állhat nagyon távol a ponyvától. Állítom, hogy nagyon nagy költők soha életükben nem találtak ki semmit, csak az áthagyományozott anyagot a lelkükkel töltötték meg és újjáalkották. Állítom, hogy Tolstoj életműve legalább olyan szigorúan önéletrajzi, mint az a kicsi, amellyel én dicsekedhetem.”

Alkotóművészetének belső törvényeire saját maga irányítja leghitelesebben figyelmünket. Egyik ilyen vallomásában műveinek keletkezéséről így vall: „A *Buddenbrook-ház*at a skandináv kereskedő- és családtörténetek mintájára írt könyvnek, egy kétszázötven oldalas könyvnek képzeltem el, s két vaskos kötet lett belőle. A *Halál Velencében* short storynak készült egy müncheni folyóirat, a *Simplicissimus* számára. Ugyanez volt a helyzet a *József-regények* esetében is, amelyek először körülbelül olyan méretű novellaként lebegtek szemem előtt, mint a *Halál Velencében*. Ez történt a *Varázsheggyel* is, és amiről itt szó van, az bizonyára valami szükségszerű és produktív önsalás. Ha egy mű minden lehetőségét és nehézségét előre tisztáznók, s ismernők akaratát, amely gyakorlati nagyon is eltér a szerzőtől, bizonyára lehányatlana a kezünk, s egyáltalán nem lenne bátorságunk elkezdéséhez. Egy műnek, bizonyos körülmények közt, megvan a saját, az alkotóé esetleg messze túlszárnyaló becsvágya, s ez jól is van így. Mert nem szabad, hogy a becsvágy a személy becsvágya legyen, nem szabad a mű elé állnia, hanem a műnek kell azt önmagából létrehoznia, s az író is rákényszerítenie. Azt hiszem, a nagy művek így keletkeznek, s nem abból a becsvágyból, amely eleve fölteszi magában, hogy nagy művet alkot.”

Lássunk néhány ilyen vallomást: „A *Tonio Kröger*-ben az élet iránti szeretet hitvallása foglalatik. A művésziatlenségig menő világossággal és közvetlenséggel”.

„Én ma aligha vagyok illetékes interpretálója a *Halál Velencében*-nek, a kompozíciót majdnem elfelejtettem már. A történet minden bizonnyal, főként a halál története is, éspedig a halálé, mint félrevezető, erkölcsstelen hatalomé — a pusztulás gyönyörének története. A probléma azonban, amely különösen szemem előtt lebegett, a művész méltóságának problémája volt — a mester volt tragédiája, ilyes valamit akartam nyújtani... Én eredetileg nem kevesebbet terveztem, mint azt, hogy elmeséljem Goethe utolsó szerelmének történetét, a hetven éves férfiú szerelmét egy kislány iránt, akit még feleségül is akart venni, azonban sem a lány, sem a költő hozzátartozói nem akarták — gonosz, szép, groteszk, megrázó történet, amelyet elmesélek még talán egyszer, de egyelőre csak a *Halál Velencében* született meg belőle. Azt hiszem, hogy ez az eredet a novella eredeti szán-

dékáról is a legtalálóbbat mondja el. Egyébként az ilyen művészeti dolgot meglehetősen nehéz egyetlen formulára egyszerűsíteni, mert a szándékoknak és vonatkozásoknak olyan sűrű szövevényét jelenti, amely organikus valamiképpen, és ezért nagyon is sok értelmű.” (Levél Elisabeth Zimmernek 1915. IX. 6.)

Hőseinek alakját is úgy választja meg, írja le, hogy azok mindig a való világból emelkednek a teremtető alkotás szférájába. A *Halál Velencében* főszereplőjéről írja: „Elbeszélésem koncepciójába 1911 nyarának elején belejátszott Gustav Mahler halála is, akivel röviddel azelőtt Münchenben megismerkedhettem, és akinek sorvasztóan intenzív egyénisége igen nagy hatással volt rám. Brioni szigetén, ahol halálának időpontjában tartózkodtam, a bécsi sajtón keresztül követtem a fejedelmi stílusban megírt bulletint utolsó óráiról, és később, amikor ezek a megrázkódtatások elvegyültek azokkal a benyomásokkal és eszmékkel, amelyekből a novella megszületett, orgasztikus fölbomlásba hulló hősnemnek nemcsak a nagy muzsikussá kerestnevét adtam, hanem külsejének leírásában is Mahler maszkját kölcsönöztem neki — közben bizonyos voltam benne, hogy a dolgoknak ilyen laza és rejtett összefüggései mellett az olvasótábor részéről a fölismerés egyáltalában szóba sem jöhet.” (Levél Wolfgang Bornnak 1921. III. 18.)

S a *Varázshegy?* „1912-ben feleségem megbetegedett; tüdőgyulladás — amely egyébként nem volt súlyos — arra kényszerítette, hogy magas hegységben töltsön egy félévet, a svájci üdülőhely, Davos egyik sanatóriumában. Az év májusában és júniusában meglátogattam feleségemet s néhány hétig odafönn tartózkodtam; ... az olyannyira különös élmények megerősödtek és elmélyültek a három hét folyamán, amelyet feleségem társaságában töltöttem a davosi betegek környezetében. Ezt a három hetet akarta eredetileg Hans Castorp is itt tölteni, s ez vált az ő számára elvarázsoltsága hét mesebeli évévé. Nyugodtan mesélhettem erről, mert nem sok híján magam is majdnem így jártam. Élményeinek egyike legalábbis — és voltaképp az alapélmény — a szerző saját tapasztalatának pontos átruházása hősére: tudniillik a síkföldről jött, kivülálló vendég megvizsgálása, amiből kiderül, hogy ő maga is beteg ... A három hét alatt odafenn szerzett élményeim elegendők voltak ahhoz, hogy erről a fiatal emberek számára veszélyes milieuról — s a tuberkulózis ifjúkori betegség — némi fogalmat adjanak. Ennek a fönti világnak van valami zártsága és behálózó ereje ... valamiféle életpótlék ez, amely a fiatal embert viszonylag rövid idő alatt tökéletesen elidegeníti a valódi, aktív élettől ... az ilyen kúránál mindig több hónapról van szó, s ez gyakran évekké növekszik. Egy fél év múlva azonban a fiatal embernek már más sem jár az eszébe, csak a nyelve alatti hőmérő és a flórt. S újabb fél év után nagyon sok esetben soha többé nem is lesz már más eszébe, csak ez. Végérvényesen alkalmatlanná válik a síkföldi életre. Az ilyen intézetek esetében tipikusan háború előtti jelenségről beszélhetünk, amely csak egy még érintetlen kapitalista gazdasági formában képzelhető el. Csak azok közt a viszonyok közt volt lehetséges, hogy a páciensek családjuk költségére éveken át, vagy ad infinitum ilyen életet élhessenek. Ennek már vége vagy majdnem vége. A *Varázshegy* hatyúdala lett ennek az életformának, s talán valamiféle törvény is ez, hogy az epikus ábrázolások lezárnak egy életformát, amely aztán el is tűnik.”

„A fiatal Hans Castorp szimpla hős, egy hamburgi család fiacskája és átlagmérnök. Egyszerű anyagból van, de a Varázshegy lázas zártságában növekedni kezd, alkalmassá válik morális, szellemi és érzéki kalandokra, s ezek olyanok, hogy abban a világban, amelyet itt ironikusan mindig síkföldinek neveznek, nem is álmodhatott volna róluk. Története egy növekedés története, de önmagában véve, történetként és elbeszélésként is növekedés. ... Ez a könyv tehát növekedése útján kiterjedésben és szellemében messze túlnőtt az író eredeti szándékán ... A Varázshegy kimondottan történeti jellegű regény, a háború előtt játszódik, tehát egy lényegében esztétikus és esztétizáló időszakban, amikor a „művészet vagy szocializmus” alternatívája távolról sem volt olyan éles, vagy nem látszott olyan élesnek, mint ma. A háború előtti kapitalizmus eme időszaka jelképesen tükröződik a Varázshegy világának képeiben, és nem hiányoznak belőle a társadalmi-kritikai áttételek, annak a világnak erkölcsi tagadása, amely arra van ítélve, hogy a háború viharában elsüllyedjen ... Végül is nem a regény történelmi, hanem én vagyok az ... Az utókor joga marad annak eldöntése, vajon remekműnek tekinthető-e a Varázshegy egyéb klasszikus művek értelmében. Mindenesetre, a huszadik század első harmadában megnyilvánuló európai lelkiállapot és szellemi problematika dokumentumként nyilván észreveszi majd benne az utókor.”

Thomas Mann maga mondja: „az egyes mű semmi esetre sem rendelkezik ... a beteljesült reprezentatív jelleggel és jelentőséggel, hanem csupán töredéke egy nagyobb egésznek, az életműnek, sőt magának az életnek és személyiségnek; a két utóbbi ugyan arra törekszik, hogy megszűntesse az idő és az egymásutániség törvényét, amennyiben megpróbál teljesen jelen lenni minden alkotásban, de csak úgy, ahogyan a Varázshegy regénye is a saját szakállára kísérli meg az idő kiiktatását: tudniillik a vezérmotívum, az előre és vissza is utaló mágikus formula által, amely eszköz arra, hogy a mű benső összességének minden pillanatban való jelenlétet kölcsönözzen.”

Mario és a varázsló „... A »varázsló« valóban létezett, és ugyanúgy viselkedett, ahogy leírtam. Csak a halálos befejezés költött: a valóságban Mario a csók után komikusan megszegyenülve elszaladt, és másnap, mikor ismét a teát szervírozta, rendkívül megelégedett és tárgyilagosan elismerő volt Cipolla munkája iránt. Szóval az életben kevéssé szenvedélyesen zajlott le az ügy, mint később nálam. Mario valójában nem volt szerelmes, és a kétes ifjú a földszinten nem volt szerencsésebb vetélytársa. A lövéseket pedig még csak nem is én találtam ki: mikor az esetet idehaza elmeséltem, legidősebb leányom ezt mondta: »Nem csodálkoztam volna, ha agyonlővi«. Csak ettől a pillanattól lett novella az élményből, és hogy megírhassam, szükségem volt a megelőző atmoszférát adó anekdotikus részletre — különben semmi sem hajtott volna rá, hogy elmeséljem, és ha azt mondja: a szállodás nélkül Cipollát életben hagytam volna, akkor az igazság voltaképpen az ellenkezője: azért volt szükségem a szállodásra, hogy Cipollát megölhessem — és úgyszintén a többi megelőző bosszúságra is. Különben sem Fuggiero, sem a mérges úr a strandon, sem a hercegnő nem látták volna meg az irodalom napvilágát.” (Levél Otto Hoerthnek 1930 VI. 12.)

Thomas Mann a *József-tetralógia* amerikai fordításához írt bevezetőjében boncolgatja „ezt a pira-

misméretű munkát amely a líbiai sivatag szélén álló óriás-testvéreitől csupán abban különbözik, hogy nem estek áldozatul ostorral hajszolt, ziháló rabszolgák hekatombái, hanem egyetlenegy ember türelme hozta létre évek hosszú során át". 1948-ban maga is csodálkozik, „miként is volt lehetséges ezekben az években, 1926-tól 1942-ig, amikor a szívet s agyat minden egyes nap a legvadabb követelményekkel ostromolta, ilyen elbeszélő művet előkészíteni és kidolgozni, mint ez a hetvenezer nyugalmasan hömpölygő sor, amely az emberélet ősi történéseit hordozza, szerelmet és gyűlöletet, áldást és átkot, testvérviszályt és apai fájdalmat, gőgöt és vezeklést, bukást és felemelkedést hirdetve, — hogyan is lehetett ilyesféléket kidolgozni, ilyen — ha szabad a nevükön neveznünk a dolgokat — humorisztikus éneket az emberiségről azok közt a zavaros körülmények közt? Ami engem illet, az én dolgom nem a csodálkozás, hanem a hála: hálas vagyok ennek a műnek, mert botom és támaszom volt egy olyan úton, amely gyakran vitt sötét völgyek fölött — menedék, vigasz, haza, az állandóság jelképe volt számomra, megmaradásom záloga a dolgok viharos változásaiban.”

A Múlt és Jelen olyan ötvözete a Regény, amelyet csak a Szerző kalauzolásával élhetünk át igazán. „Meg kell gondolni, hogy abban az időben, amikor elkezdtem a *Józsefet*, Németországban már teljesen kiéleződött a háború utáni belpolitikai feszültség, s a húszas években a művészi munkát, hála politikai tevékenységemnek, a nemzeti gyűlölet nyomása alatt, lelki zavarok és sérelmek közt végeztem; ezen mit sem változtatott az a hivatalos tiszteletbeli rang, amelyet a köztársaság adott nekem, mert abból csak az ünnepi alkalmakkor elmondandó mindenféle akadémiai beszéd kötelezettsége hárult rám”.

1933. februárjában „felolvasó körútra” indul: München, Amszterdam, Brüsszel, Párizs felé s aztán „erről az útról többé vissza se térhet” hazájába csak a II. világháború után.

Közben amíg a *József és testvérei* elkészül, megszületik a *Lotte Weimarban* és már készül egy hatalmas belső világot feltáró lélekábrázolásra, a *Doktor Faustus-ra*, amelynek keletkezését külön kis monográfiában is olvashatjuk. „Most, öregkori regényemmel történt első ízben... hogy tudtam mire vállalkoztam, mit akarok: egy rendkívül problematikus, bűnös művészet történetének köntösében nem csekélyebb dolgot szándékoztam megírni, mint korom regényét.”

Ez a regény első személyben beszéli el, egy barát ajkán szólaltatva meg, a főhős sorsát. „Mit nyertem az elbeszélő közbeiktatásával? Mindenekelőtt azt, hogy ily módon a cselekmény egyszerre két időben folyhat, s azokhoz a megrázó élményekhez, amelyek a történet elbeszélőjére zúdulnak írás közben. önálló kísérő szövegmént kapcsolódhatnak a felidézett emlékek, tehát az író kezének remegését egyszerre és külön-külön magyarázhatom a földet reszkettető távoli bombacsapódásokkal, meg az emlékezős nyomán támadt rémülettel.

Hogy Zeitblom tanár úr ugyanazon a napon kezd el írni, amelyen én magam a valóságban papírra vettem az első sorokat, jellemző az egész könyvre, jellemző a hozzátapadó, sajátosan valóságos élményanyagra, ami, az egyik oldalról nézve írói fogás, játékos igyekezet valami kitálatl dolognak, Leverkühn életrajzának és ábrázolásának pontos, önkínzásig menő valószerűsítésére, más oldalról te-

kintve viszont egy soha nem látott, fantasztikus mechanizmusában engem is állandóan meghökkenítő aggálytalanság a valóságos, történeti, személyes, sőt irodalmi tények regénybe való bedolgozásában, úgyhogy a gyermekkoromban mutogatott panorámákhoz hasonlóan itt is szinte alig észrevehető módon változik át perspektivikus képpé, érzéki csalódássá a tapintható valóság. De ez a montázs-eljárás, amely engem is lépten-nyomon meghökkenített, sőt valósággal aggasztott, hozzátartozik a könyv elképzeléséhez, alapgondolatához, abból a különös, ledér lazulásból magyarázható, amelyből e könyv keletkezett, s a mű átvitt és egyúttal csupasz közvetlenségéből; ti. jellegénél fogva meghitt alkotás, életgónás, s ezért írás közben egyáltalán nem is jutott eszembe, hogy egykor a nyilvánosság előtt folytatja majd életét.”

1947. január 29-én írta le a *Doktor Faustus* befejező sorait s aztán gondolatban még egyszer végigjárta a három évet és nyolc hónapot, amely alatt a mű állandó feszültségében élt. Közben egyes részleteket bizalmas családi és baráti körben felolvasott. Egy ilyen alkalommal felszökkenő kérdéssel kapcsolatban írja: „Egyik esti felolvasásom után azt kérdezte tőlem Leonhard Frank, lebegett-e szemem előtt valamiféle mintakép, mikor megalkottam Adriant. Némekkel válaszoltam, s hozzáfűztem, hogy a nehézség éppen egy olyan muzsikusi egyéniség kialakításában rejlik, akiről elhihető, hogy helye van a modern zenei élet valóságos szereplői között. Leverkühn úgyszólván eszményi személyiség, korunk hőse, olyan ember, aki magában hordja kora szenvedését. De továbbmentem s megvallottam neki, hogy hozzá hasonló mértékben még soha, egyetlen elképzelt alakomat sem szerettem — sem Thomas Buddenbrook-ot, sem Hans Castorp-ot. Aschenbach-ot, sem József-et, sőt még a Lotte Weimarban Goethejét sem, kivéve talán az egyetlen Hanno Buddenbrookot. Igazat mondtam. Teljes mértékben osztozom a derék Severus érzelmeiben; gőgös diákéveitől kezdve szerelmes voltam Adrianba; tele voltam érte aggódással, bolondja voltam hidegségének, a mások élete iránti közömbösségének, annak, hogy oly kevés volt benne a lélek, ez a szellem és ösztön közötti közvetítő és békítő fórum, szörnyvöltának és kétségbeesett szívének, annak a meggyőződésnek, hogy kárhozatra ítéltetett. S emellett, sajátságos módon, szinte alig ruháztam fel külsővel, megjelenéssel, testtel. Hiszen külső megelevenítése... azzal a veszéllyel járt volna, hogy azonnal kicsinyessé, lapossá teszi mindazt, ami itt a lélekben játszódott le, jelképes értékével. jellemző voltával egyetemben... festői értelemben vett regényalakokká csak regényemnek a központi cselekménytől távolabb álló szereplői válhattak... de két főalakja nem, nekik igen sok rejtegetnivalójuk volt, nevezetesen személyazonosságuk titka.”

A *Doktor Faustus* után még remekművek sora következik (*A kiválasztott, A megtévesztett, Vázlat Schillerről stb.*) s alkotásai a világ népeinek nyelvén hirdetik teremtőerejét, emberi nagyságát, azt amiről József Attila 1937-ben egy szorongatott, embertelen korszakban így vallott:

Arról van szó, ha te szólsz; ne lohadjunk,
de mi férfiak férfiak maradjunk
és nők a nők — szabadok, kedvesek
s mind ember, mert az egyre kevesebb...

Molnár József

Újraegyesítés vagy egyházi-politikai blokk?

Hans Küng: Konzil und Wiedervereinigung.

A II. Vatikáni Zsinat teológiai, politikai és stratégiai háttéréről, a zsinat eseményeiről, a benne feszülő ellentétekről pontos felméréseket közölnek protestáns és nem protestáns folyóiratok, napilapok. A Teológiai Szemle is hűségesen figyelemmel kíséri, regisztrál és értékeli minden eseményt, amely a zsinat ülészekai alatt és ülészekok közben történik. A zsinat — úgy látszik — sokkal nehezebb terepen mozog, mint azt kezdetekor feltételezni lehetett. És sokkal hosszabb időre nyúlik, mint az várható volt. Problémái pedig egyre komplexebbé válnak az ülészekok folyamán, hiszen világméretű egyházi-, hatalmi- és érdekkellentétek feszülnek szembe a római egyházon belül.

Az az irodalom, amely a jelen zsinat kérdéseivel foglalkozik, rendkívül gazdag. A hivatalos kiadványokon kívül cikkek, nyilatkozatok, állásfoglalások, vitaindítások látnak és látnak napvilágot.

Még 1960-ban jelent meg Hans Küng tübingi római katolikus teológiai professzor könyve: *Konzil und Wiedervereinigung* (alcíme *Erneuerung als Ruf in die Einheit*), s ezért 1962-ben az ötödik kiadása forgott kézben. (Dr. Franz König bevezető szavaival, Herder kiadásban, Freiburgban.) A könyv kapossága a szerző személyének is köszönhető, aki azt a nehéz és kényes szolgálatot vállalta, hogy a római katolikus pap engedelmességével és hithűségével, — de a római egyház belső megújulásának őszinte vágyával írjon könyvet a zsinat elé. Viszont az izgalmas olvasmány elárulja azt a szándékot is, hogy protestáns olvasók számára, a zsinathoz-hangolásra is készült.

Ez a kettősség meg is határozza mondanivalóit. Úgy beszél a megújulásról, hogy közben a mozdíthatatlan régít is őrizgetnie kell. A felemás iga — úgy érezzük — némely megállapításában az evangéliumi álláspont irányába „húz”, de a rákövetkező sorok sietve bizonyítgatják a hűségnyilatkozatot.

Hogy mégis foglalkoznunk kell a könyvvel, annak az az oka, hogy benne őszinte vonásokat fedeztünk fel. Természetesen Küngnek is adott lehetőségei és adott korlátai vannak. A kényes terep annál nagyobb veszedelmeket rejteget az író számára, minél inkább észreveszi, hogy a zsinat tagjainak látása koránt sem egységes a leglényegesebb kérdésekben. A várható döntéseket pedig sok belső harc kell, hogy megelőzze.

A négy első fejezet a zsinat ökumenikus feladatairól, az egyház megújulásának állandó szükségéről, az egyház katolikus megújulásának kereteiről, az egyház megújulásának múltjáról és jelenéről szól, hogy az összefoglalásban a könyv címében felvetett kérdésre adjon feleletet.

Tiszteletre méltó készséggel vállalja egész könyve alap gondolatának XXIII. János pápa téziséét, hogy ti. az egyház újra eggyé válásának előfeltétele az egyház belső megújulása. Tehát a zsinat eszköze kell hogy legyen egy olyan belső reformációnak, amely az egyháznak állandó feladata. Ahogy a pápa mondotta, az egyház lényege szerint arra újul meg, hogy az igazság, egység, szeretet „látványossága” legyen a világban. Kétségtelen, hogy római igazságra, Rómában való egységre gondol akkor, amikor ezeket a fogalmakat az egyetemes emberszeretet és „látványosság” feltételeinek jelenti ki.

Küng gondolatmenetében a haladó ember és a haladó teológus jelentkezik. Vallja, hogy az egyház újulására azért van szükség, mert az egyház történelmileg és társadalmilag is meghatározott emberekből áll. Mégpedig bűnös emberekből. Ezért a megújulási igény állandó jellegű. Azt az augusztinuszi fogalmazást ele-

veníti fel, hogy az egyházat Krisztus formálja, ha azonban az egyház deformálódik, — hiszen bűnös emberek a tagjai — azt Krisztus által reformálni kell. Az egyházi tisztségek minden fokon ki vannak nemcsak történelmi torzulásoknak, hanem veszélyeztetve vannak a tisztségviselők személyes gyarlóságai miatt is, — írja. „Mégsem vehetnek rajta erőt a pokol kapui.”

Az egyház egyetemes, katolikus megújulásának kereteit így látja: Szabad nekünk türelmeseknek lennünk, szabad imádkoznunk, bírálatot gyakorolnunk és szabad cselekednünk.

A türelem nem azt jelenti, hogy „elszenvedjük egymást”, hanem azt, hogy őszintén szenvedünk abban, amiben a katolikus egyház testéről levált testvérek szenvednek, hogy ti. — külön vagyunk. Az imádkozás szabadsága azt jelenti, hogy nem egymás ellen, hanem egymásért imádkozunk, abban a reménységben, hogy nem a mi terveink, hanem Isten tervei történnek az egyház jövőjének alakulásában. A bírálat kényes kérdését óvatosan kezeli. Szeretetlen szabad bírálunk. Mértéktartó és építő módon. Beismeri, hogy a másféle konfessziót valló keresztyénekől kritikát elfogadni rendkívül nehéz. A kritika-kérdésben nem a gyümölcs-telen hitvallásos polémiákra gondol, hanem hogy milyen áthidalhatatlan szakadékot jelentenek a hitvallásos kötöttségek az örök egy evangélium magyarázásában. Pedig itt nem is a hitetlenekkel való vitáról van szó, hanem a másként hívő keresztyének véleményéről. Javasolja: tegyenek fel kérdéseket a másként hívők, hogy egészséges teológiai légkör kialakulása további beszélgetéseket tegyen lehetővé.

A cselekvés szabadsága azt jelenti, hogy steril panaszkodások, tettekkel nem ingerlő kritika, ötletszerű gondolatok helyett el kell kezdeni valamit. Tehát nem negatív jellegű felszámolásokról van szó, hanem új formákról, új intézményekről, pozitív építésről. Olyan fatja cselekedetekről, amelyek Jézus missziói parancsára épülnek.

Küng nem szívesen használja a „reform” szót, helyette szívesebben fogalmaz így: „Erneuerung”. Ez az újulás nem forradalom — írja — nem restauráció, hanem a szívből kezdődő reform, amely az egyház egész állapotában végigvonul. (Zustandsreform.) A keresztyén társaktól (Mithristen) azt kívánja, hogy azonos zsinór-mérték, Krisztus evangéliuma közelítse őket a rómaiakhoz a közös problémák megértésében és kezelésében.

A történelmi áttekintésről szóló részben feleletet próbál adni arra a kérdésre, hogy a „katholische Reform” gyakorlatilag megoldható-e. Felsorolja válaszul az ökumenikus zsinatokat, melyek a maguk korának egyházi, teológiai és szervezeti kérdéseiben hoztak döntéseket.

Luther reformációját forradalminak ismeri. Ezt pedig, mint fentebb láttuk, nem tartja katolikus útnak. Különben is Luther — véli Küng — az egyház számlájára írta azokat a hibákat, amelyek nem az egyház hibái voltak. Pl. a nominalisztikus teológiát, a népkégyesség korabeli ferdeségeit, a vulgárisává vált liturgiát, a hierarchia akkori állapotát. Viszont a saját reformjaiban olyan téziseket vett fel, amelyek eredetileg az egyházban akkor is megvoltak, ma is megvannak. A korabeli egyháznak csupán az volt a gyengesége, hogy teológiai bizonytalanságban próbált olyan kérdésekre feleletet keresni, amelyeknek megválaszolására Róma akkor nem volt felkészülve, Luther maga is az egyház „helyreállítását” (Wiederherstellung) várta a reformoktól. Azzal zárja a fejtegetését Küng, hogy a történelem Rómát igazolta, mert a protestantizmus szétessett, nem volt és most sem képes egyetemes egyházzá érn.

Ezzel az alapjaiban félremagyarázott exkurzussal „lezárja” a Luther-vitát.

Amin a tridentí zsinattól XIII. Leó-ig fáradozott a római egyház, nem tartja hiábavalónak. Szinte dicsekedve mondja el, hogy Leó pápa terminológiája gyökeresen megváltozott, mert a nem római katolikusok felé hangzó szava „geliebteste Brüder” és nem emleget protestáns szakadarságot, eretnokséget, szektát.

A jelenkor zsinati légkörében hogyan találhatnak egymásra katolikusok és evangéliumiak?

A visszahívogatás 400 éves programja eredménytelen volt. Egyes egyéni visszatérések a kérdést nem oldották meg. Kívánja, hogy a római egyház legyen „Jobban katolikus”, ami azt jelenti, hogy találják meg benne a kereső, vágyódó protestánsok is a maguk helyét. (Ez is a visszahívogatás egyik formája!) Az evangéliumi hitet vallóktól azt kívánja, hogy ne akarják reformálni a katolikus egyházat. Az majd reformálja saját magát. Kissé gúnyoros és kioktató hangon, zárójelek között hozza, hogy „a farizeusok is reformálni akarták Izráelt.” Kár, hogy Küng nem tudja megérteni, hogy a protestantizmus sohasem vallotta magát „privilegizált egyháznak”. Az egyetemes egyház a mi értelmezésünk szerint Krisztus egyháza, a Szentlélek Isten sereggyűjtése, a kegyelmet kapott választottak gyülekezete, minden konfesszionális megkötöttség nélkül, — és hitünk szerint Krisztusnak ez az egyháza az alázatosan szolgáló, uralmi pozíciót nem kereső, az emberek javát munkáló, az Ő evangéliuma szerint reformált gyülekezetek közösségében ábrázolódik legtisztábban.

A katolikus teológiai gondolkodás változó, de az egyházi tan, a dogma változhatatlan. Hogyan lehet mégis közeledni a más tant vallókhoz? Súlyos kérdés, amit nem sikerül Küngnek sem kielégítő módon tisztázni. Legfeljebb addig jut el, hogy a dogmák ugyan változhatatlanok, de lehetőség van az újrafogalmazásra, hiszen a zsinatok dogmafejlődéséről beszélnek.

Sajnos, a jelen zsinat mindinkább megerősíti azokat az aggodalmakat, amelyek szerint a dogmafejlődés nem pontosan az evangélium felé halad, hanem az időmarta, tudományrágta, rosakatag dogmák megtámasztását és konzerválását kísérli meg. Ezt a retrográd irányt a jelen zsinat nem minden tagja vállalja, de erős számbeli képviselői vannak. Mindezek különös gondot jelentenek a zsinat gazdájának, s gyakran kényszerítik az elnapolást választó megoldásokra.

A népi kegyességről vallott felfogása egyik pontjában érdekelték vagyunk. Hazánkat úgy szokták emlegetni a római egyházban, hogy az Mária országa. Nos, a Mária-tiszteletéről, a Mária-tisztelet túlhajtásairól kritikái megjegyzései vannak. Megvigasztal bennünket, hogy Rómában is látják a Mária-kultusz maximalizmusának veszedelmét. A megoldást is megmutatja

az arányok helyességében: „krisztocentrizmus a mariológiaiában”. Viszont felrója a protestánsoknak, hogy az evangéliumi mértékű Mária-tisztelet elhanyagolják, pedig „letagadhatatlan Luther Marienfrömmigkeit-je”. Csendesesen korhol: a Mária-ellenesség még nem reformátori erény...

Nehezen érthetjük, hogy a „Hauptschwierigkeit”-et nem a tanbeli differenciákban látja, amiben mi látjuk, hanem a másodlagosot teszi első helyre, az egyház konkrét szervezeti struktúrájának más milyenségét. Ha a pápa főségére és helytartói tisztére (Amt) gondol, akkor valóban áthidalhatatlan ez a nehézség is.

A nagy kérdés: a vatikáni zsinat csalódást hoz-e vagy remények beteljesedését? 1960-ban Küng még derűlátóan szemlélte a helyzetet. Ma kevesebb optimizmussal látja a világ keresztyénsége az eseményeket. Haladó római katolikus oldalról is meglehetősen kiábrándult hangok hallatszanak. Különösen a gyülekezetek szintjéről. Küng maga is látja, hogy „lehet, hogy a teológusok teszik lehetetlenné azt, amit a nép várva-vár” (187. l).

A zsinat konkrét lehetőségeiről Küngnek jó reményei vannak, különösen a gyülekezetekben való megújulás tekintetében, ha a püspöki tisztséget felértékelik, több szabadságot és önállóságot biztosítván a püspökök számára.

A fokozatokban való újraegyesülés megkönnyítésére két szót vár a zsinattól. A bűnbánatét, amely több ajtó nyitna fel a levált keresztyének előtt, mint a sok visszacsalogatás. A hitét, és nem dekrétumát, amely korunkban, „a műbolygók és világúrutzások korában, két világháború után, s egy harmadik világégés fenyegetésében, az atomhalál rémképe előtt megbátorít azzal, hogy Isten Jézus Krisztusban minden emberhez kegyelmes”.

Befejezésül ilyen összefoglalást ad: A kívánatos egyesülés nem uniformitás. Egység a szükséges dolgokban, szabadság a többiekben. Az évszázados hitvallásokat nem lehet azonnal közös nevezőre hozni. Az egység a bibliai koinonia értelmében képzelhető el. Egység a sokféleségben, a többféle rítusban, nyelvben, gondolkodás-módban, imádságban.

A kötet függeléke a német püspökök állásfoglalását ismerteti és az eddigi húsz ökumenikus zsinatot tekinti át kronológiai sorrendben.

Küng professzor könyve — minden jószándéka és optimizmusa ellenére — nem győz meg arról, hogy a már-már lezajló zsinat az újraegyesítés címe alatt nem rejteget egy politikai-egyházi blokk kialakítására szóló törekvést, Róma világuralmi céljainak támogatására, a katolikus nép evangéliumi váradalmaival ellentétben.

D. Dr. Dezső László

„Dachau pokol és menny”

Dachauban a római katolikus emlékkaporna és a zsinagóga felépítése után elhelyezték egy protestáns imaház alapkövét is. A könyvek egész sora is emléket állít a fasizmus áldozatainak és éberségre figyelmezteti az élőket. Hollandiában most már negyedik kiadásban jelent meg egy megrendítő, nagyon izgalmas könyv. Címe: „*Hel en Hemel van Dachau*”, azaz *Dachau pokol és menny*. Sok európai nyelvre fordították le s másfelé is több kiadást ért el. Szerzője maga is átélte a hitleri koncentrációs táborok borzalmait.

J. Overduin (Overdönnek ejtik) holland református (gereformerd) lelkipásztor 1902-ben született Leidenben. Kiváló igehirdető, számtalan értékes könnvet írt, cikkei mindig aktuális, inspiráló természetűek. Több holland gyülekezet lelkipásztora volt s annak idején Amsterdamban az egyházon kívül állók között végzett igen áldott, egészen sajátos szolgálatot; elnöke volt a Zsidómissziói Tanácsnak. Csak pár hónapja ment nyugdíjba J. Overduin lelkész, testében azzal a tövissel,

amit a dachau borzalmakból hozott magával. Most sokat szolgál a rádióban és televízióban. Igen megbecsült ember Hollandiában. Magam is — annak idején — két éven át épülhettem igehirdető és pásztortól szolgáltatóan át Kampenben.

Veszélyes könyv-nek nevezi Overduin írását. Egyszerűen azért — írja bevezető soraiban —, mert az ember hajlamos erős *szubjektívizmusra* az átélte súlyos szenvedések leírásánál s esetleg nem tárgyilagossá emberekkal kapcsolatos megítélésében. Kísért az általánosítás veszélye is. Az pedig kétségtelen, hogy táboronként (a szerző volt Arnheimben, Essenben, Würzburgban, Nürnbergben fogoly és két kimondottan koncentrációs táborban: Amersfoortban és Dachauban) nem ugyanaz volt az elbánás s még a legvadabb SS-katonák esetében is volt különbség a bánásmódban, bármilyen fogollyal szemben is. Az *idealizálás* veszélye is megkísért — mondja Overduin. Nem mintha bármi is ideálisnak mondható lett volna e kegyetlen táborokban.

A szenvedő emberek, a foglyok magatartásának valamiféle idealizált szemléletére gondol az író. Mintha ezek a szerencsétlen emberek valamennyien csupa hősök és nagyszerű emberek lettek volna. Bizony sok fogolytárs — fejtegeti — magával hozta „szabad” élete sok-sok önzését, bűnét, gyűlölködő szívét s az ilyenek magatartásukkal sokszor átkot és szenvedést zúdítottak önmagukra és fogolytársaikra. *Leiki veszélyt* is említenek a bevezető sorok. Pl. *De Geus* nevű lelkész, aki Dachaubá kerülve tizennégy nap múlva szenvedéseibe belehalt, így figyelmeztette társait: „*Vigyázzunk, nehogy a mártírt játsszunk!*” Ezzel arra utalt, nehogy a mártír szenvedése és magatartása eltakarja, láthatatlanná tegye Jézus Krisztust. Egy ilyen könyv megírásánál is kísért a mártír és hős megjátszása — írja őszintén J. Overduin.

Amikor a hollandiai Arnheimben a náciizmus brutálitása egyházi és iskolai vonalon tájékozott s éppen ebben a városban eresztette fel provokációs kísérleti léggömbjét, gyülekezeti vezetők és tagok is kerültek börtönökbe bátor hitvallásukért és kiállásukért. Besugók és árulók súlyosbították a helyzetet. J. Overduin úgy látta sok-sok tusakodás, lelki gyötrelém után, hogy tovább nem lehet és nem szabad hallgatnia, a tüzes helyzetben félreérthetetlenül rá kell mutatnia a gonosz-ságokra. Máté ev. 5:10—11 alapján hirdette Isten ígését azon a nevezetes vasárnapon, amikor elhurcolták. Előtte való napokon feltárta hitvesztára előtt szándékát, hogy konkrétan kell kimondania Isten üzenetét a teljes bizonytalanságban levő, remegő gyülekezet előtt. Megkérdezte feleségét: tudja-e vállalni az ige hirdetés nyomán várható következményeket? Overduinné válasza ez volt: „Uram, népünknek férfiakra van szükség s nem gyáva nyúlshívekre!” „Számomra ez elég-séges lelki és erkölcsi támasz volt” — írja a szerző. — Az ige hirdetés elhangzott, s utána hamarosan megjelent a paróchia előtt a Gestapo autója. Házkutatás, faggatás, fenyegetés, gúnyos szavak. Előkerült a könyvespolcról *Niemöller* német lelkész egyik prédikációs kötete is. „Mi a véleménye Niemöllerről?” — kérdezte az egyik Gestapo-ember. „Bár világosan láttam a csapdát s határozottan kijelentettem, hogy ez a probléma nem tartozik ide — mégis világosan feleltem: nagyon becsülöm Niemöller kollégát, mert Krisztus és az egyház bátor harcosa. Overduin helyzetét súlyosbította, hogy a Zsidómissziói Tanács elnöke is volt, zsidó-missziói iratokat is találtak nála. A Gestapo emberei már ott a paróchián megpróbálták politikai térre átjátszani Overduin hitvalló magatartását („a német nép ellen hecceli — akárcsak Niemöller — az embereket”).

Az egyik táborban megengedték, hogy a foglyok egymásnak előadásokat tartsanak irodalmi és esztétikai tárgykörből. — Overduin előállt azzal, hogy ő az *élet művészetéről* szeretne előadást tartani. Megengedték. Erre ő elmondta: csak felülről való erővel lehet leküzdeni a tábori élet kínjait, önzéseit, bűnét, amikor egy-egy fogoly kanálnyi levesért kimarná társa szemét. *Az igazi életművészet a Krisztusban való élet.* Sokan megbátorodtak s megvizsgálták, ugyanakkor az „*elképesztő orcátlanság miatt!*” a parancsnokság leintett mindenféle előadást. Később kihírdették, hogy *kizárólag technikai tárgyú* előadásra adnak engedélyt. Overduin ismét jelentkezett. „A repülésről” óhajtott előadni. A kijelölt órában részint szorongva, részint belső mosollyal látta, hogy hágai holland pilótatisztek is hallgatják a foglyok soraiban. Természetesen *ezúttal is evangéliumot* hallgathattak a foglyok. A bűntől megszabadult lélek felfelé szárnyalásáról szólt a „*technikai*” tárgyú előadás. „Különösen két dolog tett képessé bennünket a lelki ellenállásra: *a Krisztusra néző hit és a humor*” — írja Overduin.

A sokféle náció barakonként volt elhelyezve Dachauban a különféle fajú, nemzetiségű, világnézetű és hitű fogoly tömegek ott égtek, győtrődtek a pokol kínjaiban szabadulásukat várva életen vagy halálon keresztül. Overduin pontos és részletes leírás ad az egész táborról. Szörnyű bűn volt, ha pl. valaki a nadrágzsebben zsebkendőn és WC papíron kívül mást is magánál tar-

tott. Ha kenyeret, répat, levelet, zsebkést stb. találtak valakinél, vagy ha a fogoly nem köszönt elég gyorsan és kellő tisztelettel az SS-őröknek, vagy politikai beszélgetésen érték, nem maradtatott el a 25 botütés. Előfordult, hogy a foglyot halálra verték. Gyakori volt a deresrehúzás s a többi fogolyoknak végig kellett néznie a kínzást. Úton-útfélen gúnyolták a foglyokat. Egyszer Overduinre ráförmedt egy SS-őr: „Ki vagy te?! — „Lelkész” — válaszolta. „Na, vedd tudomásul — üvöltötte az őr — 14 nap múlva a kéménylyukon át mégy fel a mennybe.” („Du kannst nach vierzehn Tagen Himmelfahrt feiern durch der Kamin.”)

A „*tisztaságnak*” külön jelentése volt Dachauban. „*Sauberkeit*” — ordították százszor is egy nap az örök. Itt a személyek, emberek voltak a dolgokért, tárgyakért és nem fordítva! Kétszer is tisztították az ablakokat naponta. Jaj volt annak a fogolyoknak, aki egy csepp levest, morzsát, vagy más ételfélt ejtett a padlóra. Az egész tábor népe szorult, ha valahol a padlón elejtett alumínium poharat, vagy tányért találtak. Ahányszor belépett valaki a barakkba, papucsot kellett húznia, ötvénszer is egy nap. Egyik legfélelmesebb dolog volt a naposság. Mindig két embernek kellett egy 100—110 kiló súlyú, forró levessel, vagy kávéval telt kondért vinni, kb. kétszáz lépésre a konyhától az étkező helyiségig. Gyakorta előfordult, hogy a kondért vivő csupa bőr és csont emberek összerogytak súlyos terhük alatt és nemcsak a forró lé zúdult rájuk, hanem az üvöltöző örök ütese is. „Társaitokat ügyetlenségetekkel éhségre kárhoztattátok a mai napon.” (Ez volt a cél.)

Elkülönítve voltak a fogoly lelkészek a többi foglyoktól s ezért főként ezeknek a sorsát élte át közelebbről Overduin. A régebbi foglyok már előre le tudták olvasni valakinek az arcáról, hogy két héti, vagy egy hónapig él-e még. Sok hívő lelkész pontosan megérezte közelgő halálát s örvendezve készült hazamenetelére. J. de Geus így szólt társainak halála előtt: „Nyugalomra vágyom, örök nyugalomra. Mielőbb Krisztusomnál szeretnék lenni!” Volt olyan lelkipásztor, aki végső haláltusájában az életbemaradottakat vizsgálgatta és biztatta állhatatos, hívő kitartásra. Valósággal Krisztus mártírjaiként haltak meg ezek az emberek.

Egy alkalommal az ún. munka-kommandórált eltűnt Overduin lelkész. Halálosan fáradt volt, ágyára dőlve elaludt. Jött az „*álármítózás*”, jelzőcsengők szólaltak meg, hangos lármá: hova szökött Overduin?! Megtalálták hamarosan. Amikor még egy porosz lelkész társa is szemrehányást tett neki, hogy keresztény lelkipásztor létére elszabotálja munkáját, Overduin a legnagyobb lelki nyugalommal válaszolta: „Családomtól, gyülekezetemtől és népemtől hurcoltak el gonosz kezekkel igazságtalanul. Ami energiám még megmaradt, enyéim számára tartalékolom. Ezért dőltem le pihenni.”

Dachau sok szörnyűsége között a tábor örömeihez tartozott, amikor krumplihámozások, zsoldségi-togatások nagy tehetségű professzorokkal ültek együtt. A nagy holland kultúrfilozófus, *Huizinga* egyik híres tanítványa és mások is értékes tudományos tájékoztatókat adtak az érdeklődőknek. Csendes és mélyreható eszmecsereket folytattak a krumplis kondérok körül.

Amikor már a közelgő felszabadulás szelei fújdogáltak, a dachau tábor kápolnájában (mely propaganda célból készült és sokáig senki sem léphetett be oda, jegyzi meg a könyv írója) a sokféle nemzetiségű és teológiai irányú lelkipásztor felváltva prédikált a többi lelkész társ előtt. Overduin szerint ez volt a tábori élet egyik legépebb alkalma. Németek, csehek, hollandok, lengyelek, racionalista, pietista, ortodox, barthianus stb. irányú prédikációk hangzottak el. Egy-mást alaposan megbírálták és kiderült, hogy pl. a hollandok komolyabb exegetikai elmélyülésről tettek bizonyosságot, mint általában a többiek, kivéve *Barth* Károly fiatal tanítványait. Előjött a pszichológizálás, allegorizálás, dogmatizmus stb. problémája is. Igen sokat tanultak egymástól. Előadások hangzottak el a bibliai kritikáról, *hit és tudomány, hit és művészet* kérdéséről. Élénk viták keletkeztek arról, hogy vajon

merre halad a jelen kor keresztyéniségének útja, s a viták mindig újabb programot dobtak a színre.

Megható volt — írja Overduin —, ahogyan Hollandiában két éven át minden este imádkoztak a gyülekezetek elhurcolt lelkipásztoraikért. Volt úgy, hogy becsempészett levelek útján otthonról nagy imaalkalmakat jelöltek meg a gyülekezetek tagjai s ilyenkor határokön és szeges drótokon át fonódtak egybe a könyörgések. Csodálatosan tapasztalták lelki békességben, a bántalmak elszenvedésében s a külső körülmények alakulásában is, hogy Isten szemmel tartja őket. Bár különítve tartották a foglyokat, az örömműzenet mégis eljutott a különféle fajú, nemzetiségű, világnézetű fogolytársakhoz is. A koncentrációs táborban minden látszat-keresztyéniség, hamis vallásosság összeomlott percek, órák alatt. Világnézet, tapasztalat, keresztyén élmények mind mind nem volt elég a megtartáshoz, lelki ellenálláshoz.

Overduin a szabadulása előtti vasárnapon Lukács 17. fejezetéből a tíz bélpoklos gyógyítása történetét vette alapigéül. Ebben az utolsó prédikációjában arra utalt, hogy ők a büntetőtábor foglyai ugyanolyan ki-

vetettségben élnek, mint ahogyan a bélpoklosok kivették a társadalomból. „Nagyon komolyan kell vennünk — mondotta — a Jézushoz visszatért tizedik bélpoklos esetét! Azaz: majd ha eljön a szabadulás, lesznek emberek, akik szenzációéhséggel ostromolnak meg bennünket s féltő, hogy megkísért minket, hogy ezek előtt az emberek előtt majd önmagunkat s élményeinket állítsuk központba Krisztus helyett! Isten óvjon ettől!”

A könyv írója nagy tanulságként említi: drága ajándék volt a hű barátság sokakkal, az *Una Sancta* megélése amnyi fajú és felfogású testvérrel. Hazájára, népére gondolva feljajdul: ó, de sokan sodródtak el a viharban; a gyűlöletes áradat hamar elragadta azokat, akik elvtelenül éltek. Fájdalmasan és szégyenletesen mutatkozott meg a besűgők és árulók judási arca. Sokan voltak kimondott mártírjai azoknak az időeknek a szó legszentebb értelmében.

A sok szenvedés áldása — írja legvégül —, a dachaui pokolban sínylődők számára Isten vizsgatásának megtapasztalása volt a 2 Kor 1:3—4. szellemében.

Hatvani Lajos

Isten lábnyomai

— Gondolatok Karel Capek három elbeszélésének olvasása közben —

Nagy és sötét erdő az élet, ahogy az Isteni színjáték első soraiban olvastuk. Nagy és sötét erdő az irodalom, az élet titokzatos vetülete, ahol betűk és írásjelek útvesztőiben az olvasók milliói keresik az igaz utat olyan régóta már. De az igaz út vége mindig ugyanaz: az élet értelme és célja. Közben újra és ezerféleképpen rajzolják, festik, vagy fényképezik az életet, sebeket kötöznek, formát bontanak és formát teremtenek, de a nagy alkotások mélyén fényjelek világítanak az örök lényeg, az élet végső titkai felé.

Ilyen fényjel világít két ember szíve gyötrődésében Karel Capek három, egymással összefüggő elbeszélésében, a havas éjszaka titokzatos lábnyomai mellett, melyekről nem tudják, honnan jönnek és hová mennek. Tanácskoznak: ki lehetett, milyen szándékú ember, aki arra járt és hova tűnhetett el. Ennek a rejtélynek kikutatásában fáradoznak rendőrök és detektívek.

Ezt az egyszerű, jelentéktelen semmiséget mélyíti el az író senkihez sem hasonlítható, egyéni művészetével két személy, de egy ember lelki gyötrődésének jelképévé. Minden, ami még az elbeszélésekben történik, csak illusztráció a két személy gyötrődéséhez.

Az egyik tudós ember, aki magas színvonalú előadást tart az Arisztotelesz Társaságban.

„Olyan szemléletet ismeretelt, melyet már réggen hordozott magában, amely valamilyen különös ihletettség perceiben villant fel benne, s azóta meggyőződésévé vált.”

De a lebilincselő előadás közben egyre jobban érzi: bármilyen meggyőzően beszél az igazságról, gondolatához tulajdonképpen semmi köze. Az ihlet csodálatos pillanatában felfakadtak élete mélyén, de nem tudja, honnan érkeztek, mi a céljuk és merre tartanak, akár a titokzatos lábnyomok azon a téli éjszakán. Lábnyomok, melyek sehonnan se jönnek és nem vezetnek sehova. Szomorúan állapítja meg gondolatairól:

„Nekem semmi közöm sincs hozzájuk, amit mondtam, az a puszta igazság, semmi több...”

Hallgatói sürgetik, határozza meg az igazság fogalmát, de a pilátusi kérdést feleletlenül hagyja. Később bizalmas beszélgetésben leverten vallja meg:

„Minek válaszolni, nem tudom, mi az igazság.”

Az elbeszélés minden sora arról beszél, hogy a nagy tudós gondolatai nyomán, melyeknek származásáról semmit sem tud, — *határhoz* érkezett. Határhoz, melyen túl minden gondolat szárnyaszegetten hull vissza.

Egy pillanatra mégis felnyitja a sorompót és a megváltó, a szabaddá tevő igazság előtt kimondja a szót: csoda. A vergődő ember boldogan, mégis szomorúan állapítja meg:

„van valami, ami több az igazságnál.”

Csak egy lépés még a gondolatok határán túl és kisé tétován, szíve sugallatát követve kimondja a megtalált igazság végső lényegét is: „*valami isten*”, kinek követni lehetne az útját. De a boldogság, a szabadság hirtelen jött pillanatai eltűnnek, a sorompó lezárul, s hiába hangzik a fausti sóhaj: várj még, szép pillanat! Hiába minden érvelés, logika és dokumentum, a hit Isten kezében van, s

„egy istent nem lehet se tudománnyal, se dektív módszerekkel megtalálni.”

Igy érkezik a határhoz, a tehetetlenség mélypontjához, az egész életen végig kísérő „Elégiához”, az egyik novella első címe szerint.

És itt, az Isten valóságának ésszerű bizonyítékai tövében, a hinni nem tudás szomorúságában egyszerre megszólal a „másik ember”, — saját élete gyötrődésének másik malomköve: a hinni vágyás megszemélyesítője és így szól a csüggedő tudóshoz:

„Szárnyas lélek, hát csak azért tudsz repülni, hogy mindent leejts a magasból? Hogy sehol se legyen fészked és sohase nyerj nyugalomra? Hogy az üresség birodalmába repülj és ott térrel beszélj, vagy a semmivel simogattasd a melledet? Ha én ismerném meg a csodát, meg lennék mentve, ha én ismerném az igazságot, Istenem, hogy ragaszkodnék hozzá És ha belém egy icipici isteni szikra repülhetne, olyan lennék, mint a kápolna, amelyet örökmécses világít meg. Ha maga az ég csipkebokor beszélne hozzád, akkor se üdvözlénel. De a szemed lángszem és Istent a bokorban és a csalámban is felismered, míg én vak vagyok, anyag csupán és nem tudok csodát látni.”

A két-egy ember félelmes gyötrődése ez, az őszinteség ritka pillanata, mikor az író a tömörség nagy művészetével ki is fejezi azt, amit úgy hord magában haláláig, mint folyton születő örömjongást és folyton hervadó őszi elégiát. Művészetének hitelesítő pecsétje, hogy az író lelkének csodára, megváltásra szomjas tárnáin túl halljuk a milliók, az örök ember gyötrődését. De minden örlődés ellenére van benne valami nagy, megnyugtató, a jövő távoli reménysége, hogy a külszín szerint csak sportoló, csak versenyző, csak egymást öldöklő ember nem áll meg a gondolat, az absztrakt igazság határánál, s egy láthatatlan kéz felemeli az elzáró sorompókat, a mai vágyak után holnap egy-re biztosabban és egyre többen, örvendezve tesznek bizonyosságot a megtalált csoda mellett.

Úgy, ahogy a jabbókrévi éjszakák után szokott, a sorokon át itt is feldereng a hajnal és finom fátyolán át „*túl a logikai és fizikai határokon*”, feltetszik a Krisztus arca. Nem nevezi meg, de íme, kétséget kizáróan Óréá gondol:

„Sok mindent láttam és sok mindent olvastam életemben, de semmit sem értettem meg jobban, mint Jairus leányának feltámasztását. — Egyedül a csoda felel meg az ember lelke mélyén meghúzódó vágyaknak.”

De mindenütt csak „értelem” és „vágy” és „cél-talan csodák”, míg a hit bizonyossága a határon túl marad. Lábnymok, amelyek nem vezetnek semerre sem, Krisztus arca, mely csak feldereng és elnyeli a csak vágnak maradó vágy égő szomjúsága. Hogy ezek a semerre sem vezető lábnymok mégis Isten lábnymai, azzal magyarázza, hogy:

„... a mi nyomunk egyforma, de az az egy mélyebb és nagyobb a mienknél.”

És az élet szorosan egymáshoz kapcsolódó egyforma, megszokott láncszemei — lábnymai között vannak egészen rejtélyesek.

„Megtörténik, hogy az ember hirtelen olyasmit tud, vagy érez, ami előtt nincs semmi hozzá hasonlító.”

Milyen jó az evangéliumra figyelő szemmel észrevenni, hogy aki összejárja a félvilágot, az „*Aranykagylótól az éjjeli napig*”, világvárosok és természeti csodák között, mégis egyetlen rejtélyes lábnymot tart az élet legnagyobb csodájának, melyről maga nem tudja, honnan jön és merre tart, mely hirtelen támad és az élet legnagyobb rejtélyét jelenti számára.

Aki Karel Capek műveit olvasgatja, hamar észreveszi, hogy azok a legszebb művei, ahol évezredek mélyéről felmerülő arcokon át az örök ember lényegében változatlan arcát mutatja meg változatlan kérdéseivel, Ábrahámtól Krisztusig, Nagy Sándortól Pilátusig, s az emberi szemek itt is, ott is Isten titkos jeleit nézik, mint a betlehemi vendéglátó gazda karácsony éjjelén és tépelődnek, mint Pilátus: kicsoda az igazság?

Tegnap és ma a földi sorompók mellett megváltást

hozó csodákra figyelnek, mint a három elbeszélés téli éjszakájában a hófedte világ titokzatos lábnymai mellett. Olyan ez az atmoszféra, mint a konfirmáló gyermekeink ünnepi pillanata: bizonytalan, megváltás után sóvárgó, s a kora tavasznak még havas felszíne alatt a Názáreti titkos lábnyma látható, melyről még nem lehet tudni, mikor és hogy lesz folytatása. S mint egykor az író, vándorolnak a világon át és láthatóvá válnak betegágyak és koporsók mellett, családok és magányosok küszöbén, szegények és új gyermekek fehér homlokán.

Az egyik novella a megtalált igazság hitvallás számbamenő soraival végződik:

„tudok dolgokat, amelyek senkit sem váltottak meg meg és mégis talán éppen ezek voltak az élet legfontosabb dolgai... elképzelhetőnek tartom, hogy a következő lépés már nem a hóban hagyott nyomot, hanem valahol az emberi társadalomban, valamilyen esemény forgatagában valahol, ahol valami történt, vagy történni fog. Kigondolhatunk egy olyan csodasort, amelyben ennek a lábnymnak természetes helye van... Talán valamely istenség járja a vidéket, lehet, hogy az útja az irány, amelyet követnünk kell. Lépésről lépésre járhatnánk az istenség nyomdokában. Talán az üdvösség útját járja és a legborzasztóbb ebben a dologban az, hogy amit itt látunk, az egész biztosan annak az útnak egyik lépése, s mi nem tudjuk tovább követni.”

Talán és bizonyosság, hitvallás a hit bizonyossága nélkül. Még egy lépés, melyet Isten kegyelme nélkül nem lehet megtenni. Egy pillanatra megjelenik a végső megoldás útja is. Tépelődés, titkok és csodák mélyéről megszólal ama másik ember és kimondja a megváltás feltételét:

„neked az egyiptomi fogság hiányzik, hogy a hit megválthasson.”

Nem szükséges nagyon erősíteni a nagyító lencsét és szemünk előtt van a többször említett „*csodasor*”, az „*összefüggő lépéssorozat*” az édenkerti tájtól a Golgotáig. Titkos lábnymok valóságától a kegyelem szabadságáig. Nehezen jut idáig, csak a „*szabadság hirtelen jött pillanataiban*”, melyek hamar eltűnnek. Van valami lázas sürgősség soraiban, a megváltás, az üdvösség bizonyosságának sürgőssége. Valami olyan, mint amiről Dante Purgatóriumának rohanó lelkei beszélnek:

*„Hamar, hamar, hogy üdvünk pillanatja közönytől el ne vesszen!
A kegyelmet hő vágy esözze!”*

De tudja a szabadság múló pillanatai állandósulásának idejét is: „*Csak várni lehet, amíg az Isten fejszéje elvágja gyökereinket, s akkor megértjük, hogy csak csoda által állunk a lábunkon, ha ezt megértjük, akkor már nem kerülünk ki többé a bámulat és egyensúly bűvköréből.”*

Benkő Barna

Mit és hogyan prédikáljunk a ma emberének

Nyilvánvaló, hogy az egyház gyámkodása alól kikerült, „nagykorúvá” lett, új világképpel és új társadalmi öntudattal, világpolitikai tájékozottsággal rendelkező mai embernek nem lehet az örök evangéliumot tegnapi módon tolmácsolni; tartalmilag is, formailag is meg kell találni a kapcsolópontokat a ma emberéhez. Mit és hogyan prédikáljunk ma, hogy szavunk ne avultnak, hanem örökérvényűnek hasson? Vizsgáljuk ezt intellektuális, morális-etikai, transzcendentális és formai tekintetben.

1. *Mondanivalónk intellektuális vonalon.* Az ember nagykorúságához tartozik, hogy mindinkább hatalmas alá hajtja a mindenséget, egyre mélyebben tárja fel a természet titkait és új világképet alakít ki. Ha mi igehirdetők e téren nem is lehetünk szakemberek, de elmaradottnak, tájékozatlannak sem szabad lennünk. Folyamatosan tanulnunk kell, hogy el-ne szakadjunk természettudományos szempontból nagykorúvá érlelődő gyülekezetünkől. A természettudomány legújabb eredményei gyakran meglepően segítik a hit megszilárdulását. James H. *Jauncey* „Science returns to God” c. könyvében (német fordítása 1964-ben jelent meg „Naturwissenschaft auf den Spuren Gottes” címen) a következőket írja: „Volt idő, amikor lehetetlennek látszott egyszerre természettudósnak és keresztyénnek lenni. Ez a konfliktus ezidőszerint teljesen megszűnt. A 19. sz. végén úgy látszott, hogy fizikai törvényekkel, aminő pl. az oksági törvény, tökéletesen meg lehet érteni és magyarázni a mindenséget, s a csodák lehetőségét eleve kizárták. Azóta a fizika sokkal szerényebb lett. Megdőlt a klasszikus természettudományos világkép a zárt univerzumból. Fizikai, csillagászati, archeológiai, geológiai, biológiai, anthropológiai és pszichológiai felfedezések sokszor meglepő bizonyítékokat szolgáltatnak a Biblia igazsága mellett. Nincs többé komoly ok arra, hogy természettudós ne higgyen Istenben és a Bibliában, vagy hogy hívő ember féljen a természettudományos felfedezésektől.”

Vessünk itt egy pillantást a modern *kozmozgónia-kozmozológia* területére. A tudományos szemléletmód első forradalmát az újkor hajnalán *Kopernikus*, *Galilei*, *Giordano Bruno* neve fémjelezte a heliocentrikus világkép jegyében. A második tudományos forradalmat a múlt században a modern fényképezési technika és spektroszkópia vívmányai jelentették, melyek nyomán mindinkább feltárultak a világegyetem méretei. Az égbolt térképe ezidőszerint kb. 10 000 millió csillagot tart számon. A harmadik tudományos forradalom, mely napjainkban is zajlik és szinte napról-napra váratlan meglepetésekkel szolgál, a világegyetem szerkezetének, keletkezésének és korának titkába enged bepillantást. *Maxwell* elektrodinamikája, *Einstein* relativitáselmélete, a tér görbületének és a négydimenziós térnek a teóriája, *Heisenberg* kvantummechanikai elmélete, az elemi részecskék törvényszerűségeinek felfedezése, az atomfizika, az űrhajózás és világűr-kutatás jelentik a valóban lélegzetelállító állomásokat. Világképünk legújabb alakulása szempontjából rendkívül érdekes *Abram Leonyidovics*

Zelmanov szovjet csillagász „A metagalaktika és a világegyetem” c. tanulmánya, mely az Akadémiai Kiadó „Tudomány és emberiség” c. kiadványában jelent meg 1963-ban. „A korszerű kozmológiában több irányzat verseng, de valamennyi a tér és idő négydimenziós egyesítésének relativitáselméleti alapelveiből indul ki. Alapeszméje az, hogy a tér-idő mértani sajátosságai a tömegek eloszlásától és mozgásától függenek, s a gravitációs erőter e sajátosságok egyik megnyilvánulási formájaként értelmezendő. Akadnak a tér-idő sajátosságainak olyan megnyilvánulásai, amelyeknek semmiféle megfelelőjük nincs a *Newton* féle mechanikán és gravitációs elméleten belül. Példaként szolgálhatna erre az idő múlásának eltérő tempója a tér különböző helyein, az egyidejűség viszonylagossága, sőt az egységes egyidejűség olykori teljes hiánya, a háromdimenziós tér görbülete, stb. A korszerű optikai távcsövek lehetővé teszik, hogy a galaktikákat, e hatalmas csillagrendszereket néhány milliárd fényév távolsáig felfedezhessük, s a rádióteleszkópok még sokkal távolabbra hatnak. A galaktikák óriási halmaza: a metagalaktika az idő függvényében tágul, terjeszkedik. Minden egyes galaktikától egyre távolodik az összes többi. A korszerű kozmológiában a világegyetemet kitöltő anyagot folytonos közegek tekinthetjük, amelynek minden eleme folytonosan változó sebességgel mozog. Nagy szerepet játszik a modern kozmológiában a homogén izotrop világegyetem elmélete. Mindazonáltal a megfigyelés számára hozzáférhető térség elméletéből egyre inkább nyilvánvalóvá válik az ún. homogén izotrop világegyetem elméletének túlságosan szimplifikált jellege és le kell mondanunk a homogenitás és izotrópiái feltételezéséről. Ennek a követelménynek kíván eleget tenni az anizotrop inhomogén világegyetem elmélete. (Eszert a világűr anyagának mozgása nem minden irányban és nem mindenütt ugyanakkora.) Ismeretes, hogy az állandó pozitív görbületű tereket véges, zárt tereként szokták felfogni. A világegyetem statikus modelljére irányuló, 45 év előtti törekvés csakhamar tárgyalanná vált. A tágulásnak rendkívül nagy sűrűségű állapotban kell kezdődnie s a tágulás kezdetének robbanásos jellegűnek kell lennie. Ekkor a tágulást megelőző állapotokra általában nem alkalmazhatók többé a közönséges klasszikus (nemkvantált) tér-idő összefüggések. E tágulás kezdetén nemhogy galaktikák, de még csillagok sem létezhettek; közülük a legrégebbek is csak akkor képződhettek, mikor a metagalaktikus sűrűség már lecsökkent. Fennáll a zárt terű, állandó pozitív görbültségű térrel rendelkező világegyetemnek a lehetősége. A Metagalaktika tágulása a mai állapotot megelőzően mintegy 10–12 milliárd éven át tartott. Ha a tágulás a rendkívüli nagy sűrűségű állapottal kezdődött, akkor a kozmikus objektumok kora nem haladhatja meg a tágulási korszak tartamát, a világegyetem „korát”, sőt pontosan egyenlőnek kell lennie vele. Az egész világegyetemet felölelő tér-idő világ térbelileg *nem*-végtelen lehet.”

Lám, milyen messze sodródott a tudomány a materializmus régebbi, vitathatatlannak tartott tété-

leitől: „Az egész mindenség összetétele egy és ugyanaz, a mindenség sohasem keletkezett, senki sem teremtette és sohasem lesz vége.” A mai szemlélet szerint a világűr zárt, görbe felületű tér, melynek életkorát különböző hipotézisek 5–12 milliárd év között sejtik. S közeledünk a *világkezdet* gondolatához, *Lemaitre* elméletéhez az ősatomról, amelyben szörnyű nyomással össze volt sűrítve az egész világegyetem. A mai tudomány mindenestre mintha tanúságot tenne a „legyen világosság” mellett is, amikor azt sejteti, hogy az anyaggal együtt előragyogott a sugárzások tengere s a kémiai elemek kiröppenő részecskéi tejútak millióiiba egyesültek.

Igen értékes adatokkal szolgál a modern *biológia* is. Korunk egyik legérdekesebb kérdése az élet keletkezésének problémája. A mikroszkóp feltalálása 1700 körül körülöttünk élő és bennünk is létező láthatatlan lények, a baktériumok egész világát tárta fel. Később a vírusok felfedezésével egészen közel jutottunk a legegyszerűbb élőlény és a legbonyolultabb vegyi anyag határához. Az élet születése a Földön fehérjeanyagok képződésével történt. Végbement a szerves anyagoknak szervezetté, az anyagnak élőlényé válása. Így született meg a Földön az első élet a szemmel láthatatlan élő nyálka cepecskéinek formájában. A szűrhető vírusok valószínűleg az őselet maradványai. Utána alakultak ki az egysejtű élőlények, mint a növényi- és állatvilág közös ősei.

Napjainkban az élősejt-kutatás hatalmas lépésekkel halad előre. „Kapcsolat létesül az élő szervezetek felépítését tanulmányozó morfológia, az élet kémiai alapjaival és anyagcserefolyamataival foglalkozó biokémiai kutatás és az életfunkciókat vizsgáló fiziológia között. Lehetőségek nyílnak az életjelenségek lényegének megismerésével kapcsolatos kérdések egységes, komplex megközelítésére. Különösen közel került ma egymáshoz az élő szervezetek felépítését és az életfolyamatok biokémiai alapjait kutató tudomány. Az elektronmikroszkópia eredményei révén újfajta határtudományok keletkeztek, pl. a biofizika és biofizikai kémia, valamint a fizikai-kémiai és molekuláris biológia. Az idevágó kutatások az egész világon széles fronton haladnak előre.

Kiderült, hogy a legegyszerűbb élő rendszer: a sejt valójában igen bonyolult összetételű. Becslések szerint a sejtben fellelhető különféle vegyi anyagok száma a százazretet is meghaladja. Ezek az anyagok állandó mozgásban vannak, vegyi folyamatok ezreiben vesznek részt, állandóan bomlanak és megújulnak, — újonnan keletkeznek, reprodukálódnak és felhalmozódnak. A mikroszkopikus nagyságú sejt hasonlíthatatlanul összetettebb szervezet, mint akármely nagy és teljesen automatizált vegyi üzem. Az elektronmikroszkóp ablakot nyitott a sejt soha nem látott belső világába s amit ezen az ablakon át megpillantottunk, az feje tetejére állította majdnem minden eddigi elképzelésünket. Kibontakozott szemünk előtt az élő anyag molekuláris szervezettsége. Modern technikai terminológiával élve azt mondhatnánk, hogy az élő sejt egy olyan rendszer, amely önműködően beáll az optimális üzemenetre és változó környezeti feltételek mellett biztosítani tudja az élet fennmaradását” — írja *Gleb Mihajlovsz Frank* „Molekulák az élő sejtben” c. tanulmányában, a már idézett „Tudomány és emberiség” c. gyűjteményes kötetben.

Rendkívül érdekes számunkra az *emberértelmezés*, gyógyászat és lélektan mai útkeresése is. A pavlovi nervizmus szerint a lelkiélet, a tudat csupán az idegrendszer működésének legmagasabb formája. Ezirányú álláspontját legpregnansabban szállóigévé vált mondása fejezi ki: „A lélek, mint természettudományos elv szükségtelen!” De ismeretes e problémának más irányú megközelítése is. *L. L. Vasziljev*, Lenin-renddel kitüntetett szovjet fiziológus-tudós „Telepátia” c., 1962-ben Moszkvában megjelent könyvében a következőket írja: „Ha sikerülne végérvényesen megállapítani, hogy az akarat- és gondolatátvitel vitathatatlan tény, ennek nemcsak természettudományos, hanem filozófiai, világnézeti szempontból is nagy jelentősége volna. Régebben senki sem sejtette meg azt a lehetőséget, hogy a beszéd nélküli szuggesztíóval folytatott kísérletek és a spontán telepátia esetei elvileg kísérleti bizonyítékot szolgáltathatnak a másik ember lelki életének létezésére vonatkozólag. Ha úrrá leszünk a telepatikus jelenségek fölött, ezzel minden bizonnyal sikerül majd kiszélesíteni megismerési lehetőségeinket, mégpedig a tudásnak éppen azon a területén — a lélektanban — ahol azok mindaddig oly korlátozottak. Ma még nehéz előre látni, mit jelentene a tudmány és a mindennapi élet szempontjából, ha sikerülne gyakorlatilag úrrá lenni a beszéd nélküli szuggesztíó jelenségei fölött, és tisztázni a szuggesztíót biztosító tényezőket. Az akarat- és gondolatátvitel akkor lehetne beláthatatlanul nagy, mondhatni óriási tudományos és gyakorlati jelentőségű, ha kiderülne — amint ezt mi kísérleteink alapján csakugyan feltételezzük —, hogy a telepatikus összeköttetést valamilyen ma még ismeretlen energiafajta vagy tényező biztosítja. Ilyen energiának vagy tényezőnek a feltárása a magenergia felfedezésével volna egyenértékű. E pillanatban az a legfontosabb probléma, hogy milyen tényező biztosítja az akarat- és gondolatátvitelt. A materialista szemében ez a tényező csak energetikai jellegű lehet. A 70 esztendővel ezelőtt felállított elektromágneses hipotézist mind ez ideig nem sikerült kísérletileg bebizonyítani. E kérdés megoldása szempontjából rendkívül fontosak azok a kísérletek, amelyeknél több ezer kilométerre továbbítják a gondolati szuggesztíót. A legmagasabbrendűen szervezett anyag, az agy anyaga valamilyen ismeretlen, természetét, tekintve minden valószínűség szerint energetikai természetű tényezőt állít élő. E tényező jellegzetes tulajdonságai közül kettőre már most rámutathatunk: nagy távolságokra terjed és bármilyen akadályon áthatol. Itt valami mást, valami újat kell keresni. Nem egyszer előfordult már a tudomány történetében, hogy a meglévő ismeretek alapján új, megmagyarázhatatlan tények megállapítása a lét olyan mozzanatainak felfedezését vonta maga után, amelyekről az embereknek addig sejtelmük sem volt” — írja a szovjet tudós.

Tournier Pál svájci ideg orvos „Der Zwiespalt des modernen Menschen” c., 1949-ben Svájcban megjelent művében utal az emberértelmezéssel kapcsolatban arra a zavarra, amely különösen a gyógyászatban jut napvilágra. Az ember már csak kémiai-fizikai folyamatok összesége és szinte elvész köztük az egységes emberi személyiség; maga az ember. A specializálódás technikailag automatákat csinál az orvosokból. Miközben a gyógyászat az embert géphez vagy gépek halmazához hasonlítja, elveszíti a személyiség fogalmát, az embert a

maga lényegében. Pedig a szervezet fizikai-kémiai folyamatainak tanulmányozásával még nem fejtettük meg az élet titkát. Az élet székhelye nem a részekben, hanem a teljességben van; abban a vezetésben, amely a részek működését meghatározza. Vannak betegségek, amelyeknek nem külső fertőzés az oka, hanem egy képzet. Valamely lelki meg rázkódtatás elég ahhoz, hogy hatására egy időre cukor jelenjék meg a vizeletben. Az organikus és funkcionális betegségek közti szakadék kitöltése egy lépést jelent az ember felől alkotandó új felfogás felé. — S az orvosi gondolkodást bizonyos tekintetben forradalmasítja *Selye* János, a Kanadában élő, magyar származású tudós stressz-elmélete. Eszerint számos köznapi betegség, pl. idegrendszeri zavarok, magas vérnyomás, gyomor- és nyombélfekély, reumatizmus, szívverérendényrend- szeri és vesebetegségek egész sora nem baktériumok, mérgek, vagy egyéb külső tényezők közvetlen hatására jön létre, hanem bizonyos izgalmi állapot, lelki feszültség következtében. —

„Felelt az Úr Jóbnak a forgószékből és mondta: Ki az, aki elhomályosítja az örök rendet tudatlan beszéddel? Nosza, övezd fel, mint férfiú. derekadat; én majd kérdezlek, te meg taníts engem! Hol voltál, mikor a földnek alapot vetettem? Mondd meg, ha tudsz valami okosat!” (Jób 38:1—4). Istennek ez a kérdése ugyanúgy találja szíven a mai „nagykorú” embert, mint az őtestamentumi kor évezredek előtti emberét. Mint mai embereknek, számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy az újkori természettudományos világkép legyőzte az ókori világképet és ezzel a bibliai világképet is. A bibliai térszemlélet, a geocentrikus világkép, mely szerint a Föld térbelileg a mindenség középpontja, tarthatatlanná vált. Hasonlóképpen megváltozott időfogalmunk is. John *Lightfoot* anglikán lelkész még így ír 1647-ben: „Az ember teremtése Kr. e. 4004 okt. 23-án reggel 9 órakor történt.” Az emberiség őskorát egyben a mindenség őskorának is tartották. Ezzel szemben a modern fizika és geológia évmilliárdokról beszél. nem szabad Don Quijote-ként harcbaszállni valóban megbizonyított tényekkel, valóban megalapozott elméletekkel. Az eretnekégető máglyák kora átvitt értelemben is lejárt; az egyház szószékein sincs semmi helyük. Nem az igazság, hanem a bűn ellen kell harcolnunk. Ember-létünkre nincs jogunk Istennel szemben felfuvalkodni a legképrázatosabb tudományos eredmények láttán sem. Ha egy nagy művész gyermeke felnövekedvén egyre többet ismer meg apja hatalmas alkotásaiból, nyilván nem azt fogja gondolni: akkor hát nincs is apám! — hanem azt: még sokkal nagyobb az én apám, mintsem eddig hittem volna! — De nincs okunk félni sem, vagy éppen pánikhangulatba esni a tudomány fejlődése láttán. Bibliánk miatt sem kell szégyenkezünk. Mint tapasztaljuk: sok hipotézis váltakozik — a Kijelentés örök. S mint a néhány előbbi, éppen csak felvillanó adatból láttuk: a leghaladóbb felfogás sok ponton éppen visszakanyarodik a Biblia felé. A teremtett valóság és a nekünk adott Kijelentés Istene végül is egy és ugyanaz. A tudomány fejlődésével sem Isten nem lesz kisebb, sem az ember nem lesz lényé legmélyén automatikusan boldogabb. A Szentírás célja nem az, hogy világképeket tárjon elénk, hanem, hogy a változó világképeket alkotó embernek a legmélyebb mélységekben változatlan békeséget és változatlan üdvösséget hirdessen, örök érvénnyel és örök aktualitás-

sal! A világ rejtélye előtt gyermeki *alázattal* álljunk, mert egyikünk sem volt szemtanúja a teremtésnek — de gyermeki *reménységgel* is, mert „aki keres, talál, aki kér, mind kap és a zörgetőnek megnyitattik!”

Igehirdetésünk során ne féljünk az ún. „nehéz, kényes” kérdésektől, ne érezzük „korszerűtlennek” a Biblia csodáiról való bizonyágtételt. Régebben a Biblia csodás elemeiről talán könnyebben prédikáltunk alacsonyabb műveltségű embereknek és némi szorongással vittük ezeket műveltebb gyülekezet elé; inkább allegorikus értelmezés felé hajlottunk; hogy a naivság látszatát kikerüljük. Ma szinte fordított a helyzet. Ma éppen a tudományos eredmények segítenek hozzá bennünket sok tekintetben a csodák újfajta szemléletéhez, értelmezéséhez és magyarázatához. Isten mindenhatóságát pillanatra sem vonva kétségbe, sok esetben azt ismerjük fel, hogy bizonyos bibliai csodák rejtélyének a nyitja az *egyidajúság*. A vízözön, a lángtenger által elborított Sodoma és Gomora, az Izráel népe előtt szétnyíló Vörös tenger és Jordán, a tiz egyiptomi csapás, Jerikó leomló kőfala, a Józsué által megállított Nap és a betlehemi csillag nem olyan értelemben csodák, mintha önmagukban nem volnának természetes módon megmagyarázhatók, hanem *azáltal* csodák, hogy *éppen abban a történelmi pillanatban* mentek végbe, amikor Isten ezáltal valamely szabadítást vagy ítéletet hajtott végre s így a szóbanforgó természeti eseményt — pl. apályt, dagályt, napfogyatkozást, csillagkonstellációt, vulkanikus jelenséget — üdvtervének szolgálatába állította. Egy új tudományág: a gerontológia mostanában jutott arra a felismerésre, hogy ún. „agykori végelgyengülés” elvileg nem létezik; az emberi szervezet nem hasonlítható felhúzott órához, melynek 70—80 év után magától értetődő természetességgel le kell járnia, hanem elméletileg mindaddig működik, míg valamely konkrét szervi betegség el nem hatalmasodik rajta. Mennyire más színben tűnteti fel ez a szemlélet pl. a pátriárkák valószínűtlenül magas életkorát! Kiderül inkább, hogy a mostani átlagos életkor, mint degenratív tünet, renkívül alacsony!

S vajon nem kerül-e közelebb eszünkhöz, szívnkhöz a telepatikus jelenségek tudományos ismeretében a kapernaumi százados szolgáján végrehajtott „táv-gyógyítás”? (Mt 8:5—13). Vagy nem vet-e még élesebb fényt a stressz-elmélet a háztetőn át lebecsajtott gutaütött sajtáságos „gyógykezelésre”? Ha a lélek válsága előidézhet testi betegséget, bizonyára a lélek gyógyulása maga után vonhatja a testi gyógyulást is! Egyszerre meg érthetőbbé válik, miért mondotta Jézus a gutaütöttnek előbb: Megbocsáttattak a te bűneid! — és csak azután, másodlagosan: Kelj fel, vedd fel az ágycdat és eredj haza! (Lk 5:17—26.).

Még nem riadva a nagykorúvá fejlődő emberi értelemről, a kultúra, technika, civilizáció csúcseredményeitől, bátran mutassuk ki igehirdetésünkben annak határait. A csodálatos felfedezések korát éljük; a legtöbb felfedezés, több kényelmet, egészséget, könnyebb életet, nagyobb sebességet, fokozottabb szórakozást jelent nekünk, — de nem szabadít meg a bűn és a halál rabságától. De „ha a Fiú megszabadít titeket, valósággal szabadok lesztek!” A legprimítivebb és a legműveltebb embernek egyaránt Krisztus a Megváltója, Üdvözítője!

Szoktuk emlegetni: a mai ember nem idealista, nem is racionalista, hanem realista; számára csak

a valóság érdekes! Nos, ha valóságigényről van szó, az evangélium hirdetőjének éppen nem kell riadtan visszahuzódnia a színpalak mögé, mintha most nem az ő jelenése volna esedékes! A prédikáció abból a végső realizmusból él, amelyik tudja, hogy nem olyan „odaát”-tal van dolgunk, amely felé el van zárva előlünk a kilátás, hanem olyan „itt és most”-ról van szó, amelyben a legreálisabban népünk és világunk fennmaradása vagy pusztulása forog kockán. A legreálisabb a döntő kérdés, hogy minden teljesítményeink közepette melyik úrnak szolgálunk, — Mammon, Eros, Mars vagy Krisztus szolgálatába állítjuk-e eredményeinket? Ezt megkérdoznünk a mai embertől: őrállói kötelességünk!

S ha előbb szólnunk teljesítményeink határaitól, most szólnunk kell annak centrumáról is, mint igehirdetői feladatáról. Erre éppen Dietrich Bonhoeffer mutatott rá, a „nagykorú világ” hirdetője, „Widerstand und Ergebung” c. művében: „Az Istenről való vallásos beszéd Istent deus ex machinaként, mindig ott mutatja fel, ahol az emberi lehetőségek már végetérnek és így a fejlődő ember elől egyre hátrálnia kell. Én azonban Istenről nem a határokon, hanem a középpontban, nem a gyengeségekben, hanem az erőben, nem a bűnben és halálban, hanem az életben és a jóság közepette szeretnék beszélni. Isten életünk kellős közepén, túlani! Az egyháznak nem ott kell állnia, ahol minden emberi lehetőség végetér, hanem a falu közepén.”

2. *Mondanivalónk morális-etikai sikon.* A „falu közepén” persze nemcsak a jóságot látjuk, hanem világszerte az emberi bűn félelmetes tüneteit is: Erkölcsi sikon nyílt és bátor, kemény és világos, félreérthetetlen és iránytmutató szót bíz ránk Isten és arra van szüksége a nagykorúvá váló emberiségnek. Itt ki kell mondani határozottan a nátháni szót: „Te vagy az az ember!”

Ki kell mondani korunk egyik jellemző bűnével, az *elvtelen cinizmussal, erkölcsi nihilizmussal szemben.* Korunkban különösen a fiatalság egy része hajlamos arra, hogy elvek és eszmények nélkül csupán a pillanatnak éljen, anélkül, hogy az élet értelmét látná, keresné, embertársait becsülne vagy magasabb célokat látna maga előtt. Akadnak, nem is kevesen, akik tanulmányaikat és munkáikat, édesanyjuk halálát, vagy az atomháború problémáját egyaránt belesűrítik a slang ilyen tömör summázásaiba: „No és? Nem érdekes. Na bumm és akkor mi van?” Igehirdetésünkben fel kell ragyogtatnunk az igazság, jóság, szépség, szentség biblikus értékrendjét, a nemes eszményekért, magasrendű célokért való küzdelem alapmagatartását: „Azoknak, amik előttem vannak, nekik feszülve, célegyenest futok...” (Fil. 3:14).

Szembe kell szállnunk korunk egy másik jellemző bűnével: a *kegyetlenséggel, embertelenséggel.* Ennek az embertelenségnek ezer arca van. Jelentkezik családon belül, magukra hagyott, gyermekek és unokák szeretetéből kirekesztett öregek elsírt vagy csak befelé hulló könnyeiben. Közlekedésrendészeti hírekben naponta olvassuk: „Cserbenhagyta áldozatát...” — de hány olyan cserbenhagyott áldozat, megtagadott barát, félrelökött ember hever életünk útjának peremén, akikről sehol nem olvasunk híradást...

S világmeretekben szemlélve e jelenséget: primitívebb, kevésbé művelt korokban csak százak, ezrek estek áldozatul az emberi kegyetlenségnek — de „nagykorú” világunk megvalósította a nagybani emberirtást, milliós arányokban, „elvi” iga-

zolással! Hatmillió védtelen embert semmisített meg két-három éven belül nagykorú világunk gázkamrákban, megsemmisítő táborokban. A fasizmus iszonyatától az atombombán, az apartheid-politikán, a Kennedy gyilkosságán át a vietnami háborúig egyenes az út. A költő maradandó sorokat írt a korról, melyben az elaljasult ember „önként, kéjjel ölt, nemcsak parancsra!” E téren az egyháztól éppen a világos, határozott, kemény és nem köntörfalazó állásfoglalást várja a mai ember! Hadd hozzak fel erre két irodalmi példát. Rolf Hochhuth német író híres drámája, a *Helytartó XII. Pius* pápa felelősségét veti fel, a zsidóság megsemmisítése idején tanúsított passzivitása miatt. A drámában többek között ilyen kijelentések hangzanak el: „Miért nincs a pápának egyetlen szava sem ahhoz, hogy ott, ahol templomaink tornya magaslik, Hitler kéményei füstölögnek? Ahol vasárnap harangok zognak, ott hétköznaponként emberkályhák tüze lobog! Így fest ma a keresztyén Nyugat! Mikor tesz végre a Vatikán olyan lépést, hogy mi, papok ismét szégyenkezés nélkül vallhassuk magunkat azon egyház szolgáinak, melynek legfőbb parancsa az emberszeretet?” S ez a dráma Nyugateurópa színpadain évek óta táblás házakat vonz, könyvalakban pedig 1963 februártól decemberig 13 kiadás jelent meg belőle, összesen 160 ezer példány! — A másik irodalmi példa egy német tv-játék, melyet nálunk „Az igazak álma” címen mutattak be. Németországban a hitleri uralom idején egy hentesné lelkiismerete felébred és menteni akarja az üldözötteket. Tanácsot kér papjától, aki bibliai idézetek halmazát hangoztatva végül is lebeszéli a hősies helytállásról, kockázatvállalásról. A film tendenciája e lelkész mélységesen megbélyegzi.

Jellemző korunkra, kivált Nyugateurópában és Amerikában, a *féktelen szexualitás*, erotikus túlfűtöttség, olykor szinte panszexualizmus, melynek hullámverése lassan felénk is közeledik. E téren a bűnt világosan nevének kell nevezni, megalkuvás nélkül felmutatni a bibliai igazságokat: „testetek a Szentlélek temploma, nem a magatokéi vagytok. A test nem a paráznaság számára van, hanem az Úr számára.” (1. Kor. 6:13. 19). „Amit Isten egybeszerkesztett, ember el ne válassza” (Mt 19:6). „Tisztességes minden tekintetben a házasság és a szeplőtelen házasság” (Zsid. 13:4). A szexuális ösztön gáttalan áradásával szemben mutassuk fel a tiszta szerelem, az Isten rendjéhez igazodó családi élet szép pozitívumait; lépünk sorompóba a felelőtlenül kötött házasságok, felelőtlen válaszok ellen és hangoztassuk a gyermekkel szembeni komoly felelősséget. Mindezt pedig nem az ítélethirdetés rideg, álszent, farizeusi légkörében, hanem annak a Krisztusnak a szeretetével, aki tiszta életre felszabadító bűnbocsánatot hirdet minden idők „Házasságtörő asszonyának”.

Van és kell is, hogy legyen mondanivalónk az *alkoholizmus* elleni küzdelem terén is. Rá kell mutatnunk a szenvedély mélyen rejlő lelki okaira és Krisztusra, mint Szabadítóra, akinek van hatalma arra, hogy bármilyen megkötöttségből feloldjon minket.

Szembe kell szállnunk a *kapzsisággal*, az önző anyagiassággal. A közvagyonnal kapcsolatos felelőtlenség hazánkban is olykor döbbenetes esetekben jelentkezik. A szocializmus külső rendjében benne élünk már, de a belső, lelkiületi átnevelés lassú folyamat és ebben a magunk módján mi is

jelentős segítséget nyújthatunk. Hangoztatnunk kell az emberi felelősségrevonásnál is sokkal súlyosabb, Isten előtti felelősséget. Mutassunk rá a tisztátalan eszközökkel szerzett vagyonnal járó lelki veszélyekre: „Aki hirtelen akar gazdagodni, büntetlen nem marad” (Pld. 28:20). „Akik meg akarnak gazdagodni, kísértésbe, törbe, sok esztelen és káros kívánságba esnek” (1. Tim. 6:9). „Minden rossznak gyökere a pénz szerelme” (1. Tim. 6:10). A mohón habzsoló anyagi javakkal szemben mutassuk fel a reánk váró szellemi, mennyei, örökkévaló javakat és hirdessük a teljes evangéliumot, melyben az örökélet ajándéka mellett megtaláljuk mennyei Atyánk napról-napra történő anyagi gondoskodásának ígérését is.

3. *Mondanivalónk transzcendentális vonatkozásban.* Korunkat általában „keresztyénség utáni” korszaknak, tudományosan megalapozott realitások korának ismerjük. Annál meglepőbb, hogy ugyanakkor a misztika, miszticizmus és transzcendens szomjúság kora is! Gotthold Müller érdekes cikket közöl a Lutherische Monatshefte 1964 decemberi számában a „Vallásnélküli emberről szóló mítosz” címen. Azt írja ebben, hogy sok ember, aki radikálisan háttal fordított a keresztyénségnek, különböző fantasztikus, szektás, babonás pótvallásokba tömörülve keres kárpótlást. Itt a modern embert, úgy látszik, nem gátolják úgynevezett értelmi nehézségei. Nagy német képeslapok kénytelenek rendszeresen horoszkópokat közölni, különben elvesztenék előfizetőiket. Rengetegen használnak szerencséhezó talizmánokat, vészelhárító varázsszereket. A túlvilág utáni vágy egy új ál-vallásos mozgalmat hozott létre Nyugatnémetországban: az ún. „ufológiát”, a fel nem ismert repülő testek, „repülő csészealjok” tanát. E tan szerint egy nagy kozmikus konföderáció keretén belül küldi ide a Kozmosz Ura ezeket a követeit, egy atomháború megakadályozása érdekében, s az egész vállalkozás célja egy világtereket átfogó Paradicsom létrehozása. Meglepő, hogy az „ufológiának” különösen az értelmiség köréből akad sok követője. S ha forrásmunkának nem is tekinthető, de azért érdekes és jellemző adat az a két hír, amely egyik megyei lapunkban egymás mellett megjelent: „*Bűbájosok.* Párizsban 50 ezer különféle bűbájost tartanak nyilván. A jövődömondók, igazlátók, tenyérjások stb. száma állandóan emelkedik. E tekintetben Párizs minden rekordot megdönt: 100 lakosra jut egy sarkalán.” „— *A boszorkányok szövetsége.* Bizonyos Miss Leek, az angol boszorkánykirálynő kijelentette, hogy Londonban szeretné megalakítani a boszorkányok szövetségét. A szövetség tájékoztató irodát is nyitna, hogy tájékoztassa az érdeklődőket a boszorkányok tevékenységéről, varázslásról és bűbájosságról. Folyóiratot is szeretne kiadni boszorkányok számára.” (Szolnok megyei Néplap, 1965. jan. 10.) Nyugatnémetországban több a varázsló, mint a lelkész. Minden „nagykorúságunk” ellenére ma is szédületesen hódít a babonáság; spiritiszták, okkultisták, excentrikus, eksztatikus, szélsőséges szekták ma is hatalmas tömegeket vonzanak. Mindez valamely hatalmas, kielégítetlenül hagyott igényre utal. A Szentlelket nélkülöző életünk miatt. Istennel való kapcsolatunk hiánya miatt vákuum támadt, melyet a hamis miszticizmus készséggel és leleményes változatossággal tölt be. Helyette érzékeltessük a tiszta keresztyén misztikát: az *Unio mystica cum Christo* rejtett, gazdag világát. „A ti életek el van rejtve Krisztussal együtt az Istenben” (Kol. 3:3). Ne legyen igehirdetésünk

száraz tankeresztyénség, intellektualis-morális emberi gyözködés „emberi bölcsesség hitető beszéde”. hanem valóban „Léleknek és erőnek megmutatása” (1. Kor. 2:4). Ez persze nem módszertan, hanem imádság kérdése. Szentlélekért való könyörgés nélkül, minden készülésünk ellenére is, csak pneumatikus úrt hagyunk magunk után! — A beteges individualizmus hol gyógyulhatna teljesebben, mint az Úr asztala mellett, ahol kettős titokzatos közösgégre lépünk Krisztussal és egymással? A végtől való félelemnek, vagy a véggel való felelőtlen kacérkodásnak gyógyulása a tiszta, biblikus eschatológia. Ne hallgassunk róla, mert a csendet majd a hazugság atyja tölti ki hitető szavával!

4. *Igehirdetésünk formai vonatkozásai.* Hogyan hangozzék az igehirdetés a nagykorú világ embe-réhez? Az ásatag kegyeskedés és a mesterkelt modernkedés között kell a helyes útat megtalálnunk. Az igehirdetés nem az a beszéd, ami az igehirdető száján kijön, hanem ami a hallgató fülebe bemegy. Óvakodni kell az „épületes bensőségesség” frazeológiájától. Sok lelkész történetietlen voltát szónoki pátozán is könnyen észre lehet venni, ami nem mindig csak annak a jele, hogy rosszul készült, hanem a mindennapi élettől való elszakadottságát árulja el. Kívül áll a konkrét történeti léten. Normálisan egy ember sem beszél így. Magától értetődik tehát, hogy a valótlanásznak ezen a nyelven nem lehet a mindennap Uráról bizonyosságot tenni, aki be akar hatolni a mi életünk eseményeibe is. Szólamok mindig ott keletkeznek, ahol az eszme és a valóság közti ellentét átlépte már az elviselhetőség szélső határát. Az igehirdetés szakrális szóhasználat a igehirdetőre is, meg a hallgatóra is azzal a veszéllyel jár, hogy sértetlenül meghagyja világi és vallásos életünk veszedelmes kettősségét.

Igehirdetésünk lényege szerint legyen igeszerű. Nem sok, egymásra halmozott bibliai idézetre, nem a biblicitás külső veretére, hanem az evangélium belső logikájára és lelkületére van szükség. „A betű öl, a Lélek megelevenít!”

Felépítés, szerkesztés és kifejezésmód tekintetében prédikáljunk korszerűen és érdekesen, mesterkéletlenül. Ne legyen a hallgatónak az a benyomása, hogy ez valami kétezer év előtti, vagy akár csak 20 év előtti dolog. Előadásmód tekintetében pedig szóljunk világosan és egyszerűen. Ne kenetes pátozsszal, olcsó hatásvadászati eszközökkel. Ne az ókori rétorok, vagy akár a harmincas évek szónokai módján. A mai élet nagy szónokai egészen mások, mint a régi parlamenti nagy szónokok. Ma akkor s azáltal válik valaki közkedvelt „nagy szónokká”, ha egészen emberien, közvetlenül beszélget, nem pedig szónokol. Főlősleges, hogy a „hítség szónokok” legyenek az elavult előadásmód utolsó mohikánjai. Virágos frázisok helyett lélektanilag megalapozott, meggyőző tényeket sorakoztassunk fel! Illusztrációkat is a konkrét tapasztalati tények világából merítsük.

Stílus tekintetében beszéljünk választékosan és magyárosan. A rohamosan romló nyelvi tisztaság folyamatában legyenek szószékeink a szép magyar beszéd fellegvárai.

Mit és hogyan prédikáljunk a ma emberének?

Az Ige fölé hajolva, feszült figyelemmel, a ma emberével szolidáris testvéri szívvel, türelemmel és imádságos csendben várjunk a csodára, amikor megcsendül és szívünkben-elménkben testetölt az örökérvényű és mindig időszerű szó: Kő ámar Jáhve... Ezt mondja az Úr! *Siklós József*

A MI VILÁGUNK KAMASZKORA

(E. J. Hobsbawm: A forradalmak kora (1789—1848). Bp., Kossuth Könyvkiadó, 1964. 384 lap).

A neves londoni történész fenti műve „A civilizáció története” című sorozat egyik köteteként jelent meg 1962-ben Angliában. Könyvkiadásunkat dicséri, hogy a remek könyv egy éve már magyar nyelven is olvasható. Hobsbawm érdeklődése és tájékozottsága rendkívül sokoldalú, csaknem annyira, mint az életnek, a civilizációnak az a fejlődési szakasza, amelyet vizsgál. Talentumos író is. Az eszméi nagyon jól átgondolt előadást olykor jelentéktelennek látszó események, epizódok, adatok és megnyilatkozások közbeiktatása teszi érdekletessé.

Hobsbawm egységes folyamatnak tekinti a nagy francia forradalmat és a XIX. század polgári forradalmait. Ezzel eléggé kitaposott úton jár, annál eredetibb azonban az a beállítást, hogy az előbbiekkal egészen szoros egységben állónak látja az ún. „ipari forradalmat”. Egyenesen „kettős forradalomról” szeret beszélni. Az a korszak ez, amelyben úgy növekedésbe lendült a civilizáció, mint ahogy a kamasz nővi ki szinte hónapok alatt a ruháit. Joggal nevezhetjük a mi világunk, a modern civilizáció, az újkori életforma kamaszkorának. Mindössze 60 esztendőről van szó, de ezalatt gombamódra nőttek ki a földből a nagyvárosok, a világkereskedelem megnégyszereződött, mindenütt elterjedtek a napilapok, már gázzal világították az utcákat, az áruházakat és a lakásokat, kiépülöbön voltak a vasúthálózatok és a világ országait rendszeres tengeri gőzhajózás kapcsolta össze egymással.

A szerző egy kicsit mentegeti magát, hogy műve angol-francia szemléletű, de olvasás közben igazat adunk neki, hogy ez a tárgy természetéből következik. A két forradalom közti korban a világot átalakító hatások elsősorban francia és angol földről indultak ki. Hobsbawm olyannak látja a nagy francia forradalmat és az angolok „ipari forradalmát”, mint „egy nagyobb vulkán kettős ikerkráterét” (8). A hozzáállásnak ez a már reflektált módja azzal jár, hogy Hobsbawm nem annyira leírást akar adni a történelmi folyamatról, hanem inkább magyarázatot. A leírásához alighanem néhány tucatnyi olyan kötet kellett volna, mint az övé, viszont a magyarázathoz megtalálta a kellő méretet. Csak annyi nála a leírás, amennyi múlhatatlanul szükséges, viszont tág teret kap az, amit e kor történészei már nemigen szoktak sorra venni, hogy ti. milyen változásokat vont maga után a két forradalom kora a szellemi élet különböző területein, továbbá a közvetlenül érintett európai országokon túlmenően a világ egyéb országaiban.

A hódító burzsoázia, a nyugati kereskedők és ágyú-naszádok előtt kártyavárként omlottak össze e 60 év folyamán a világ ősi civilizációi és birodalmi. 1848-ban már semmi sem állt útjában annak, hogy a nyugati hatalmak a világ bármely részét meghódíthassák, ha azt előnyösnek találták, amint hogy pusztán idő kérdése volt az is, mikor terjed el az egész világon a nyugati típusú tőkés magánvállalkozás rendszere. „Valamikor az 1780-as években — az emberiség történetében először — elhárultak az akadályok az emberi társadalom teremtő és termelő erőinek útjából, s ettől kezdve lehetővé vált az emberek, az anyagi javak és a szolgáltatások szakadatlan, gyors ütemű és mindmáig korlátlan megsokszorozása” (34, v. ö. 10. is). Az előbbi szavakban annak a meghatározását kaptuk, hogy mit jelent Hobsbawm-nak ez a kifejezése: „ipari forradalom”. „Ha az a hirtelen, minőségi és alapvető átalakulás — fetjegeti —, amely az 1780-as években, vagy ekörül végbement, nem volt forradalom, akkor ennek a szónak nincs értelme. Az ipari forradalom nem epizód volt, ami megkezdődött és véget ért. Értelmetlen

volna azt kutatni, mikor fejeződött be, mert éppen az volt a lényege, hogy ettől kezdve a forradalmi változás lett a normális állapot. Az ipari forradalom még ma is tart... Nem kétséges, hogy a világtörténelemnek — legalábbis a földművelés és a városok megszületése óta — ez volt a legfontosabb eseménye” (35). Bizonyára senki sem akad, aki nem osztja Hobsbawm-nak ezt az értékelését. Mindazonáltal óvatosságra kell inteni „az ipari forradalom” mint terminus technicus használatával szemben. Ezt a kifejezést találó hasonlatként nyugodtan alkalmazhatjuk, de nyilvánvalóan nem fogadhatjuk el szabatos és teljes értékű tudományos fogalomként. A forradalom minden esetben a politikai élet jelensége, és csak annak a közvetítésével egyéb szektoroké is. Ami viszont az iparban 1760 után, legfőként 1780 és 1800 között történt, az alapvető jelentőségű, nyugodtan mondhatjuk, hogy minőségi változás, de nem forradalom. Megváltoztak a termelész-közök, kibővültek az energiaforrások, legfőképpen pedig ez a változás, ez a kibővülés egyszerre olyan gyors tempóban ment végbe, hogy csak ahhoz a tempóhoz tudjuk hasonlítani, amellyel a forradalom teremt politikai változásokat. Nos, ez a hasonlóság alapja. Ha szabatosak akarunk lenni, akkor csak az ipar nekilendülésének a forradalmi tempójú felgyorsulásáról lehet beszélni. Ha azután a végbement változásokat összegezzük és jellemezni akarjuk a változás arányát, akkor, de csak hasonlati értékkel, beszélhetünk „ipari forradalomról”.

Hobsbawm gondos figyelemmel kíséri a burzsoázia győzelmének árnyoldalát is. Azok a tömegek is érdeklik, akik elgázolva maradtak ott a porondon. Hiszen éppen az ő negatív tapasztalataikból állnak majd össze azok az erők és eszmék, amelyek 1848-ban már jelt adnak magukról — ez az év a Kommunista Kiáltvány megjelenésének éve —, további száz év múlva pedig már világszerte munkálják a burzsoá rendszer felszámolását.

Ez a szó, hogy „munkásosztály”, először 1815 táján jelent meg az angol, majd 1830 után a francia munkásmozgalom kiadványaiban. A „szocializmus” fogalma az 1820-as években, tudományos viták során, szinte egyszerre született meg Angliában és Franciaországban, és a munkások rögtön átvették. Az 1830-as évek elején már nemcsak munkásmozgalomról lehet beszélni, de proletár osztályöntudatról és szocialista törekvésekről is. A proletár osztályöntudat alapja az a felismerés, hogy „együttesen, mint osztály nélkülözhetetlenek. Erkölcsei kódexük első számú parancsolata kb. ez volt és ez is maradt: „Semmiféle sztrájkotörést!” (225—227).

Említettük, hogy Hobsbawm külön fejezeteket szentel azoknak a változásoknak, amelyek a forradalmak kora a társadalmi élet egyes szektoraiban teremtett. Külön tanulmányzámba menő, igen érdekes fejezetek szólnak azokról a változásokról, amelyek a mezőgazdaságban, az iparban, a tanulás, a pályaválasztás, a karrier-csinálás új lehetőségeiben, továbbá a dolgozó szegények életében következtek be. Magától értetődik, hogy ugyanolyan érdeklődéssel fordulunk a következő fejezetek felé is, amelyek a vallási jelenségek, a világi eszmék, a művészetek, illetve a tudomány területén végbement átalakulásról számolnak be.

E fejezetek közül minket a vallási jelenségek és eszmék átalakulását tárgyaló érdekel leginkább. Hobsbawm itt is jó szeműnek és sokban eredetinek bizonyul. Néhány gondolatát hasznosnak tartjuk ismertetni. Van aztán olyan is, amivel nem értünk egyet, és ezt meg is szeretnénk mondani.

Az 1789-től 1848-ig végbement változás a vallás terén is óriási. Míg 1789 körül egyes országokban a „keresztény” szó egyszerűen annyit jelentett, mint „földműves”, vagy éppen „ember”, és a tömegek önmagukról és a világról vallási fogalmakban gondolkodtak, addig 1848 táján úgy látszik, hogy az egyházak napjai meg

vannak számlálva. „A vallás, amely (1789 táján) mint az égbolt, mindenki felett ott feszült, és mindent, ami a föld felett volt, magában foglalt, most már (1848 táján) inkább hatalmas, de mégis véges nagyságú és változó alakú felhőreteghez hasonlított az emberiség feje fölött. Összehasonlíthatatlanul a legmélyebb ideológiai változás volt ez ebben a korban, bár gyakorlati eredményei kétesebbnek és határozatlanabbnak bizonyultak annál, mint ahogy akkoriban hitték. Mégis ez volt a legjelentősebb és addig példa nélkül álló változás” (243).

Az amerikai és a francia forradalmak ideológiájában a keresztyénség nem játszott lényeges szerepet. Ez első ízben fordult elő abban az európai történelemben, amelyben korábban az elnyomott osztályok a társadalmi renddel való elégedetlenségüket és a tökéletesebb rend elképzelését vallási formában fejezték ki. Az 1789-es francia forradalom szótára, szimbolikája, öltözködése már egyértelműen nem keresztyén, hanem klasz-szikus római jellegű volt.

Még inkább érvényesült az ideológiának a szekularizálódása az új munkás- és szocialista mozgalomban. Az új proletariátus legnagyobb része közömbös volt a vallás iránt. Ez nem kis részben a hagyományos egyházak mulasztására vezethető vissza. Nem csoda, ha az új ipari városok proletárcsaládjai elidegenedtek az egyháztól, mert az egyházak jó ideig szinte egyáltalán nem tudtak mit kezdeni éppen az új ipari településekkel, a nagyvárosok új munkásnegyedeivel, az egész új társadalmi osztállyal. Mindez persze kívül esett addigi gyakorlatukon és tapasztalataikon.

De szerepet játszott az is, hogy a beérkezettek, a birtokban levők szemüvegén át nézték az eseményeket. Ez utóbbiak elképzelése egy jobb társadalmi rend lehetőségére nézve többnyire szerényebb, mint az elnyomottaké. Ez nem lenne baj, ha azért lenne így, mert az az elképzelés egyben realisabb is. Csakhogy többnyire a kényelemszeretet, az önzés, és a gyávaság diktálja. Ugyanakkor, amikor a társadalmi erkölcs előírta, hogy minden keresztyén istentiszteletet látogasson, Sheffield lakosságának 1851-ben csak a 34 százaléka számára jutott templomi férőhely. Liperpoolban és Manchesterben a lakosság 31,2, Birminghamben pedig mindössze 29 százaléka fért volna el a templomokban, ha egyszer valóban meg akart volna ott együttesen jelenni. De hát ez még nem lett volna nagyon nagy baj. A férőhely kérdését át lehetett volna hidalni, azonban az ipari város vagy a városi nyomornegyed lelkipásztora képtelen volt boldogulni azokkal az ismeretekkel és tapasztalatokkal, amelyeket a teológiai akadémián vagy falusi papként, a földművesek között szerzett.

Az új proletariátus életét nem a természet, hanem egy új jelenség, a kapitalista gépi termelési és értékesítési verseny határozta meg. Ezt a merőben új valamit kellett volna az egyházi embereknek a szeretet parancsából elsőként felismerni, értelmüket, pallérozott gondolkodásukat ennek a kapitalista termelési versenynek a mechanizmusára és a vele kapcsolatos válságok mechanizmusára irányítani, a felelős embereket beavatkozásra serkenteni, emberileg, társadalmilag és politikailag az új proletariátus mellé állni.

Persze közrejátszott az egyházak mulasztásaiban és az egész vallásos élet gyengülésében az is, hogy az egyházak és a vallás ügye maga is védekezésben volt. Maguk a kormányok jártak elől az egyház gazdasági, művelődési és tekintélyi birtokállományának gyengítésében, olykor fosztogatásában. A tudomány még ennél is véstjósulóbb és megrendítőbb irányt vett. A Bibliát, az egyház történetét a történetírás általános módszereivel kezdték tanulmányozni. Strauss és a tübingeni iskola olybá vette a bibliai iratokat, mint az irodalom egyéb emlékeit. A földtörténet, a leszármazástan szembeesegült a bibliai teremtéstörténettel. A közhangulat az újságok, az útleírások, sőt maga az egyházi külmiszió is a keresztyénségen kívüli vallásokkal kapcsolatban élesen „babonaellenes” álláspontot foglaltak el. De ez átcsapott a határon és befelé, a keresztyén hitelvek felé is elvégezte a maga fellazító munkáját. A kormányok egymás után tették kezüket az addig jó-

részt egyházi jellegű oktatási és népjóléti intézményekre. Emberileg érthető, hogy egyházi részről elke-seredett és bosszús védekezésre rendezkedtek be mind-ezen „ellenségek” irányában. De az sem lett volna éppen rendkívüli, ha az egyházak nem a múlt során fel-halmozott értékek és előnyök mentésével foglalkoztak volna, hanem a szeretet és a hit bátorságával azzal a sereggel vállaltak volna szoros közösséget, amely leg-alább ugyanakkora veszedelemben volt, mint az egy-házak, és akkor még úgy látszott, hogy menthetetlenül.

De térjünk vissza Hobsbawm fejtegetéseire. „A szó-banforgó korszakban különösen két vallás erősödött: az iszlám és a szektás protestantizmus” (239). Az ún. történelmi protestáns egyházak odahaza stagnáltak vagy gyengültek, és csak a külmiszió terén mutattak erősödést, főleg ott, ahol az a gyarmatosító hatalmak segítségét élvezte. „Ezzel szemben az iszlám tovább folytatta az erre a vallásra olyannyira jellemző cse-des, lépésről lépésre haladó, de megállíthatatlan térhó-dítást, amelyhez pedig nem is vett igénybe szervezett misziós tevékenységet vagy erőszakos térítési módsze-reket. Terjedt Kelet felé, Indonéziában és Kína észak-nyugati részén, és Nyugat felé is, Szudántól Szene-gálig...” (240). „A függetlenség, a harcias tulajdonsá-gok és a felsőbbrendűség iránti érzéke hasznos ellen-súlyozó erővé tette a rabszolgaság intézményével szem-ben. A mohamedán négeremből sohasem lett jó rab-szolga” (240). Délkelet-Ázsiában, a Fűszer-szigeteken az iszlám „szerepe elsősorban az volt, hogy előmozdí-totta a portugálokkal és a hollandokkal szembeni erő-teljesebb ellenállást. Bizonyos fajta prencionalizmust jelentett, egyszersmind azonban népi ellensúlyt is az elhindusodott fejedelmekkel szemben, ahogy ezek a fejedelmek mindinkább a hollandok alárendeltjei vagy ügynökei lettek. Az iszlám viszont egyre mélyebben vert gyökeret a néptömegekben” (240). „Az 1789 és 1848 közötti időszakot — foglalja össze ezt a szakaszt Hobsbawm — tisztán vallástörténeti szempontból talán úgy jellemezhetnénk a legjobban, mint az iszlám világ-méretű újjászületésének korát” (241).

A másik előretörő irányzat, a protestáns szektamo-zgalmak térhódítása abban különbözött legjobban az iszlámétól, hogy a fejlett kapitalista civilizáció orszá-gaira szorított. Az előrehaladás olyan mérvű volt, hogy 1851-ben az angliai és a walesi protestáns hívek-nek kb. a fele nem a hivatalos egyházi istentisztelete-ken, hanem egyéb vallásos összejöveteleken vett részt. 1850-ben az Egyesült Államok templomainak három-negyed része a baptista, metodista és kisebb részben a presbiteránus felekezetek szolgálatában állt (242).

A protestáns szekták — ahogy Hobsbawm nevezi őket — leginkább az önálló kisemberek közbülső tömegei-ben terjedtek el, akik éppen felemelkedőben voltak a középosztályba, vagy lesüllyedőben az új ipari proleta-riátusba. A vallási összejövetelek „kollektív hisztériája” — ismét Hobsbawm kifejezését használjuk — azért gya-lkorolt rájuk hatást, mert egyfelől elfeledtette velük életük ridegségét és sivárságát, másfelől szoros közös-ségbe tudott forrasztani egymástól elütő egyéniségeket.

A forradalmak kora egyben a nagy vallási megújho-dási mozgalmak, az „ébredések” korszaka is, különösen az USA-ban, valamint Angliában, Nyugat- és Észak-Európában. Ez a folyamat 1800 körül kezdődött az Appalache-hegységben, hatalmas táborozásokkal, sza-badtéri összejövetelekkel, tömegévangelizációkkal egy-bekötve. Vándor prédikátorok révén került át a moz-galom Európába. „A vallási hisztériának ezek a lát-rohamai az egész itt tárgyalt korszakban időről időre megismétlődtek, Wales déli részén pl. 1807—1809-ben, 1828—30-ban, 1839—42-ben, 1849-ben és 1859-ben.” Nem lehet szabályszerűséget megállapítani arra nézve, hogy ezek a megtérési hullámok a gazdasági élet fel-lendülési vagy depressziós szakaszához kapcsolódtak-e, mert hol a katasztrófák, hol az új fellendülés éveiben jelentkeztek (245—46).

Nagyon érdekes az is, amit Hobsbawm ezeknek a val-lási tömegmozgalmaknak a vélt okairól mond. „A har-cias, régimódi, a Biblia szavaihoz ragaszkodó valláshoz

való visszatérésnek — úgymond — hármass szerepe volt” (246—47):

1. A tömegek számára elsősorban azt jelentette, hogy segítségével el tudták viselni az őket elnyomó, egyre sivárabb és embertelenebb polgári liberális társadalmat. A vallási megújulás azt is megkísérelte, hogy társadalmi, egyes esetekben oktatási és politikai intézményeket hozzon létre olyan környezetben, amelyik semmit nem tett ennek érdekében... A Biblia szavaihoz és a babonához való ragaszkodása pedig tiltakozást jelentett az ellen az egész társadalom ellen, amelyben a racionális számítás uralkodott, s a felsőbb osztályok ellen, amelyek eltorzították és önön képükre alakították a vallást.

2. Az új középosztály számára a vallás hatalmas erkölcsi támasz lehetett, ezenkívül igazolta társadalmi létüket a hagyományos társadalom egybehangzó megvétevével és gyűlöletével szemben, valóságos motorja volt a burzsoázia térhódításának. Ha valamelyik szektához tartoztak, a vallás megszabadította őket a hagyományos társadalom béklyóitól. Profitjukra olyan erkölcsi címkét ragasztott, amely ezt a jövedelmet a közönséges racionális önérték fölé emelte. Szentesítette keménységüket az elnyomókkal szemben, s a pogányok civilizálását összekapcsolta a kereskedelemmel.

3. A monarchiák és az arisztokrácia, egyáltalában mindenki számára, aki a társadalmi piramis csúcsán állt, a vallás a társadalmi rend szilárdságának a záloga volt... Az 1815. utáni konzervatív kormányok... a vallásos érzelmek és az egyházak erősítését éppen úgy politikai feladatuknak tekintették, mint a rendőrség vagy a cenzura megszervezését, hiszen ebben az időben a pap, a rendőr és a cenzor volt a reakció három fő támasza a forradalommal szemben (247). Effajta szerepre a római egyház bizonyult alkalmasabbnak, míg a protestánsokat ott, ahol kisebbségben voltak, szokás volt megbízhatatlan elemeknek, potenciális forradalmároknak tekinteni. Friedrich Gentz, Metternich titkára, írta egyik levelében Adam Müllernek: „Minden jelenlegi bajunk első számú, igazi, sőt egyetlen forrása a protestantizmus... Az egész francia forradalom és a Németországban készülődő még veszedelmesebb forradalom is ebből a közös forrásból fakadt.” (Briefwechsel zwischen Fr. Gentz und Adam Müller, Gentz levele Müllerhez, 1819. ápr. 19. Idézve Hobsbawmnál a 248. lapon.)

Végeredményben azt lehet mondani, hogy ha a vallás 1848 táján nem is szabta már meg a közélet stílusát, de el sem tűnt az emberek életéből. Szabad utat kapott mind az elvilágiasodás, mind a vallás. Szabadabbat, mint korábban bármikor. Mégpedig a keresztény vallás nem valamilyen, a kor műveltségéhez hozzászabott formájában, hanem a maga legrégebbi, legmivoltában ragadta meg a tömegeket. Hobsbawm szerint a forradalmak korát az jellemzi, hogy benne a fokozódó elvilágiasodás és vallási közöny küzdött a vallási megújulási mozgalmak leghajthatatlanabb, teljesen irracionális, érzelmi kötöttségű formáival. „Feuerbach német filozófus nyíltan ateista mechanikus materializmusával szemben ott voltak az „oxfordi mozgalom” antiintellektuális fiatalemberei, akik kiálltak a kora középkori szentek legendáinak hitelessége mellett” (246).

Látjuk, hogy Hobsbawm sokoldalúan, a tárgyilagosság készségével, kellőleg árnyaltan képes foglalkozni a vallás történeti létének és társadalmi szerepének bonyolult kérdésével. Csak azt nem értjük, miért kell magát olykor kemény és csúfondáros kifejezésekre ragadtatni. Mire való pl. így beszélni a walesi ébredési mozgalmakról, mint „a vallási hisztéria lázrohamairól”? (245). Ez a kifejezés orvosi szempontból is legfeljebb az esetek és a tünetek viszonylag csekély részére talál. Szerzőnk azonban nem orvos, hanem történész, és így nyugodtan engedékenyebb lehetne. Mégpedig határozottan haladó történész, aki az emberi tudattartalmakat és magatartási formákat nem elvontan, hanem a tömegek nagyobb szabadságának, teljesebb életének, az ilyen irányú szolgálatuknak mértéke szerint értékeli, és kell is, hogy értékelje. Nagyon jól látja

pl., hogy „a szekták könnyen válhattak az egyenjogú hívók demokratikus gyűlekezetévé társadalmi vagy vallási hierarchia nélkül, s ez is rokonszenvenessé tette őket az egyszerű ember szemében” (243). Nos, az olyan társadalmi hatóerő, amely „egyenjogú hívók demokratikus gyűlekezetét” tudja kialakítani, tehát bizonyos vonatkozásban rendkívül haladó jellegű közösséget, nem érdemli meg, hogy „hisztéria lázrohamának” tituláljuk. Hobsbawm azt is megállapítja, hogy az USA protestáns vallási közösségei az ébredési mozgalmak hatására mindinkább a baloldalon kezdtek elhelyezkedni, sok esetben egyenesen a Jefferson-i radikális irányban (244). Ehhez még azt is hozzátehetnénk, hogy nagyjából ugyanennek az ébredési iránynak az emberei Angliában, de máshol is nagyon áldozatos és bizonyos részben eredményes közéleti harcot folytattak a rabszolgakereskedés és a rabszolgaság eltörléséért, valamint egyéb haladó humanitárius és politikai célokért. A modern történettől senki sem várja el, hogy mintegy belülről nézze a vallást, és hogy magáévá tegye a vallásos emberek meggyőződését. Bizonyára „kivülről” fogja nézni. De ebben az esetben az értékelésnek és azoknak a zavaknak is, amelyek által az értékelés kifejezésre jut, ugyanolyan árnyaltaknak kell lenniük, amilyen árnyaltak, sokféleképp, pozitívák és negatívák a vallás társadalmi hatásai. Csak kellően bölcs, humanus, indulatmentes levegőben, kifejezésvilágban tudunk a történelemben, mai bonyolult életünk bonyolult előzményeiben eligazodni.

A fődító, Litván György, kitűnő munkát végzett. Egyenletes, mindig szakszerű, mégis elegáns és könnyed stílusa az eredeti mű olvasásához hasonló élményt nyújt. A kapott ízelítő után a teljes mű elolvasását ajánljuk.

Dr. Bucsay Mihály

BÁTORSÁG A JÖVŐHÖZ

Mut zur Zukunft — Christen in der Welt von Morgen, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1964. 247 lap

Kétségtelenül érdeklődést keltő és nyilvánosságot érdemlő könyvet adtak ki német atyánkfiai a Német Demokratikus Köztársaságban: „Bátorság a jövőhöz” címen. Nem egy ember írta, nem egy szemszögből fogalmazott — és éppen ez egyik különleges értéke —, hanem gyűjteményes kötet, melyben kb. 24 szerző, teológus és nem-teológus, mérnök, orvos és biológus, kik mindnyájan egyházukért felelősséget érző mai emberek, keresik az egyház lényegének, küldetésének, a világhoz való viszonyának új megértését és valóságos útját a jövőben. És mindezt nem elvont elméleti síkon, hanem a mai valóság talaján, a szédületes technikai fejlődés, a már végbement és a jelenben még folyó társadalmi átalakulások közepette, de mindig hitben, ami a jövőbe vetítve ugyanakkor reménység is. A könyvet összeállító teológus-nők: Gerda Maria Arndt és Renate Trautmann tudatában vannak, hogy a „modern élet sokrétűsége és állandó változása” hovatovább lehetlenné teszi, hogy egyetlen emberi elme átfoghassa a valóság egészét, éppen ezért csak egy-egy szakterület felmérését kívánták egy szerzőtől, azt is úgy, hogy mondanivalóját a Thüringiai vagy a Berlin Brandenburgi Evangéliumi Akadémián előbb közösségben megbeszélték.

Kik a szerzők közelebről? A könyv végén közölt listából kitűnik, hogy a világiak általánosságban akadémikusok, a munkában résztvevő lelkesek nem annyira gyűlekezetilek lelkipásztorok, mint inkább különböző intézmények vezetői, vagy egyházi lapok szerkesztői, tehát: a világban forgolódo emberek. Még rövidebben azt mondhatjuk: konferenciára járó emberek ezek, akik közül legtöbben résztvettek a prágai, és talán az újdelhii és egyéb — főként ifjúsági — konferenciákon és a témákat világviszonylatban is tárgyalhatták.

Számunkra, magyar keresztények számára — első belépésre is kiviláglik —, hogy nem egészen új dolgok ezek. Sokat, az itt található gondolatok legtöbbször mi

már csaknem két évtizede ismerjük, újra és újra halljuk *Bonhoeffertől*, *Hromádka* dékántól, és főként *Bereczky* Alberttől és munkatársaitól, majd *Niemöllertől* és *Mitzenheim* püspöktől, újszerűséget ad mégis az itt közre adott gondolatoknak az a rendszeresség és alaposág, amivel német atyánkfiai ezeket a nagy igazságokat aprópénzre igyekeznek váltani és az élet minden viszonylatára alkalmazni. És főként az, hogy a minden napok konkrét feladatai vállalásának elsőbbségét egy percre se tévesztve szem előtt, mernek az egyház jövőjéről, mondanivalójának tartalmában, sőt struktúrájában is várható változásáról is képet — persze csak hozzávetőlegesen — felvázolni. Erre vonatkozik a címben is kifejezésre jutó bátorság is. Ahogy mondják: „Mert a Bátorság a jövőhöz már nem vakmerő és szeszélyes éhes beletoppánás az eljövendő fejlődés még ismeretlen lehetőségeibe, hanem a szükségképpen változás világos belátása és igénylése az egyéni életre és a társadalomra vonatkozó minden következményével”. A mi idők keresztényei készen vannak-e egy ilyen előre néző beállítottságra, sőt benne vannak-e már ebben? — ez a könyv központi kérdése. A kereszténység múltjának helyes megértése segíthet bennünket a jelen feladatainak vállalásában, de óvakodni kell attól a kísértéstől, írják, hogy a múlthoz görcsösen ragaszkodó egyház restauratív és haladásellenes szándékok gyűjtőhelyévé váljék. Be kell látnunk, hogy nem lehet letűnt történeti mintákat — mégha az őskeresztény gyülekezeté lenne is az — mint ideált, akár nagy vonalaiban, akár mechanikusan a mai viszonyokra alkalmazni, hanem az a mi idők parancsa: venni a bátorságot bele-menni a világba Kriszussal, nem védedten az elmúlt idők tradícióitól és intézményeitől.

A szerzőknek együttesen se az a szándéka, hogy a holnap egyházáról teljes és hiánytalan képet rajzoljanak, hanem csak az, hogy néhány alapvető tételben, a „reménység jeleiben” felvillantsák azt a ténnyt, hogy a jövő felé való irányvétel egyházi körökben is tudatos felismerés, sőt egyes területeken máris gyakorolt valóság.

A legfontosabb előfeltétele az ilyen átváltságnak, hogy a mai társadalom változó struktúráját figyelembe vegye, pl. azt, ami a centrumokba való tömörülésben, és a lakó- és munkahely egymástól való elkülönülésében jelentkezik. A múlt egyházára annyira jellemző patriarchális szemlélet és a későbbi hierarchikus tagoltság a tekintélyen alapuló egyházvezetéssel együtt a demokráciák idején hovatovább idegenszerűvé válik, és ezek helyét a testvéri egyesülés, a lelkesek és világiak egyenrangú partnerekként való együttműködése, kis csoportok tevékenységének előtérbe kerülése foglalja el. Az egyház mint intézmény és szervezet lassan háttérbe szorul a hívők önkéntes mozgékony közösségének kiépülése mellett. A „egy-ember-rendszer” helyébe az „együttesek munkája” (team-work) erősödik majd a gyülekezetekben, a szószéken pedig a lelkesi monolog helyébe a dialógus, az együttes beszélgetés jön. Az így átalakuló gyülekezet, mondják, nem fog többé önelégülten elzárkózni a nemkeresztény környezetétől sem, mellyel munkájában sokféleképpen össze van kötve, hanem felelősséget fog érezni iránta, és tagjainak élete és szolgálata révén a kiengesztelődés és a békesség üzenetét fogja belevinni a világba. Ily módon az istentisztelet keretében elhangzó igehirdetés is megújulhat, missziói meggyőző erőt nyerve.

Az a felismerés, hogy Krisztus jelenlétének megtapasztalása csak az emberekkel való találkozásban lesz valósággá, növekvőben van. Ezt a találkozást azonban nem lehet meghatározott intézményektől és megszokott formáktól függőnek tekinteni, hanem — ahogy az evangéliumból tanuljuk — már két-három emberből álló közösségnek is ígérete van erre, bárhol jönnek össze a Krisztus nevében. A gyülekezeteknek nagykorúvá kell lenniük, ez pedig abban áll, hogy felelősnek tudják magukat adott helyzetükben, és készek Uruk akaratának megfelelően élni és munkálkodni a világban. A nagykorúságra való törekvés az a mozgató erő, amely a gyülekezeti élet minden területén, a prédikációban, a lelkesi hivatásban, a laikusok aktivizálódásának folya-

matában esetleg messzevívő változásokhoz vezethet. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a könyv alap-törekvése ez: a német atyafiak, világiak és lelkesek azt keresik, hogy a szolgáló Úr máris szolgáló egyháza hogyan szolgálhatna még eredményesebben a világban?

A könyv az anyagot négy főrészeire osztva közli: 1. Az ember és a keresztény reménység, 2. Az ember a technika korában, 3. Ember és társadalom a művészet tükrében, 4. Gyülekezet a modern világban. (Itt a témák: A gyülekezet strukturális megváltozása, Laikus és a teológia, Új bibliaértelmezés, Gyülekezet a világban, Kísérleti prédikáció, Nyilvános helyen való beszéd, Az ifjúság válaszol, A reménység jelei? Újdelhi és Prága — az Ökumené új utakon). Érdemes lenne a négy főrészben közreadott mind a 25 dolgozattal részletesen foglalkozni, különösen a technika és a művészet új távlataira mutató dolgozatok kötnék le figyelmünket, mivel mi aránylag keveset foglalkozunk ezekkel, az evangélium felől közelítve hozzájuk, de mégis a kimondottan egyházi tanulmányokból emelünk ki néhány újfogalmazású gondolatot.

A svájci *Vogt* foglalja össze „az egyház a világért” témáról szóló tanítást. Az egyházban mindig megvolt a készség segíteni a világot, de ez a készség nem tudott világi segítség lenni. Úgy volt az egyház, mint az a svájci hegymászó, aki leereszkedett a nála levő kötélben, hogy a szakadékba zuhant embereket megmentse, sikerült is közelükbe jutni, meglátni őket nagy nyomorúságukban, de segíteni nem tudott rajtuk, mert kötele néhány méterrel rövidnek bizonyult.

Jézusnál azonban nem ez volt az eset. Amikor emberre lett, oda jött, ahol az emberek valóságosan vannak, örülnek vagy szenvednek. Ő különben se kimenteni akarta az embereket a világból, hogy azután egy védett helyen biztosítsa az üdvösséget számukra. Ez a keresztény hit teljes félreértése lenne. Jézus az emberek közé jön, s ez által életük, földjük, egész emberi környezetük az isteni cselekvés területévé lesz. Még mindig nem értettük meg minden következményével, hogy Isten az üdvösséget számunkra nem a világon kívül, hanem a világban és a világgal együtt adja nekünk. Aki igazán keresztényen módra hisz, az nem mehet el hitével (vorbeiglauben) a föld és a rajta élő emberek mellett, és nem akarhat kimenteni onnan egyséket a világon kívül fekvő szélvédett helyre. Mint egyének és népek elszakíthatatlan sorsközösségben vagyunk egymással. Nem lehet a menny a miénk a föld nélkül. Aki Krisztushoz imádkozik, az a világért is imádkozik. Aki Őt szereti, az a világot is szereti. Az egyháznak mindig üzenete van a világ számára, bizonyágtétele arról a valóságról, mely „Istennek ereje mindenki üdvösségére, aki hisz”. Miközben ezt hirdeti, Urára való reménységben él, nem önmagáért, hanem a világért. A reménység nem oly vigasztalás, amely „kivigasztal” a világból, hanem olyan megvigasztaltság, mely „belevigasztal” a világba. A világban való létünket nem mint kényszerű sorsot kell értelmeznünk, hanem mint küldetést felülről. A testvérszélességben levő egyház tagjainak, mint reménykedő embereknek kell élniük a világban, és erre kell másokat elségeit.

Müller-Gangloff felteszi a kérdést nyíltan: Vajon a jövőre vonatkozó reménység nem az ateistákhoz vándorolt-e újabban, lévén a kereszténység hátratekintő valóság, minden reménység akadálya? Nem, feleli, mert a kereszténység a jövő reménysége nélkül nem kereszténység többé. Valóságos perverzión, írja nyugatra célozva, amikor a bibliai hitből a politikai és szociális hátrafelémenés világnézetét alakítják ki és a tegnapi értékek megvédésének pusztá eszközt látják benne. A kereszténység történetében azok, akiknek igazi reménységük volt a világra nézve: mindig szentlelkű emberek voltak, és mint ilyenek akarva akaratlanul a rajongás és herezi határát súrolták, idegenek és ott-hontalanok maradtak. A karizmákat a kereszténység történelmében soha sem tudta méltányolni kellőleg. A karizmatikus egyházi élet elutasításáért drágán kellett megfizetnie: éppen azoktól fosztotta meg magát, akiknek a jövőre nézve látásaik voltak.

Egyik legértékesebb tanulmány a kötetben a Berlin-

Brandenburgi Evangéliumi Akadémia vezetőjének, *Basarak*nak „A gyülekezet struktúrávaltozása” című munkája. Annak az ellentmondásos problémának a megvilágítására vállalkozik, hogyan lehet a helyi gyülekezet: a világból kihívott és ugyanakkor a világba szétszórt nép? Öncél-e a gyülekezet, amely saját tagjait gonddal csupán, vagy pedig eszköz Isten kezében, melyet a világ iránti elkötelezettségében és felelősségében akar elsősorban felhasználni? A görög „ekklezia” tényleg kihívást jelentett, de honnan? A világból? Egyáltalán nem, hanem a saját házból, az izoláltságból nyilvános összejövetelekre, közös dolog meghallására és végzésére való kihívást jelentett. Tehát nem a világból, hanem a saját világából, az elmagányosodásból, az önmaga körül való forgásból, a csődös közösségből való kihívás volt ez. És mi az egyház? Ezt az egyház missziói jellege dönti el, a misszió pedig az Újszövetségben mindig a világba való kiküldést jelent. Tehát amikor az egyház struktúrájáról, annak megváltozásáról beszélünk, akkor azt a struktúrát keressük, amely nem akadályozza, hanem segíti ezt a küldetést.

Azután a szociológia felől kiindulva a struktúra-típusok három modelljét mutatja be. 1. *A nyáj*. Ez a nomád társadalmi rend tagozódását fejezi ki. Ebben élt Izráel népe is a pusztában, Isten közelében, az üdvigéreték birtokában, útban célja felé. Később eszkatológiái tartalommal telítődik a pusztta fogalma: Isten közelségének áhitott helyévé. Jézus is helyről helyre vándorol, átveszi a pásztor és a nyáj kifejező képét, és tanítványaitól — szinte nomád jellegű — követést kíván. Ebben a struktúrában más az állás menet és más táborozás közben, de mindkét esetben közepben foglalnak helyet a védelemre szoruló anyák, gyermekek és öregek, az erősek mindig a széleken. Az élet mozgása, a rendelkezés mindig elülről hátra küldött parancsok útján történik. 2. *A hegy*. Ez a modell a középkorból származik, és nagyban befolyásolta az egyházat. A lovagok várait a hegyre építik, az „alsóbb rétegek”, a csatlósok, utasok a hegy lábánál telepednek meg. Ez a lételepedés a társadalmi elrendeződést tükrözi. A védelem felülről jön, ott a vár, onnan jön a segítség. Minden csoportban itt azután patriarchális a viszonyulás. 3. *A központ*. Ez a modern társadalom modellje. Ez is mozgékony, anélkül, hogy úton levő lenne, mint a nomád. Itt nincs csúcs, csak közép, amely körül állandó kristályosodás megy végbe. *Bovet* szerint a patriarchális társadalomban az ember léte hasonlít egy fában élő sejt létehez, a mai ember léte viszont a mostani dinamikus társadalomban a viharba került egyséjű létehez hasonlít. Ott a sejt állandó kötöttségben él, itt az egyséjű a viharban képes gyorsan csatlakozni más egyséjűekhez, de módjában áll elválni is tőlük. A mai társadalom rétegződésében a vertikális eltűnik. Emberekkel csak egy síkon lehet találkozni. Az egymással való közlekedés lehetősége ma nem a parancs és követés (Gebot és Nachfolge), nem a rendelkezés és engedelmesség, hanem a beszélgetés és diszkusszió, a patriarchalitás helyett a partnerség, a paternitás helyett a fraternitás.

Ma a társadalom pluralisztikus jellegű, melynek integrációra van szüksége minden vonalon. Az intézmények az ilyen alapvető viszonyulásokban is, mint család, házasság elvesztik meghatározó jelentőségüket, ezek stabilitását ma inkább a jó emberközi kapcsolatok garantálják. A nomád jelleg a modern ember életében újra jelentkezik, bár nyilvánvaló, hogy minden vonalon összezárkózásra, a fizikai maghasítás ellentétére: társadalmi mag-fuzióra van szükség. Amikor az egyház jövődjéről struktúrájáról beszélünk, azt a feladat felől kell néznünk; az lesz az igazi, amely legjobban megfelel a küldetésnek: Isten követeiként az élet és békeség üzenetét vinni a világhoz, soha nem felejtve el, hogy nem a világ van az egyházért, hanem az egyház a viláért.

A legizgalmasabb fejezet a fiatal *Dietrich Gutsch*-nak, a Gossner misszió lelkész-titkárának írása arról, amit ma az ifjúság tesz és amit a jövőről gondol az egyházban. Számukra, mint mondja, gondolat és tett szorosan egybetartozik; őrizkednek attól, hogy meddő vitaközéskben megrekedjenek. Nekik nem szándékuk az egy-

házat új igehirdetési módszerekkel „kisminkelni”, régi pozíciók visszaszerzése sem céljuk. Krisztus őket a világ által állítja ma kérdések elé. Az egyház megújulása csak az evangélium közepéből jöhet, de éppen ez töri szét hagyományainkat és alaptételeinket. Krisztus a viláért van. „Az egyház akkor egyház — idézi *Bonhoeffer* — amikor másért van. Részt kell vennie az emberi közösség világi feladataiban, nem uralkodva, hanem segítve és szolgálva. Neki kell megmondania minden hivatásban levő embernek: mi a Krisztussal élt élet, és mit jelent másokért lenni”. Ezt próbálják ők ökumenikus építőtáboraikban megérteni és megélni, és ugyanakkor a Krisztus gyülekezetének — az egyházi elzemesedéstől és túlhajtott individualizmustól beburjánzott — újszövetségi értelmezést a maguk számára, de a mai időkhöz szólóan újra megtalálni. Meg vannak győződve, hogy az ilyen különbözőtésekkel, mint „kívül” és „belső”, vagy „a gyülekezetben való élet” és „a világban folyó élet” szakítani kell, és a jól kitaposott utat nem egyszer el kell hagyni, hogy az Urat az Ő útján követhessék a világba. Istent nem lehet a múltba száműzni, a ma történéseiben kell megcselekedni akaratát. Az újdélhii határozatot vallják: „Aki ma az evangéliumot hirdetni akarja, annak késznek kell lennie résztvenni a szociális igazságért és a béke fenntartásáért vívott harcban”. Nem kívánnak többé a gyülekezetben „terített asztaloknál lelki fogyasztóként” ülni csupán. Ha nem akarjuk, hogy Jézus Krisztus élete és tanítása organízált lanomba és értelmetlen religiózításba fulladjon, akkor engedni kell, hogy ereje a mai valóságos élethelyzetben érjen el bennünket. Ürességet és eljelentéktelenedést látnak az egyházban, de távol áll tőlük a hitetlenkedő letargia éppenúgy, mint a változástól való félelem merevgörccse. Vallják, hogy „a keresztyéneknek a jó Isten vizsláinak kell lenniök, melyek orrukkal a földön szimatolják, hová ment el Uruk”. Így, nvmondókában járva, szokatlan és veszélyes utakra kerülhetnek, emberekhez és csoportokhoz, akik mellett eddig tudatosan elmentek. Bibliatanulmányaikban megtanulják a mai időkkal szemben táplált előítéleteket legyőzni, és a technikai és társadalmi fejlődést tárgyilagosan nézni és értékelni.

Újdélhi és Prága — című utolsó fejezetben ismét *Basarak* szólal meg és állítja igen érdekes módon egymás mellé az Egyházak Világtanácsa és a Prágai békekonferenciák szolgálatait. Nagyra értékeli Prága bátor kritikáját az Ökumenéről, pozitíve értékeli azt a fejlődést, amit az Ökumené tett Evanston óta a népek békéjéért érintő állásfoglalásokban. Majd beszél a Krisztus-inkognitó titkáról és a „nyugati keresztyénség” kihangsúlyozásának veszélyességéről. Kiemeli végül, hogy a prágai konferenciáknak sajátos és fontos szolgálatuk van a frontképződések megakadályozásában és az egyházi körökben jelentkező hidegháborús jelenségek felmutatásában és megbélyegzésében, továbbá a békelelkület kialakítására való törekvésben, nemcsak egymás között, hanem nem-keresztyénekkel is, és így továbbra is nélkülözhetetlen „stimuláns” marad az Ökumené számára arra nézve, hogy annak szolgálata a világban megszólaló tanúságtétel és valóságos békeszolgálat lehessen.

Ezek röviden a „Bátorság a jövőhöz” főbb szempontjai. Nem kérdezve, mennyi benne az eredeti, hanem csak a bátor kérdésfelvetését, ösztönző és továbbsegítő szándékát látva és értékelve, megállapíthatjuk, hogy sokat tanulhatnak ebből az új munkából főként azok, akiknek elsőrendben szánták hazájukban: a teológiai-lag tájékozott világiak.

Dr. Békési Andor

GÁL FERENC: IDŐ AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁGBAN

Szent István Társulat mint az Apostoli Szentzsék Kiadója, Budapest, 1964. — 365 old.

Nem okoz nehézséget mégoly terjedelmes mű ismeretése se, ha a szerző egyetlen főtéma fonálára fűzi fel gondolatait. Az „Idő az örökkévalóságban” viszont sok-

ágú tematika jegyében készült (egyébként is: előadások gyűjteménye), a sokféle kérdés és felelet ismertetése maga is egy újabb könyvet tenne ki. Ismertetés helyett csak jeladás kíván lenni ez a néhány sor arról, hogy a magyar nyelvű teológiai irodalom ismét gyarapodott egy művel: olyan könyvvel, amely megérdemli, hogy műnek nevezze. Nem tekintélyes terjedelme, hanem magvas tartalma bizonyítja meg műnek Gál Ferenc római, katolikus teológiai professzor munkáját. A tematikája, mint írtam, sokágú, de a mű egyáltalán nem szététes, hiszen a *célja* egyetlen egy: katolikusul felelni az emberi élet és (ezen belül) a mai élet hitbéli, erkölcsi kérdéseire. Szinte valamennyire, ahogyan felvetődnek a napi munkában, a tudomány fejlődése, a társadalmi formák és berendezkedések alakulása nyomán, az elméletek tartós vagy tisztavirágnyi létezése, hódítása vagy levitelése folyamán. A vállalkozás nagy s ha csak részben is sikerült, megérte a fáradságot, hiszen nemcsak a római katolikus egyház lelkészeinek és tagjainak, hanem valamennyiünknek segíthet a tájékozódásban. A könyv minden mondatán átérződik ez a szándék: nevezetesen az, hogy a lelkipásztorokodó papságnak a kérdések katolikus és korszerű megfelelésében hathatós segítséget nyújtson. Hogy milyen mértékben sikerült elérnie e nemes célját, nem mi dönthetjük el, erre elsősorban a római katolikus egyházi pásztorok és tudósok illetékesek. E sorok írója — mint a könyv olvasója — arra nézve érzi magát adósnak, hogy *számkra* kísérlejen levonni néhány (tanulásra és okulásra szolgáló, sőt készítő) következtetést.

1. Égetően nagy szükség van az ilyen *jelennek szóló* teológiai munkákra. A hazai római katolikus egyház fiatalosabban reagál — úgy látszik — az ilyen mai szükségletekre, mint mi, pedig talán fordítva volna természetesebb. A legnemesebb protestáns hagyomány *első sorban* a jelenben élni tudományosan is, a teológia művelése terén is. Jöjjön *először*, ami *ma* kell és hasznos (ha *ma* hasznos: a múlt kutatása is) csak *aztán* az, ami volt. Sorrendi kérdés ez, de a sorrend életkérdéssé is válhat. „Az idő az örökkévalóságban” példája már csak azért is méltó a figyelmünkre, mert a hazai katolikus egyház Gál Ferenc művét jelentette meg *elsőként*. Az egyház és a teológus olyan egyöntetűsége példája ez, amely követést kíván, mert az egyház nem marad el a benne ható teológiai munkásság mögött, a teológus nem marad el az egyház jelenbeli szükségletei mögött.

2. Tanulásra méltó a szerző nagyszerű, szinte úttörő előadási módja is. Hatalmas olvasottsága ízéssé teszi és egyáltalán nem terheli meg művét. A tudományos, a teológiai szakirodalom, a szépirodalom és a költészet óriásméretű „éléskamráiban” járatos; úgy hozza ki ezekből számunkra az értékeket, ahogyan eddig nagyon kevesen: mintha valóban egy éléskamra pompás ételeit kínálná fel. Könyve mentes minden nagyképűségtől: a magyar gondolkodás természetességével, egyszerűen és világosan érvel vagy vall. Nem „fordítja”, hanem idehozza, nekünkvalóvá teszi a távolabb, más gondolkodású és szemléletű agyakban felvillant eredményeket. Ha ezeket az előadásokat szűkkörű szakgárdának szánna a szerző, ő is a tudományos nehezékek sleppjét húzná mondatai után, de egyáltalán szabad-e teológiát szigorúan szakgárda számára művelni? Vajon a teológia ugyanúgy szaktudomány-e, mint pl. a kibernetika? Kérdés, hogy a teológia ilyen „szakszerűsítése” nem az egyház újkori tudományos kisebbségérzetéből és a bibliai emberségességhez való hűtlenségéből származott-e? Mert ha igen, a keresztyénség teológiai megújulásának útja kétségtelen, csak rá kell lépni.

3. Az az elismerés, amelyet Gál Ferenc könyve friss szellemével, olvasmányosságával, jelenünkre való reagálásával vív ki, nem jelenti azt, hogy az ő útja számunkra teljes egészében járható út volna. Először is azért nem, mert a katolikus dogmatika filosofico-theológiai módszerét követi, ez az út nem vonz minket. Különösen nem vonz a „hívédelem” szándéka, amelyet ez a bölcséleti módszer szolgál. A hívédelem szándéka végülis annyira meghatározza a könyv tartalmát, hogy a korszerűség csak formai marad, a korszerűbb

forma szolgálná azt a — rejtett — célt, hogy az esetleg nem korszerű, nem biblikus és nem mindig igaz tartalmat elfogadtassa. Teológiája így, minden tiszteltre méltó törekvése ellenére, pontosan azonos az eddigivel. Ezért se volna okos dolog részletesen megbírálni: csak ismételtetni kellene azt, amit hitbéli eleink 400 év óta és most mi a katolikus teológiáról elmondtak, illetve mondunk. A friss előadásmód, a mai problémák tiszta feltárása, a ma emberére történő szeretetteljes rátekintés nyomán tartalmilag is méltán várhatnánk újabbat és jobbat, — ám ebben csalódnunk kell: minden a régi, csak vonzóbb, irénikusabb és testvéribb a hanghordozása. Még akkor is a régi, amikor a szerző néha egy-egy bíráló megjegyzést is megkockáztat egyházának némely régebbi vezetőjével vagy irányulásával kapcsolatban. Ez a bírálat addig megy csak el, ameddig a Vatikán maga is megengedhetőnek tartja a vatikáni múlt és az egyházi jelen bírálatát, hiszen a *formai* korszerűségnek az enyhe, „ártalmatlan” önbírálat is kelléke. De csak a formai korszerűségnek. A formai korszerűség viszont nem jelent valóságos hódolást a ma üzenő, az *igazságot* ma közlő Isten előtt. Az egyház pedig *egy s* amin át kellett jutnia egyszer — küzdelmet, félreértést, átmeneti megrázkódtatást vállalva — az egyház egyik részének a reformáció idején, azon a másiknak is át kell jutnia, végleg nem maradhat el az egyik a másiktól. A római egyház korszerű lesz, ha eléri az Egyházat s a maga módján, modernül (a reformáció egyházainak sorsából tanulva, okulva) zárkózik fel a 16. századból a 20.-ba, vagyis ha utoléri önmagát. Megvallja Gál Ferenc: „Ma már látjuk, hogy az ellenreformáció gondolata sok új kezdeményezést megakasztott” (298. old.), de amikor felsorolja, miket tart új kezdeményezésnek (míse a nemzeti nyelven, egyszerűség, a népek szokásaihoz való jobb alkalmazkodás), többségében formai intézkedéseket említ meg, az idomulás jegyében gondolkodik. Mint ahogy az *idomulás* szándéka hatja át a II. Vatikáni Zsinatot is s így védekezik a — mondjuk ki! — reformáció ellen. Idomulni akar, hogy ne kelljen reformálódnia. Szerzőnk ugyan ilyen mondatokat is megkockáztat, hogy „a szentírás helyett talán túlhangsúlyoztuk a tanítóhivatalt”... „papság mellett eltörpült a hívek egyetemes papságának gondolata”, azonban e megállapítások szelleme nem hat a könyv többi részében, nem hatja át a művet. Úgy akar — summázva — korszerű lenni, hogy a kor idomaihoz méri, szabja át a régi öltözetet, amelynek a *formája* így modern lesz, de illatának áporodottsága is elárulja, hogy *anyaga* — avult. Ami pedig a modern tudomány és társadalmi átalakulások számbavételét, az erre való reagálást illeti, nem tapasztalható valami nagy és követésre méltó egyensúly. Néha meglepő, túlzott engedményeket tesz, máskor átsiklik a nehézségeken. Mi már azért se járhatjuk a „hívédelem” útját, mert a mai tudomány és a mai társadalmi valóság sok olyan ideiglenes elemet tartalmaz, amely egy későbbi új elem által erősíti vagy cáfolja magát, tehát céltalan dolog volna beleiktatódni ebbe a — majdnem spontán és önmagát szabályozó — váltakozásba. Ha a gyülekezet tagját megzavarja egy-egy új elmélet vagy részeredmény, elég hivatkozniunk korunk eredményeinek sebes váltakozására és bizonyosságot tennünk a bibliai Kijelentés részeinek és egészének örökké érvényes voltáról. Különösen egyszerűvé teszi a kérdés megoldását, ha kiderül, hogy az ilyen zavarnak legtöbbször nem annyira a tudományos fejlődés, mint inkább a bibliai szöveg félreértése, szokványos téves magyarázata az oka.

4. A teológiai-tartalmi maradiság mellett a legnagyobb ellenérzést az a már ismert katolikus felfogás váltja ki belőlünk, hogy a keresztyénség is világnézet. Nálunk az ún. történelmi kálvinista irányzat vallotta ezt, míg hatott, — talán ez a véleménye is siettette kimúlását. A világnézet — lett légyen az idealista vagy materialista — az „autonóm” ember vállalkozása. A Kijelentés világosságában viszont az ember soha többé nem autonóm, Isten Lelke pedig állandóan ható, és pedig szuverén, nem megy nyugdíjba és nem kötök a mi tetteink: úgy hat a világban és úgy vezet Igéjé-

vel, ahogyan „akkor és ott” akarja. Ezért taníthatjuk méltán, hogy a keresztyénség nem világnézet és nem partner a világnézetek harcában. A keresztyénség világnézeti sége *contradictio in adiecto*. Azt persze tudomásul vesszük, hogy világnézetektől befolyásolt emberek között élünk, hogy a világnézetek a hit dolgában is megnyilatkoznak, de nincs perünk a világnézetekkel. Még ha nekik (okkal, ok nélkül) perük volna is velünk. Mert, ha a keresztyénségnek a világnézetekkel pere volna, éppúgy lehetne pere az idealizmussal, mint a marxizmus—leninizmussal. Gál Ferenc csak az utóbbival szemben védi a hitet, — ebből is látszik, hogy szemlélete sokkal inkább bölcselati, mint teológiai. Teológiai szemmel nézve, az idealista világnézetek semmivel se jelentenek kevesebb veszedelmet a keresztyén hitre nézve, mint a materialisták. Az igaz, hogy nálunk nem az idealista világnézetek egyike a hivatalos és nem ilyen van uralmon, az is igaz, hogy a marxizmus—leninizmus tételei a hívők táborában is támasztanak kérdőjeleket, — nagy azonban a különbség aközött, hogy a marxizmus—leninizmussal vitakozunk-e mint ellenféllel, vagy a híveinknek adunk-e felbukkanó kérdőjelekkel kapcsolatban tájékoztatást. Az előbbi apologetikus harci tett, az utóbbi lelkipásztori szolgálat. A *ma* lelkipásztorának szolgálata, akinek a bibliaismerete mellé szegődik a szociológiai stb. ismeret. Különösen indokolttá teszi ezt a pásztori szolgálatot több olyan Bibliával vagy hittel kapcsolatos megnyilatkozás, amely sokszor se nem világnézeti, se nem tudományos, se nem igaz. A felvilágosítás ezekben nemcsak a hitbéli, hanem a tudományos igazság ügyét is szolgálja, tehát mindenképpen közhasznú. Épp ezért a pásztori szolgálat e terén Gál Ferenc hangvétele higgadt, nyugodt, pásztori, e tekintetben is példamutató; ám azzal, hogy mint az egyik világnézet embere cáfolja a másikat, egy kicsit „átkiabál” (bár igen finoman) a túlsó, az ellentétes oldalra.

5. Ez a negatív előjelű világnézeti vitázás nem fedi el a szerző lojalitását a szocializmust építő társadalom iránt. Minden sorából kiérződik, hogy jól és otthon érzi magát a szocialista társadalomban, a világban végbenemő fejlődést is csak szocialista irányzatának tudja elképzelni (világnézeti szintől függetlenül és békés úton). Ha nem is azonosíthatjuk magunkat sok esetben az ő eltérő teológiai vagy egyéb megállapításaival, meg kell köszönnünk a jó példát a lojalitás és a helyesbítés együtthangzó megnyilvánulásában. Ritka madár nálunk ez az együtthangzás. Pedig lehet. Gál Ferenc könyve is bizonyítja, hogy lehet, szabad, sőt apologizálni is lehet. „Az idő az örökkévalóságban” c. könyv egyik pozitív hatása lehet, hogy a valóban építő lojalitás kialakítását munkálja az egyházak vonatkozásában.

6. Igaz és testvéri örömet okoz a szerző néhány olyan megjegyzése, amely velünk azonos és evangéliumi lelkeletből fakad és azt bizonyítja, hogy Gál Ferenc is a szolgáló egyház látomásának hatása alatt áll. Talán a szolgáló egyházzal való — Igéből és Lélek által nyert — bizonyágtételünk hazai gyümölcse, hogy a római egyház legjobbjai is e bizonyágtétel hatása alá kerültek s ez (a régi teológia ellenére is) nemes korszerűséghez segíti a *teendőkről* való felfogásukat. Ezen a ponton — Isten dicsőségére és emberközösségünk javára — testvéri szeretetben és törekvésekben fenntartások nélkül találkozhatunk. A szolgáló egyház látomása magyarázza Gál Ferenc kritikáját a teológiai munkásság öncélúsága felett. „Egy-egy tudományos irányzat annyira igénybe veszi a teológusok érdeklődését, hogy minden erejüket néhány kérdés elmélyítésére fordítják és elszakadnak a szentírás szellemétől. Ez a veszély főleg az eretnekek elleni vitáknál merül fel. A teológiában három évszázadon keresztül éreztük a reformáció elleni vita hangulatát” (280.) Ugyanezen az oldalon közli Karl Adam döbbenetes leírását arról a folyamatról, ahogyan az isteni sugallatból egyházi szabályzat és nehézkes intézményesség lesz, (Die eine Kirche, 41). Szerzőnk mélyen fájjalja, hogy az egyház életében olykor „a hatalmat túlzott eréllyel érvényesítették a szolgálat rovására” (281). Pedig Krisztus az apostolokra „nem annyira hatalmat bízott, mint inkább szolgálatot:

annak a tanításnak és kegyelemnek továbbadását, amit az egész emberiségnek szánt” (277). — Azt, amit boldog-emlékű Victor Jánosunk kívülről befelé ható kegyelemnek nevezett, Gál Ferenc szintén ilyennek hiszi és megállapítja, hogy „mindig időre volt szükség, amíg az egyházak is belátták egy-egy kívülről jelentkező érték termékenyítő voltát” (282). A magyarázat erre és sok másra, hogy „a földi küzdő egyház nemcsak a szentek egyessége, hanem botladozó bűnösök közössége is” (283). Ezért sokszor „ragaszkodunk esetleg olyan hagyományokhoz, amelyek már inkább akadályozzák, mint segítik az evangélium terjedését” (288). Bizonyoságot tesz ama katolicitásról, amely Krisztus *egyetem* megváltói mivoltából következik, tehát „az egyház ugyanilyen nagylelkű meglátással köteles tekinteni a kívülállókat felé is, ... a szeretetet nem korlátozhatja tényleges tagjaira” (288). Elhatárolja magát azoktól, akik csak hátra akarnak tekinteni, „akik korfordulóban egyoldalúan a múlthoz menekülnek. Az új követelmények megállapítása helyett érveket keresnek a múlt emlékeinek fenntartásához. Pedig az egyházban is elavulhat minden, ami nem isteni rendelkezés” (297).

7. Végül a könyv címről és „technikai” kezelhetőségéről kell néhány sort ejtünk. A cím szép; fedi is. amit a szerző ki akar vele fejezni (az örökkévalóság számunkra az időben konkrét), — mégis félrevezető: azt hisszük, hogy a *Barth—Cullmann* idő-örökkévalóság vitában akar katolikus hangot hallatni. Érinti ugyan ezt a vitát (210), általában elmondhatjuk, hogy elég jól ismeri a protestáns teológiát, de az idő-problémát is a szokványos tomista naturalis—supranaturalis formulával véli elintézhetőnek. Úgy kell tehát a könyv címét tekinteni, mint hangulati motivációt, ami tudományos munka címadásánál szokatlan. — Mint említettem: szinte minden modern probléma vizsgálat alá kerül ebben a könyvben. Ehhez képest a fő- és alcímek nem, vagy csak globálisan kalauzolnak el minket egy-egy kérdés és megvilágítás lelőhelyére. Az ilyen munkáknak a káté-forma kedvezne, amely azért egy-egy kérdés részletes kifejtését se zárja ki. Címei (Világnézeti eligazodás. Az ember az örökkévalóság színe előtt. A valás mint vigasztalás. A hívő az egyház közösségében. Krisztus az örökélet szerzője) nem pótolják ezt, sőt hiányérzetet keltenek iránta.

Mindent egybevetve: elismerés, köszönet illeti a szerzőt és egyházát e hatalmas munkáért, amely ugyan még csak az idomulásra, a formai korszerűsége ad példát és még nem jelzi, hogy a római egyház utólérté magát, viszont így is kifejezi a kortársak iránt való szeretetet és felelősséget. Ha csak formailag is, de a *jelenre reagál*, tehát mindannyiunk számára hasznos olvasmány. Talán azoknak a jövőendő katolikus könyveknek az előőrsé, amelyek majd a tartalmi korszerűség keresésében is serkentő példát nyújtanak nekünk.

Éliás József

CHRISTIAN RIETSCHEL: SINNZEICHEN
DES GLAUBENS

Mit 293 Abbildungen. Evangelische Verlaganstalt
Berlin, 1965.

Rietschel stúdioma széleskörű irodalomismereten alapul. Kutatómunkáját kiterjesztette a XVII. század óta megjelent ez irányú publikációk tanulmányozására Joachim Camerarius 1696-ban megjelent *Symbola ac emblemata ethico-politica* című munkájától kezdve napjainkig terjedő tudományos fázadozások feltárt eredményeire. Jól ismeri Rudolf Koch: *Christliches Symbol-ját*, a francia Georges Lanoe-Villene: *Le livre des symboles* című könyvét 1936-ból, de tájékozott az 1950—60-as évek legújabb irodalmáról is, melyek között ott van George Ferguson: *Signs and Symbols in Christian Art* (Oxford 1961), Dorothea Forstner: *Die Welt der Symbole* (München 1961), Frederick Ernest Johnson: *Religious-Symbolism* (New York 1955), Manfred Lurker: *Symbol, Mythos und Legenden in der*

Kunst (Baden-Baden 1958) s több más jelentős feldolgozás.

Vizsgálódásának legfőbb célja, hogy *teológiai aspektusból* tekintse át a keresztyén szimbólika két évezredes történelmében előforduló szimbólum-problémákat. Nem főrekszik arra, hogy más tudományok megállapításait alkalmazza, hogy szociális vagy esztétikai összefüggéseknek utána járjon. Mégis úgy igyekszik felmutatni a keresztyén szimbólumok sajátos vonásait, tudományos értékeit, komoly jelentőségét, hogy az előforduló nehézségeket, homályosságokat, értelmetlenségeket leküzdve számtalan problémára mutat rá, világosan, rendszerzetten összefogja a sokrétűen szétágazó jelképek összefüggéseit és így a más irányú tudományos munka számára is jelentős művet alkotott. Részletesen elemzi ugyan a szimbólumok problémakörét, elhatárolja egymástól a *Signal*, *Marken*, *Signatur*, *Symbolum*, *Allegoria* közötti kapcsolatokat és különbözőségeket, de azzal, hogy a keresztyén szimbólum teológiai alapjait kutatja, különbséget tesz keresztyén és minden más szimbólum között. Nagy érdeme, hogy szemléletes és világos analízist végez; ez komoly hozzájárulás az összehasonlításra törvő más tudományoknak is.

A könyv szerzője kivonta ugyan magát a logikus diszkurzív feldolgozás alól, mert a hitbeli értelmezésnél át kell lépnie a valóság világát, de ezzel azt a célt kívánta szolgálni, hogy a *transzcendentális világtkép* vetületének emberre ható tényezőit tekintse át és kimondja, hogy a szimbólikus jelképek megértésének területe túl van az ember fogalmi, logikus szisztematikáján, mert a jelképek az ember közösségi cselekvésének ősalapjaiból nőttek ki és nem az empirikus valóságra, hanem inkább a transzcendentális létre mutatnak. Szerinte a szimbólumok az értelem kívüli és láthatatlan világ értelmes és látható módon való ábrázolásának kifejezői. Részük van a transzcendentális világ reálitásának kifejezésében s ezért váltak szimbólummá. A jelképek teológiai jelentőségének kibontakoztatása közben tehát mélyrehatóan elemzi a szimbólum és a mítosz, a szimbólum és a logosz, a szó és a rajz, valamint az értelem és a rajz közötti kapcsolatokat, majd rátér a jelképeknek az egyház rendjében való helyére és gazdag áttekintést ad a szimbólumoknak az egyházi kultusszal, bizonyágtétellel, szertartással és gyülekezettel való összefüggéseiről.

A szimbólum értelmezésének kettős határát érinti. Szól egyrészt a *tárgyszerűségről*, mely a szimbólumvilágban csak rámutat az istentisztelet liturgiájára, imádkozásra vagy a kijelentésre. Másrészt beszél a *szóbeliségről*, mely a kontemplációba és a meditációba torkollik. Az egyház szimbólumai mindkettőt egyszerre reprezentálják. A jelképek alakját, alakulását kifejtve ezért tér ki a képekre, különféle rajzokra, világít rá az absztrakció értelmére s ezért fejti ki részletesen a különféle irányzatokat és érinti az egyházi ornamentika problémakörét.

Nem feledkezik meg a jelképek *gyakorlati alkalmazásának* az egyháztörténelem folyamán történt vándorlásairól sem és alapos tárgyismerettel végig vezet az ősegyház és a korai keresztyénség szimbólikai feldolgozásától kezdve a középkori allegorikus ábrázoláson, a reformáció korabeli tisztultabb szemléleten át a felvilágosodás és a jelenkori értelmezések summázásáig. Értékes része munkálkodásának az *Egyházi jelképek alkalmazásának módjai* című fejezetben a meditációs, katekétikus és szepulkrális, valamint a liturgikus használatban előforduló jelképek magyarázata; főként a paramentumok és temetési emlékművek, fejfák, sírkövek művészettörténeti értékeinek jelentőségeihez nyújt adalékokat. Az értékes munka *Az egyházi alkalmazás mértékei* című fejezettel zárul.

A szimbólikával, szfragisztikával, heraldikával, művészettörténettel foglalkozó kutatóknak komoly segítséget jelentő kézikönyv Christian *Rietschel* díszes kivitelű, alapos tárgyismerettel rendelkező, jól használható bibliográfiát közlő és gazdag tartalmú, 72 táblán 293 szimbólumképet tartalmazó munkája.

Dr. Kormos László

A ZEICHEN IN DER ZEIT 1964-ES ÉVFOLYAMA

A folyóirat alcíme — Evangelische Monatsschrift für Mitarbeiter der Kirche — jelzi, hogy átfogó segítséget kíván nyújtani az egyház munkatársainak. Negyedevenként megjelenő homiletikai mellékletével — a lelkipásztorok gyülekezeti szolgálatára néz, szemlét ad az egyházi élet kérdéseiről, a jelentősebb teológiai témákról és diszkussziókról. Egy-egy számban összefoglaló cikkek és tanulmányok mellett a vitaforum és a glosszák színes műfaja is képviselve van, kiegészítve könyvismertetéssel és hírányaggal. Ismertetésünk során először a főbb tanulmányokból állítunk össze szemlét, azután a megvitatásra került témákat vesszük szemügyre és a glosszák közül kiemelkedő közlemények során sietünk végig a félezer oldalt meghaladó sokrétű, friss és vonzó anyagom.

A Németországi Uniót Evangélikus Egyház (EKU) zsinatának fáradozásaiába vezet be bennünket dr. Horst Lahr potsdami egyetemes superintendens tanulmánya: *Schritte zur Sammlung* — „erőgyűjtő lépések”. Mintegy évtizedes munka érleli meg gyümölcseit abban, hogy válaszokat fogalmaz meg az egyház, a teológia, a lelkipásztori tiszta „lényegére” nézve. A szerző rámutat a közös munkával kovácsolt „Arnoldshaini Tézisek” című deklaráció-sorozat jelentőségére, amely az úrvacsorával kapcsolatban fejti ki az egyház fő vonásait, a helyes tanítást hermeneutikai módszerrel hozza közel a ma egyházához. A „lényeges” kategóriájának meghatározásakor nem valamilyen különlegesség megállapítására gondol Lahr, hanem „az egyház feladatának leírására s az abból következő rendtartásszerű szolgálatokra”. Hangsúlyozza azt a bibliai felismerést, hogy az egyház szolgálata nyilvános, a világért megy végbe. Az Úr gyülekezete nem zárkózhatik el, nem fordulhat befelé, hanem mindig közvetlen környezete felé. A gyülekezet az igét és a sákramentumokat befogadva kap erőt. Idézzük a VII. tézis 2. cikkét: „A gyülekezetben, amely az úrvacsorában részesül, testvérek vagyunk. Ez a közösség abban a szeretetben él, amely minket előbb szeretett. Ahogyan ő minket befogadott — az igaz a hamisakat, a szabad a megkötötteket, a felséges az alacsonyakat, — úgy tartozunk mi is mindenkinek, akinek csak szükségük van ránk, megadni mindent abból, amik vagyunk s amink van”. Érdekesen folyik tovább az Arnoldshaini Tézisek „princípium formáléjának és materialéjának” értelmezése. „A közösen fogalmazott és egy értelemmel elfogadott tételek elmondják mindazt, amit „a Németországi Evangélikumi Egyházban a lutheránus, református és unitált hitvallású teológusok az újtestamentomi újabb exegetikai munka eredményei alapján az úrvacsora ajándékának és vételének kérdéseire válaszolni tudnak.” Tehát az egyház teológiai munkájában az „újabb exegetikai munka eredménye”, a történelmi-kritikai módszer érvényesült, ugyanakkor mindig feltették az alapkérdést: Mit hallunk meg mi, mint az egy apostoli egyház tagjai az úrvacsoráról szóló bibliai bizonyágtétel lényeges tartalmaként? A teológiai bizottságok így az atyák hitével egységben a teológus lelkiismereteségével és a közlés mai megértési követelményei szerint végezték munkájukat. Mindezeknek a részletes és türelmes magyarázatát a szerző szükségesnek találja. Végül két gyakorlati teológiai útmutatással mélyíti el mondanivalóját: „Legyen egész prédikálásunk meghívás az úrvacsorához!” A másik: „Segítsük a gyülekezetet a helyes bibliaolvasásban!”, mert így az egész egyház hite, engedelmissége, ismerete és jó szolgálata gyarapszik (42—52).

Különösen sok teret szentel a folyóirat az *ökumenikus* kérdéseknek, hiszen ez mindenütt egyetemesen feladata és szolgálata az egyháznak. A főszerkesztő, dr. G. Brennecke közismert beszámoló-kötetéről, amelyeket az EVT evanstoni és újdelhi-i nagygyűléséről adott ki. A folyóiratban beszámol az EVT Mexikó Cityben tartott missziói és evangélizációs konferenciájáról (122—134). Ugyancsak Brennecke tollából olvashatunk beszámolót az európai egyházak negyedik

nyborgi konferenciájáról „Zusammenleben” címmel (445—450). Külön tanulmányok foglalkoznak a II. Vatikáni Zsinat ökömenitászértelmezésével (Christoph Hinz: „Katholische Ökumenizität”); majd két előadás, egyik katolikus, másik protesáns nézőpontból elemzi a témát: „Erfüllung oder Verwirrung?” címmel (14. és 53). Közli a folyóirat dr. Edmund Schlink lutheránus megfigyelő „Zum Abschluss der zweiten Sitzungsperiode des Konzils” című tájékoztatását, valamint dr. Fritz Viering részletező írását az EKD tanácsának e tárgyban kiadott kommunikációjáról (201—204, 214—219).

Az egyház egységét és sokféleségét állítja elének az Újtestamentomnak az egyházzól szóló tanításában dr. Emil Käsemann tübingiai professzor írása: „Einheit und Vielfalt in der Neutestamentlichen Lehre von der Kirche”. Az ÚSz-ben leírt egyházak mindig meghatározott történeti és földrajzi helyen élnek. Ennél fogva különböző jellemvonásaik alakulnak ki s ezek az egyház különböző időszakait és változásait is mutatják. Az ÚSz-ben nem kapunk *ecclesiologia perennist*, azaz örökérvényű egyházi szabványt, de megismerhetjük az ekklesiológiai alaptípusokat. A Jézus által hirdetett Isten királyi urasága nem azonosítható egyik későbbi gyülekezet modelljével sem. De kezdettől fogva úgy áll a gyülekezetek életében a felmagasztalt Úr, mint aki uralkodik. A Krisztus teste mindenütt a munkálkodó kegyelem színhelye és a karizmák ajánldékozásával minden időben és minden helyen érvényesíti ígéreteit és igényét. A Pál apostolt követő nemzedékben a gyülekezetek kritériuma a hagyományozott ordináció, szervezeten pedig a presbitérium. A zsidókeresztyén hagyományokhoz kapcsolódva kialakul az egyház újabb képe, *familia Dei*. Az egyház ebben a helyzetében a külső és belső szorongatásokkal és tévelygésekkel szemben mint Isten családja van együtt. A misszió háttérben áll. Az Efézusi és Kolossói levél szerint az egyház léte bizonyágtétel a világnak. Ez érvényes az Apostolok Cselekedeteire is, amely a kibontakozó egyházat missziótörténetként írja le. Az ökeresztyén eschatológia itt is elhalványodik, az ekklesiológia pedig előtérbe kerül. Az egyház a Szentlélekcsodáinak és ajándékainak színtere, üdvintézmény. A krisztológiával szemben annyira önállósul, hogy Jézus történetének folytatásává lesz. Viszont a negyedik evangéliumban — szemben az előző fejleményekkel — hiányzik a kifejtett egyházfogalom, a tisztségről és a sákramentumról szóló tanítás. Ennek megfelel az ígértetés bizonyos redukciója, amely annál hangsúlyosabbá teszi a *solus Christus* valóságát. Jézus igéi hordozzák Lelkét, s *Christus praesentia*jának kifejezői. Az egyház az Ige körül összegyülekezett sereg.

Bármilyen vázlatos is ez az összefoglalás, nem vitás, hogy az ÚSz ekklesiológiája állandóan változó. Ennek megfelelően módosul folyamatosan az eschatológia, soteriológia, anthropológia és az egyházi szolgálatról szóló tanítás. A teológia sohasem időtlenül és sohasem absztraktf térben alakul ki. Változások és feszültségek a szerves kibontakozás szükséges fázisai s ezek magyarázzák az egyes személyiségek, csoportok és időszakok perspektíváit. Ami izoláltan elüt egymástól, megkapja a közös középpontban az összefüggését, teológia és egység. A keresztyén egyház egysége és sokfélesége komplementáris vonások s amire az egyháznak ügyelnie kellett, az a búza és a konkoly különbözőségének valósága. — De mi a „haszna” Käsemann fejtegetéseinek? „Semmilyen romantikus követelménynek sem szabad relativálnia azt a józán megállapítást — bármilyen üdvörténeti köntösben is jelenjék az meg —, hogy a történelmi nem beszélhet az úsz-i ekklesiológia töretlen egységéről. Sokkal inkább megtaláljuk abban saját helyzetünk modelljét, minden különbségünkkel, zavarainkkal és ellentétainkkal,” s legjobb esetben valamilyen ókori ökömenikus szövetséget ökömenikus tanács nélkül. A feszültségek a zsidókeresztyén és pogánykeresztyén gyülekezet között, Pál és a korintusi rajongók között, János és az ókatolicizmus között nem csekélyebbek, mint a mieink. Egyoldalúságok, merevségek, fikciók és a tanítás, szervezet, kegyesség szembenálló ellentétei nem kevésbe találhatóak az Úsz-i

ekklesiológia területén, mint a miénken. Ez a felismerés nagy vigasztalás és a mai ökömenikus munkában nagy teológiai nyereség.” — A dinamikus kutatás vonalvezetése ott ér célhoz, amikor a döntő kritériumokat elemelve a Krisztus követését jelöli meg az egyházra nézve. Az egyháznak szabadnak kell lennie arra, hogy Istennek teremtményeivel való szolidaritását a világ minden sarkában meg tudja bizonyítani (81—85).

A biológiai teológiai tanulmányok közül megemlíjük K. H. Bernhardt: *Gerechtigkeit im Alten Testament* (359 kk) c. írását. A rostoki professzor a mindennapi szóhasználatból kiindulva, az ÚSz szóhasználatát szemügyre veszi, majd a legfontosabb ósz-i helyeket vizsgálja előadásszerű modorban s a következő, ígértetés segítésére alkalmas, világos megfogalmazásban adja az eredményt: „Amint az ÚSz-ben a keresztyén ethosz alapja a felebaráti szeretet, aminek forrása Isten szeretete, úgy az Ósz szóhasználatában a közösségi vagy szövetségi hűség, a szövetség szerű magatartás Isten és az ember irányában az emberi cselekvés alapja. Ennek a szövetségi hűségnek forrása is Isten, mégpedig a szövetség ígérete és a kiválasztás alapján. Ennek az Isten és ember iránt való szeretetnek a gyümölcse, az Isten és ember irányában tanúsított közösségi, szövetségi hűség gyümölcse az ószövetségi ígértetés és tapasztalat szerint a békeesség (Gen 9:8 kk. És 32:17, 54:10, Ez 34:25, Mal 2:5).

Bőven találunk írásokat a *bibliai hermeneutika* köréből. Ezt már az Arnoldshaini Tétel megfogalmazásának méltatásánál is láttuk, hogy a bibliai mondanivaló alapos megértése és mai nyelven végbe menő adekvát kifejtése olyan követelmény, amely mind az egyház ígértetésére, mind rendtartásaira nézve nélkülözhetetlen. E tárgykörbe tartoznak a következő cikkek: H. W. Bartsch: *Eine Möglichkeit, von Gott zu reden*, H. Braun: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, H. Gollwitzer: *Zur biblischen Hermeneutik, Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott*. Ezek a cikkek részben a John. A. T. Robinson püspök: *Honest to God* c. könyve által előtérbe állított kérdésekhez kapcsolódnak.

A *historiai* szakból Dr. Karl Kupisch berlini professzor újévi cikkére hívjuk fel a figyelmet, valamint *Nach Auschwitz — Fragen an die Weltchristenheit* c. előadására (454 kk). Dr. Ernst Wolf, a Kirchenkampf első soraiban küzdő göttingai professzor a „Theologische Studien” sorozatban megjelent tanulmányát újabb átdolgozásban adja közre „a Kirchenkampf problémátörténetéhez” címmel. A tárgyaló időszak: 1914—1933 (162—180). Dr. J. Rogge Kálvin egyházfogalmáról (180—186) és az *Erasmus-kutatás* eredményeiről írt. A megemlékezések közül még E. Eisenhuth: *Kirche in der Welt* c., Karl Heim teológiáját továbbvivő írását emlíjük meg s ezzel rátérünk az egyház a világban és a *szekularizáció* témaköréből megjelent közlemények tallózáására. Krockert tanulmánya *Symanowski: Der Dienst der Christen gegenüber Menschen in der säkularen Welt* c., Mexiko Cityben tartott előadásához fűződik. C. F. Weizsäcker: *Säkularisierung und Naturwissenschaft* c. írása a fizikai világképről készült könyv részlete.

Színes a „Megbeszélésünk” vitasorozata. Gerhard Bassarak a *Recht oder Dienst* taglalásában szembe helyezkedik W. Pabsttal és kifejti: a jog szót nem lehet egyszerűen a szolgálat szóval felcserélni s ezzel az egyház mai főkérdéseit formalisztikusan leegyszerűsíteni. A lelkeszűn házonkívüli alkalmazásvállalásának tapasztalatait méltatja több egyházmegye és lelkeszűntület vizsgálatának figyelembevételével G. Conring: *Gedanken zur Berufstätigkeit von Pfarrfrauen*. Albrecht Schönherr egyetemes szuperintendens a tőle megszokott tételszerű, áttekinthető és magas formában ír a lelkipásztori szolgálat rendtartás-szerű folytatásáról: *Kirchenzucht und kirchliches Ordnungshandeln; Taufe*. (Itt is ajánljuk Schönherr: *Kleine Predigtenlehre*, Berlin, 1954. c. dióhéjba foglalt, gyakorlati homiletikáját.)

Nem soroljuk fel még csoportosítva sem azokat a

dokumentumokat, amelyek az ökumenikus és konfesszionális konferenciák, tanácsok munkáját, felhívásait adják közre, mert ezek ma már minden egyházi lap közös kincsei. Irodalmi és esztétikai szelvényzetek mind a szerkesztés, mind az olvasók igényességéről tanúskodnak. Mintegy 90 könyvismertetés a friss tájékoztatást és közös kritikai felfogást munkálja. G. Bassarak ismerteti *Bereczky Albert*: Die Entscheidung der Kirche und ihre Mission c. könyvét (116). Ezen kívül két rövid hír kedves, de kissé vékony szálai jelképezik a magyarországi testvéregyházakkal a kapcsolatot. Negyedévenként egy kottamelléklet, illetve grafikai reprodukció az egyházi művészet újdonságai-val lepi meg köztölkében az olvasókat.

Mindezekben „teológiai kaleidoszkóp” módján adunk bepillantást a „*Zeichen der Zeit*” évi termésének tárházába. A folyóirat egyébként 20,— márkás előfizetési áron hazánkban is megrendelhető.

Szönyi György

A művészeti lexikon első kötete (A—E. Akadémia Könyvkiadó. Bp. 1965. 679 lap.)

Az utóbbi évek lexikon termése után jóleső érzéssel vesszük kezünkbe ezt a hézag-, sőt már-már „ürpótló” munkát. Az első és egyetlen előd — a Győző Andor lexikon-sorozatában megjelent, közel negyven éves *Éber—Gombosi*: Művészeti Lexikon (Bp. 1926, II. kiad. 1935) — ma már az antikváriumok ritka kincse. De az elmúlt negyven esztendő sem nevezhető eseménytelennek. A forrongó európai művészet újabb képviselői közül csak az idősebb generációról és ezeknek is csak pályakezdéséről kapunk némi útmutatást a régi lexikontól. Pedig a magyar művészetben is olyan nevek tűntek fel és váltak klasszikussá azóta, mint *Amos Imre*, *Dési Huber István*, *Goldmann György* vagy *Vajda Lajos*, kiknek neve sem szerepelt a régi lexikonban. Így csak örülni lehet a szép kiállítású új kiadványnak. A főszerkesztők — *Zádor Anna* és *Genthon István* — 11 tagú szerkesztőbizottság élén 154 munkatárs bevonásával készítették ezt a négy kötetre tervezett, mintegy 14 000 címszót és több mint 2000 illusztrációt tartalmazó munkát.

Érdeemes összehasonlítani az új lexikont elődjével, az *Éber—Gombosi* féle lexikkal. A címszavak száma máris mintegy felével nagyobb, a képek számáról nem is beszélve. Az egy-két képes tábló helyett itt szinte minden oldalon 2—3 képet találunk. Tartalmi és stílári szempontból is tanulságos az összehasonlítás. Az alapfogalmak meghatározásai pl. az új lexikonban sokkal célratoróbbak, koncentráltabbak (vö. *agora*, *akt*, *alcázar*, *ágy* stb.). Sokkal takarékosabban bántak a jelzőkkel és megfogalmazásában is szakszerűbb. A régi lexikon sokszor szinte anekdotikus hangvételű *story*-kat mond el, míg az új inkább adatokat, tényeket közöl. Bátran támaszkodik arra a tudományos pluszra, ami a sokéves és sokrétű művészettörténeti ismeretterjesztés eredménye.

Jó értelemben *mai* ez a lexikon. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a ma, vagy a közelmúltban élő művészek adatait megtalálhatjuk benne, hanem azt is, hogy a mai nézőpontot érvényesíti úgy a mai, mint a régi művészet megítélésében. Egy példát csak: *Allegrain* — egy kis jóakarattal másodvonalbeli francia szobrász a 18. században — fő művéről, a *Fürdő nő-ről* (1767) még az *Éber—Gombosi* lexikon azt írja: „Zavarólag hat az a modoros édeskesség, amelyet soha sem bírt leküzdni”. Ezzel szemben sokkal találóbb mai szemmel nézve az új lexikon megállapítása erről a műről: „hűvös, klasszicizáló alkotás”.

Az új Művészeti Lexikon értéke elsősorban a tartalmi gazdagság. Nemcsak az újabb eseményekben nélkülözhetetlen serédeszköz. Ez az első és idáig egyetlen magyar lexikon, mely a régi magyar mesterek művészetét tárgyalja. Örülünk annak, hogy *Aggházy Mária* (Régi magyarországi faszobrok, 1958) és *Radocsay Dénes* (A középkori Magyarország faliképei 1954. A középkori Magyarország táblaképei 1955)

nagyszabású összefoglaló munkái ilyen eredményt hoztak. A régi magyar művészet sokáig mostoha gyermeke volt a magyar művészeti köztudatnak. Túlbecsülték vagy lebecsülték, de többnyire nem ismerték. A múlt században jól induló középkori kutatás adatgyűjtő szorgalma után (*Henszlmann*, *Rómer*, *Ipolyi*, *Divald* stb.) annak ellenére, hogy jó szakemberek álltak rendelkezésükre, a Horthy-korszakban a dilettánsok vadászterületévé vált a régi magyar művészet kutatása. Jó példa erre, hogy míg *Genthon István*nak kéziratban maradt az egész magyarországi középkori freskófestést feldolgozó monográfiája, addig *Csánky Dénes* és fia, *Miklós* dilettáns cikkekben közölte „felfedezéseit”.

Nemcsak a középkor-kutatás eredményei gazdagítják a lexikont. Jóleső érzéssel fedezzük fel a lexikonban a XVII—XVIII. századi magyar kis mestereket; építőmestereket, festőket, ötvösöket, szobrászokat és kőfaragókat. A lexikon bőven merít az utóbbi idők műemlék-kutatásaiból. Olyan XVII—XVIII. századi mesterek munkásságát ismerjük meg, akiket műemlékeink tervszerű felmérése nyomán értékelt fel a művészettörténeti kutatás. Példa erre *Beller Jakab* gyöngyösi festő, a pétervásári kastély rokokó freskóinak alkotója, vagy a *Fazola* testvérek vasművészége (vö. *Soós Imre*: *Fazola Hendrik és Lénárd egri vasművesek* Bp. 1955).

Tekintettel van a lexikon az idegenforgalom igényeire is, mikor az egyes magyar és külföldi városok műemlékeit és gyűjteményeit méri fel egy-egy cikkben. Helyes az a szempont is, hogy az európai és magyar városok kisebb jelentőségű barokk épületmegéből csak a legfontosabbakat közli. Helyette inkább a modern és a régebbi emlékeket hangsúlyozza. Folytatja a régi lexikonnak azt a jó hagyományát, hogy az egyes városokban található jelentősebb képzőművészeti gyűjteményeket ismerteti. Ez azért is fontos, mivel az utóbbi évtizedekben sokat változott a helyzet. Többet utalhatna a lexikon az egyes gyűjtemények anyagára.

Jóleső meglepetés volt az iparművészetek gazdag feldolgozása. Különösen a régi magyar iparművészetet ismerhetjük pontosabban és alaposabban a lexikon nyomán. A munka alaposságára jellemző, hogy belejár az óraművestől (pl. *Bernhardt Mátyás* stb.) a díszlettervezőig minden iparművészeti ág. Egy kritikai megjegyzést szeretnék itt tenni. A kertművészet, mintha elhanyagoltabb lenne már alapfogalmaiban is. Hiányzik mint címszó az „*ahah*”, „*alpineum*” stb. Ez pedig épp az idegenforgalom miatt is fontos volna, hiszen több mint száz védett régi kert, parkot gondoz államunk, aminek nemcsak botanikai, hanem kertművészeti jelentősége is van.

Nagy értéke a lexikonnak az egyes országok művészetét összefoglaló cikkei. Albániát vagy Bulgáriát bemutató fejezetek mintaszerűek. Szívesen olvastunk volna egy-egy Európán kívüli országról — pl. Argentína, Brazília stb. — művészetéről is ilyen magvas, színvonalas ismertetést. Remek összefoglalót kaptunk Afrika és Amerika művészetéről. Mindkettő hézagpótló cikk. Nagyon jó a bizánci művészet feldolgozása. Itt látjuk leginkább beépítettnek a képanyagot a szövegbe.

A felszabadulás óta fellendült a keleti művészet kutatása, felmérése hazánkban. Egy pár illusztráló példa is megerősíti ezt. A Keletázsiai Múzeum gyűjteménye megerősödött, Kína múzeum alakult. Több jelentős publikáció mellett megjelent *Baktay Ervin* világszínvonalú monográfiája az indiai művészetéről (1958). Ezért indokolt volt már az előző lexikonban is jó anyagot kiegészíteni, megerősíteni az új kutatások eredményeivel és a teológus szempontjából különösen fontos ókori közkelet anyagának feldolgozásával (hettita művészet, Mezopotámia határterületeinek művészete). Az egyiptomi és a görög—római művészetben is pontosabbak lettek ismereteink az új kutatások nyomán. Ezt tükrözi a lexikon is (vö. *Agotarchos*, *Amasis* stb.).

Nem hallgathatjuk el a lexikon egyes fogyatékosait sem. Minden művészeti lexikon achilles-sarka a

képanyag és az egyes cikkek aránya. Bár utalnak erre az előszóban a szerkesztők, még sincs minden rendben. Vitatható az is többek között, hogy pl. mi-ért *Czigány Dezső* unalomig idézett Ady-képét közli, holott ez a kép irodalomtörténeti érdekességén túl nem jellemző *Czigány Dezső Cézanne és Gauguin* példája nyomán indult, sajnos még ma is feltáratlan művészetére. *Barcsay* is rosszul jellemzi az itt közölt Evezősök c. képe. A példákat lehetne szaporítani, de a képszerkesztés pozitívumairól sem szabad megfeledkezni. Helyeslendő a lexikon szerkesztőinek az a szándéka, hogy igyekeznek a Szépművészeti Múzeum anyagából válogatni, hogy ezzel közvetett módon hívják fel a figyelmet erre a nagyhirű gyűjteményre. Helyes az a szándék is, hogy a képek szervesen illeszkedjenek a szövegbe, mintegy kiegészítve azt. Kár, hogy nem mindig sikerül.

A szövegbeli aránytalanságot *Amos Imre* sínyli talán a legjobban, mindössze 24 sornyi szövegével és egy nagyon szép, de korai és nem jellemző képével (*Halászasszony*. 1935). Igaz, hogy ez a kép mindig jobb és jellemzőbb művészetére, mint a Nemzeti Galéria állandó kiállításán hosszú idő óta szereplő főiskolás korában festett zsenyéje (*Őnarckép* 1930 körül). Összehasonlításként egy-két adat az arányok érzékeltetésére: *Deák Ébner* 36 sor, *Bence László* 23 sor, mégegyszer akkora kép. *Bihari Sándor* 30 sor, mégegyszer akkora kép, *Edvi Illés Aladár* 21 sor és mégegyszer akkora kép stb.

Jó törekvés, hogy a már elavult 19. sz.-i magyar kis- és törpemesterekről írottakat rövidebbre fogja és a külföldieket megrostálja a lexikon (pl. *Aggházy Gyula*, az *Adam* család stb.). A magyar mestereknél annál is inkább indokolt ez, mivel — ahogyan az előszóból megtudjuk —, *Szentiványi Gyula* gyűjtésében Magyar Képzőművészeti Lexikon készül. A rostálás, a tömörítés nem adhat helyet a pontatlanságnak. Sajnos több helyen a jószándékú rövidítés helyett becsúszott a pontatlanság. Példa erre *Alconière Tivadar* esete. Erőből az ún. „nazarénus festők”-hoz tartozó, *Amerling* hatása alatt dolgozó kismesterünkről azt írja a lexikon, hogy „a dunántúli városokban” kereste kényerét arcképfestéssel. Egyszerűbb lett volna kiírni, hogy ezek a titokzatos városok: Székesfehérvár és Pápa.

Nagyon hasznos a cikkek végén található irodalomjegyzék is, de néha az az érzésünk, hogy ez lehetne gazdagabb is.

A teológus számára is hasznos olvasmány ez a lexikon. Mint már utaltunk rá, gazdagon és magyar nyelven lexikális formában egyedülállóan mutatja be az ókori kelet művészetét. Különösen *Komoróczy Géza* cikkei emelkednek ki. Megismerhetjük belőle a protestáns egyházművészet mestereit is: ötvösöket, kovácsokat, asztalosokat és festőket. Olyan „remeket” alkotó mestereket mutat be a lexikon, mint *Alitis Dávidot*, aki a nógrádszentpéteri evangélikus templom mennyezetét, vagy *Czine Mihályt*, aki az Iparművészeti Múzeumban őrzött mezőcsáti református templom ornamentikáját festette. Megismerjük *Aller Mihályt*, aki a besztercebányai evangélikus templom aranyozott kelyheit, *Czikus Mihályt*, aki a bodrogkeresztúri református templom mesteri hólyagos kelyheit készítette. Ez a pár adat is buzdítson egyházi kincseink megbecsülésére és múltunk megismerésére. Ehhez ad segítséget ez a lexikon. Másrészt biztos kézzel kalauzol az ókor, a középkor művészeti világában éppúgy, mint a mai művészet sokszor kiismerhetetlenül szövédményes világában. Nemcsak emberek, művészek megismeréséhez segít, hanem egy-egy kor, egy-egy ország művészetéről, lelkéről vall őszintén.

Szigeti Jenő

WALTER LÜTHI: DER VERSUCHTE — BIBLIATANULMÁNYOK. Verlag Friedrich Reinhardt, Bazel

A könyvecske három bibliatanulmányt tartalmaz *Jézus megkísértése történetéről* (Lk 4:1—13).

1. *A jótékonykodás kísértése*. Színhely: A pusztaság. Krisztus jól tudta, hogy az ember „kenyérből él”: a pusztában ötezer embert vendégelt meg; a szociális igazságtalanságról, a kincsgyűjtésről és a gazdagokról páratlanul élesen nyilatkozott; az emberiségnek ajánlékozott imádság kellős közepébe ezt a kérést tette: „A mi mindennapi kenyérünket add meg nekünk ma!”, s az Utolsó Ítéletről szóló beszédében így nyilatkozik: „Éheztem, és ennem adtatok!” Am Ő nem csupán jótévő akart lenni, hanem jótévő és Szabadító.

2. *Az egyházfejedelemség kísértése*. Színhely: A hegy. Ne gondoljunk itt túl gyorsan Rómára és hierarchikus uralmi apparátusára — óv bennünket Lüthi. Ha római katolikus testvéreink a klerikalizmus érvényesítésében, az Egyház hatalmának és pompájának kifejtésében nálunk sokkal jobban e kísértés áldozatai lettek, akkor ez — és itt az előadó könyörtelen őszinteséggel fogalmaz —, „sokkal inkább a mi tehetetlenségünknek tulajdonítható, mintsem az Isten országa titkaiba való jobb bibliai betekintésünknek.” Söpörhetünk saját házuk előtt is!

3. *A vallásalapítás kísértése*. Helyszín: A jeruzsálemi templom.

E kísértésben a Sátán még a bibliát is idézi. Lüthi *Barth* Károllyal azt mondja: a kísértés itt oly raffiniált, hogy általában észre sem vesszük, hogy kísértés. — De a Fiú fölismeri itt a kísértést!

Ha nem ismeri föl, elmarad a Kereszt, s a Mester legfeljebb a „nemes lelkek társaságát” alapította volna meg. Akkor *Nietzsche* álma teljesedett volna be az „emberfölötti ember”-ről. *Steiner* Rudolf filozófus buddhista ihletésű, antropozóf álma vált volna valóra, *Hesse* Hermann, Nobel-díjas költő, ábrándja valósult volna meg, aki az „Üveggyöngyök játéka” c. művében a kiválasztott szellemek elitjéről ír. Vagy: sok kereszténynek a „minta-hívők Egyházáról” való elképzelése öltött volna testet. „És az ördög nevetne, nevetne” — vonja le a következtetést Lüthi. Mert hol volnának eközben a bűnösök? A hívó elitben, a »nagy szentek« között hol volna hely a bűnösöknek?”

4. „Az új föld” (Jel. 21:1—5a) c. rádióprédikáció méltán zárta be az előadásorozatot. A győzelmes Úr nagyszerű terve van előttünk. Lám Isten ennyire „emberbarát”, hogy a minden dolgok újjáteremtését nem az ember kizárásával valósítja meg. *Benn* Gottfried, a modern német lírikus, ugyan gunyorosan mondja: „A teremtés koronája a disznó ember” — itt viszont az új emberről van jövendölés...

Ez a roppant távlat azonban a mában gyökeredzik: tülésre, szolgálatra, reménységre kötelez. Mivel Isten mindent újjá tesz, nekünk, keresztényeknek is megtiltja a „változtathatatlanba” való csüggeteg beletörődést. A rezignáció „a reménység ellen való bűn” volna (*Bernanos* szavai). Az új földről szóló prófécia a keresztény embernek aktív magatartást ajánlékoz. Istennek ez a terve ösztönzőleg hat a jogért és az igazságért folytatott harcra, a nemzetközi jogra, a szociális mozgalomra, a háború és az atomfegyverkezés elleni tiltakozásra, sőt a modern orvosságok kutatására is. *Blumhardt*-tal együtt azt vallja Lüthi: „Aki azt mondja: »Jézus«, azt is mondja: »új«!”

Az egyik bibliatanulmány után egy fiatalember azért mondott köszönetet, hogy „komolyan szölt Krisztusról az igehirdetés”. Amikor Lüthi megtudta, hogy az illető teológusdiák — olvassuk az előszóban —, azt kívánta a fiatalembernek: Krisztust egykor majd ne csak komolyan, hanem örömmel is tudja majd hirdetni!

Mert ebben példaképünk Lüthi: *Komolyan* veszi, hogy öröme éhes, evangéliumra szorul az emberszív, és mint követ, csak arra gondol, hogy elvégezhesse futását „örömmel”, és bizonyosságot tegyen az Isten kegyelmének evangéliumáról (ACs 20:24).

Szénási Sándor

kor a papi békegyűléseken meghallgatott előadások és megbeszélések anyagával is bővíteni akarják tudásukat. Igehirdető és lelkigondozó tevékenységük jó végzésének is feltétele, hogy alaposan ismerjék annak a világnak a kérdéseit, amelyet Isten nevében meg akarnak szólítani, s amelynek Krisztus megbékítő, megváltó szeretetéről bizonyosságot akarnak tenni.

*

E sorok írásakor még néhány nap választ el bennünket a Keresztyén Békemozgalom Tanácsadó Bizottságának budapesti üléséről; e szám megjelenésekor az egyházi hetilapok híradásai alapján olvasóink már ismerni fogják ennek a fontos tanácskozásnak az eredményeit is, amelyekkel következő számunkban foglalkozhatunk. Mostani számunkban Pálffy Miklós elemzi a mozgalom eddigi történetét, további teológiai és egyházi célkitűzéseit, amelyek természetesen nem zárulnak le mindaddig, amíg végeéljük: a háború nélküli világot el nem éri az emberiség. Rámutat a tanulmány a mozgalom külső és belső nehézségeire, szól „a krízis idejéről” is, majd a második prágai világgyűlés légkörének és határozatainak összefoglalásával könnyíti meg olvasóink számára a mostani helyzet, a mai feladatok megértését. A mozgalom teológiai bizottságának, továbbá a nemzetközi ügyekkel foglalkozó, az ökumenikus és az ifjúsági bizottságoknak a Tanácsadó Bizottság elé terjesztett javaslatait ismertette megállapítja a tanulmány, hogy a gondos előkészítő munka alapján megérett döntések bizonyára Keleten is, Nyugaton is megtermékenyítik az emberek és egyházak békemunkáját.

Gyülekezeteink imádságaikkal, áldozataikkal, érdeklődésükkel tevékenyen kifejezték szolidaritásukat a Keresztyén Békemozgalommal; most tanulásra kész szívvel várják lelkipásztoraik tájékoztatásait a mozgalom vezető testületének állásfoglalásairól. Ezek az állásfoglalások is hozzájárulnak majd ahhoz, hogy egyházaink békemunkája tovább mélyüljön, szélesedjék, egyre több gyülekezeti tagot ragadjon magával, egyre szakszerűbbé, alaposabbá és lendületesebbé váljék.

A Béke-Világmozgalom legutóbb Helsinkiben tartott világgyűlése azt tűzte ki legközelebbi feladatának, hogy egyfelől újjárendezze a saját sorait, másfelől létrehozza a békéért világszerte folyó, különböző elvekből kiinduló és különböző eszközöket felhasználó törekvések összefogását a közös cél: a háború megakadályozása érdekében. A Keresztyén Békemozgalom további sikeres kibontakozásának is hasonló a feltételei; hiszen nem tűzött maga elé kisebb célt, mint a keresztyéniség összefogását a fegyverek nélkül, békében élő embervilág megvalósítása érdekében.

*

Ennek a valóban bibliai értelemben vett ökumenikus összefogásnak mindmáig legnehezebb kérdése a római katolikus egyház részvétele a békemunkában. A Keresztyén Békemozgalom elindításakor egy olyan világszinat látomása lelkesítette a prágai atyafiakat, amelyen valamennyi keresztyén egyház egy értelemben, egy akarattal nemet mondana a háborúra, igent mondana a világbékére. Csakhamar kiderült azonban, hogy egy ilyen világszinat összehívásának hiányoznak a feltételei. XXIII. János pontifikátusa, a Vatikáni Zsinat összehívása, a „Pacem in terris” enciklika kiadása felújította ugyan a reményt, hogy a katolikus egyház is hajlandó lesz még az összefogásra a béke megmentésére; ugyanakkor szemléletessé váltak azok az ellentétek is, amelyek elsősorban a háború és a béke kérdésében magyarázhatóak a római katolikus egyházban is egymásnak feszülnek. Az egyház vezetőségében

még befolyásos tábora van annak — a Pacem in terris által is elítélt — „keresztes-háborús” irányzatnak, amely az atomháborút is hajlandó volna szentesíteni.

A II. Vatikáni Zsinat záró ülészakánának legújabb eseményeivel e számunkban részletesen foglalkozunk; lapzárta után érkeztek meg a jelentések VI. Pál New York-i látogatásáról, az ENSZ közgyűlésén elmondott beszédéről és annak visszhangjáról. A pápa hangsúlyozta, hogy ő „egyike a legkisebbeknek a szuverén államok képviselői között, aki csak egészen jelentéktelen és szinte csak szimbolikus időleges hatalommal bír, éppen csak azzal a minimummal, amely lelki küldetésének szabad elvégzéséhez szükséges”. Ugyanakkor kijelentette, hogy „üzenete van az egész emberiség számára” és nemcsak a maga és „a nagy katolikus család nevében” beszél, hanem „mindazon keresztyén testvérek nevében, akik osztják az itt kifejezett érzelmeket”.

Ami a beszéd tartalmát illeti, a pápa mindenek előtt bejelentette az ENSZ „erkölcsi és ünnepélyes ratifikálását” — a Vatikán-állam tudvalevőleg nem tagja az ENSZ-nek —; sikra szállt a világszervezet megszületése és abba minden nemzet felvétele mellett; nyomatékosan támogatta az általános leszerelésre irányuló törekvést, mindenek előtt a tömegpusztító fegyverek betiltását, és megismételte azt a javaslatát, hogy a fegyverkezésre költött összegek elsősorban az új államok megsegítésére szolgáljanak. „Ha Önök testvérek akarnak lenni — mondotta —, akkor engedjék ki kezükből a fegyvereket. Nem szerethet az ember, ha támadó fegyverek vannak a kezében”.

Kijelentette a pápa, hogy „az ENSZ jellegzetessége az idő rendjében bizonyos mértékben ugyanazt tükrözi vissza, ami lenni kíván a Mi katolikus Egyházunk a lelki rendben: egyetlen és egyetemes”. Az ENSZ feladata az, hogy „gondoskodjék minden ember számára elegendő kenyérről, és nem az, hogy a születések mesterseges korlátozását elősegítse”. Szót emelt a tagállamok összefogása mellett a szociális, egészségügyi és karitatív világfeladatok megoldására, végül az államok vezetőinek lelkiismeretére apellált, hogy ne használják a tudomány és a haladás hatalmas eszközeit a modern civilizáció rombadöntésére”. Befejezésül Pál apostol athéni prédikációjára hivatkozva „az ismeretlen Istenről” beszélt, aki „magát Krisztusban úgy jelentette ki, mint aki az élő Isten, minden embernek Atyja”.

A pápa békebeszédének hatását e pillanatokban még nem lehet felmérni; ő maga szerényen azt állapította meg, hogy „az ENSZ-ben érezni lehet elődeinknek, elsősorban és név szerint XXIII. Jánosnak hatását, akinek békeenciklikája Önök között olyan megtisztelő és nagy jelentőséggel bíró visszhangot váltott ki”.

VI. Pál beszéde az ENSZ közgyűlésén sajnos elkerülte az égető nemzetközi problémákat, köztük a megbékülés légkörét leginkább rontó északamerikai agressziót Vietnam ellen. A beszéd alapján nem lehet eldönteni: számítani lehet-e a római katolikus egyház részvételére a vitás kérdések békés megoldása érdekében folyó egyházközi fázisokban? Az a felhívása, hogy „az emberiség vessen véget a háborúnak”, minden esetre összhangban van a keresztyén és nemkeresztyén békemozgalom közös törekvéseivel, éppígy az ENSZ megszületésére, az általános leszerelésre, a tömegpusztító fegyverek betiltására irányuló felszólításai is. A közel jövő, elsősorban a készülő zsinati határozat az atomkérdésben megmutatja majd, hogy a római egyháznak a háború és a béke ügyében tanúsított, ellentmondásokkal terhes magatartása lehetségessé teszi-e az együttműködést közte és a nemrómai egyházak béketörekvései között?

Theological Review

Founded in 1925 — New Series Vol. VIII. — September—Oktober 1965,
Nos 9—10. A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches
in Hungary

CONTENTS

In memoriam Albert Schweitzer — Dr. Nicolas *Pálffy*: Solidarity and Cooperation for Justice and Peace — Dr. Emeric *Kádár*: „And after the Council What?” — Dr. Coloman *Tóth*: Sociological and Cultural Historical Aspects of the Biblical Narratives of the Beginnings — Dr. Elemér *Kocsis*: The Results of Biblical Theological Studies on the Lord's Supper — Stephen *Mészáros*: History and Kérugma — Dr. Coloman *Csomasz Tóth*: About Bartók — at the 20. Anniversary of His Death — Joseph *Molnár*: Thomas Mann (At the Tenth Anniversary of his Death and the Ninetieth of His Birth)

WORLD REVIEW

Hans Küng: Konzil und Wiedervereinigung (D. Dr. L. *Dezső*) — J. Overduin: Hel en Hemel van Dachau (L. *Hatvani*) — Mut zur Zukunft: Christen in der Welt von Morgen (Dr. A. *Békési*)

HOME REVIEW

Josef *Siklós*: What and How Shall We Preach to the Man of Today?

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

E. J. Hobsbawm: The Age of Revolutions (Dr. M. *Bucsay*) — Gottes Fusstapfen (B. *Benkő*) — Francis *Gál*: Time in Eternity (J. *Éliás*) — Christian Reitschel: Sinnzeichen des Glaubens (Dr. L. *Kormos*) — Zeichen in der Zeit, Jahrgang 1964 (G. *Szónyi*) — Walter Lüthi: Der Versuchte (Al. *Szénási*)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 8. — September—Oktober 1965. No.
9—10. Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn.

INHALT

Zum Ableben von Albert Schweitzer — Dr. Nikolaus *Pálffy*: Solidarität und Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und Frieden — Dr. Emerich *Kádár*: „Und nach dem Konzil?” — Dr. Koloman *Tóth*: Gesellschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der biblischen Urgeschichten — Dr. Elemér *Kocsis*: Biblische — theologische Ergebnisse der Abendmahl-Forschung — Stephan *Mészáros*: Geschichte und Kérugma — Dr. Koloman *Csomasz Tóth*: Über Bartók — anlässlich des 20. Jahrestages seines Todes — Joseph *Molnár*: Thomas Mann (10. Jahrestag seines Todes und 90. Jahrestag seiner Geburt)

WELTRUNDSCHAU

Hans Küng: Konzil und Wiedervereinigung (D. Dr. L. *Dezső*) — J. Overduin: Hel en Hemel van Dachau (Ludwig *Hatvani*) — Mut zur Zukunft: Christen in der Welt von Morgen (Dr. A. *Békési*)

HEIMATRUNDSCHAU

Joseph *Siklós*: Was und wie sollen wir dem Menschen von heute predigen

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

E. J. Hobsbawm: The Age of Revolutions (Dr. M. *Bucsay*) — Gottes Fusstapfen (B. *Benkő*) — Franz *Gál*: Zeit in der Ewigkeit (Joseph *Éliás*) — Christian Reitschel: Sinnzeichen des Glaubens (Dr. L. *Kormos*) — Zeichen in der Zeit, Jahrgang 1964 (Georg *Szónyi*) — Walter Lüthi: Der Versuchte (Al. *Szénási*)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

Index: 26842

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

- D. DR. J. L. HROMÁDKA:
Szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és a békéért (321)
DR. RUSSEL CHANDRAN
Keresztyén gondjaink Ázsiában (327)
DR. HARRY SAWYER:
Problémáink megközelítése — afrikai szemmel (329)
DR. JULIO DE SANTA ANA:
Latinamerikai perspektíva (330)
NICOLAI CORNEANU:
Az európai keresztyénség égető problémáiról (335)
D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MARTON:
In memoriam Martin Buber (1878—1965) (338)
VEÖREÓSIMRE:
Thomas Mann és a mítosz (341)
BOROSS GEZA:
A liturgika eredményei és problémái a modern szakirodalomban (349)
VILÁGSZEMLE
DR. KÁDARIMRE:
Kompromisszumos döntések a vatikáni zsinaton (359)
HAZAI SZEMLE
A Keresztyén Békekonferencia budapesti tanácskozásainak dokumentumaiból (365)
ZAY LÁSZLÓ:
Kulturális krónika (368)
SZIGETI JENO:
A X. Magyar Képzőművészeti Tárlat (371)
DR. SZABÓ LAJOS:
A miskolci református ispotály (373)
KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE
Az NDK-beli CDU kiadói munkájáról (Ki) (374)
Theodor Lohmann: Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jesu und des Urchristentums (Dr. Kocsis Elemér) (376)
C. W. Ceram: A hettiták regénye (Ladányi Sándor) (378)
Ókori történeti Chrestomathia (Ladányi Sándor) (380)
Georges Pidoux: L'homme dans l'Ancien Testament (Simon János) (382)
Az ember fáj a földnek... (Kéri György) (383)
Stephen Neill: Het Christendom in de 20ste eeuw (Hatvani Lajos) (358)
Martin Luther King előadása Párizsban (S. J.) (364)
Jelentős papírusz-leletek (P.) (384)

THEOLÓGIAI SZEMLE

1965 november—december

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 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.

65.10849/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. Fv.: Bolgár I.

A szerkesztő megjegyzései

A „fényes színjáték”, ahogyan XXIII. János pápa a római egyháznak ezt a „legnagyobb méretű és legdíszesebb hierarchikus találkozóját”, a II. Vatikáni Zsinatot nevezte, 1962. október 11-én nyílt meg, 1965. december 18-án a Szent Péter-templom előtt tartott látványos szabadtéri nagymisével ért véget. Világszemle rovatunkban foglalkozunk a zsinat lezárása előtti időszak eseményeivel, köztük VI. Pál pápa legújabb, ökumenikus szempontból igen jelentős enciklikájával, és Az isteni kijelentésről elfogadott, a nem-római egyházak szempontjából ugyancsak elevenbe vágó Konstitúcióval. Néhány lényeges schemának, köztük a mai világ égető problémáit elemző fontos nyilatkozatnak a végleges szövege e pillanatban még nem áll rendelkezésünkre; ezekről tehát még nem tájékozathatjuk olvasóinkat.

A római zsinaton hozott számos új Konstitúció, dekretum és nyilatkozat teológiai feldolgozása, az Ige mérlegén való lemérése lesz annak a dialógusnak a legkomolyabb feladata, amely a római katolikus egyház és más keresztyén egyházak és ökumenikus szervezetek között egy ideje már megindult és változatos formák között folyik. Annyi már most is elmondható, hogy éppen a negyedik, záró ülészen elfogadott, fent említett schemák következtében „nem lehet többé az ellenreformációs korszak végéről beszélni”, az Evangelischer Bund zsinati megfigyelőjének, dr. Gottfried Maron-nak találó megállapítása szerint.

A Lutheránus Világszövetség zsinati megfigyelője, Kirsten E. Skydsgaard professzor szerint Az isteni kijelentésről megszavazott és a pápa által nyomban promulgált konstitúciónak „az egyházakat szétválasztó”

(kirchentrennend) jelentősége van; Róma tridentí és mai igeértelmezése azonos: a Szentírást a Szent Hagymány felől kell értelmezni, végső fokozaton pedig „a tanítói hivatal” (Lehramt) vagyis a pápa dönti el a kötelező értelmezést. Hiába mondja ki a konstitúció, hogy „A pápa tanítói hivatala nem áll Isten ígéje felett”, ha ugyanakkor kifejezetten állítja: „a Szentírás soha sincs jelen a Hagymány és a Tanítói Hivatal nélkül; mindhárom instancia szükséges és egymást kölcsönösen feltételezik”. A reformáció *Sola Scriptura* tanításával szemben a II. Vatikáni Zsinat nemcsak megismétli, hanem még jobban ki is élezi a reformációt kiátkozó tridentí zsinat dogmáját. Joggal mondja Skydsgaard, hogy ennek a döntésnek „ökumenikus szempontból a legnagyobb jelentősége van” (ÖPD, Genf, 1965. nov. 25.).

Figyelemre méltó jelenség, hogy — a zsinat befejezését be sem várva — egyes nyugati protestáns egyházak tartózkodó magatartásra hívják fel híveiket a „római katolikus ökumenizmus” bizonyos kezdeményezéseivel szemben. A németnyelvű svájci egyházak munkaközössége eltanácsolja a híveket a katolikusokkal közös rendes, vagy úrvacsorai istentiszteletek rendezésétől, valamint a misén való megjelenéstől. Az osztrák protestáns zsinat bizottságot küldött ki, amely a katolikus püspöki karral a betegágyaknál üzött térítési visszaélések, a vegyes házasságokkal kapcsolatos erkölcsi kérdések tekintetében tárgyaljon és megvizsgálja a felekezetek közötti jobb viszony feltételeit.

A tények alapján kétségtelenül meg kell állapítani, hogy a zsinaton a római egyház nem tett semmiféle

Szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és a békéért*

I.

A II. Keresztyén Békevilággyűlés munkájához és szelleméhez kapcsolódva, előljáróban szeretném néhány pontban összefoglalni 1958 óta kifejtett tevékenységünk alapvető értelmét. A világhelyzetben végbement sok változás ellenére, munkánk összefüggésben maradt évekkkel ezelőtt elkezdett gyűléseink, tanácskozásaink és találkozónk tartalmával. Arra irányuló törekvés ez, hogy a világban a békés együttműködés légkörét teremtsük meg és a magunk részéről hozzájáruljunk a leszereléshez, az atomfegyverkísérletek beszüntetéséhez és egyáltalán a tömegpusztító fegyverek megsemmisítéséhez.

Tudjuk azonban, hogy ez a törekvés nem lehetséges intenzív párbeszéd nélkül részint egymással, részint a világ más béketörekvéseivel. Sőt készek vagyunk a párbeszédre azokkal is, akik nem értenek egyet velünk, akiknek más elképzelésük van a békés közösségről és a nemzetközi kérdések megoldásáról. Feltételezzük, hogy azok is, akik néha élesen állást foglalnak munkánkkal szemben, vagy szívük mélyén bizalmatlanok irántunk, vágyakoznak a béke után, gyűlölik a háborút és keresik az eszközöket arra, hogy a népek között, valamint az egyes csoportok és emberek között legalábbis a minimális bizalom légkörét teremtsék meg. Azért húzom alá ezt a tényt, vagy jobbanmondva ezt a reménységet, hogy megmutassam: munkánk nem merev dogmatikus elképzeléseken nyugszik, nem akar politikailag egyoldalú lenni és figyelmes hallgatást feltételez olyanokra is, akik más utakat és módszereket keresnek. Arra vágyunk, hogy a békemunka élcsapata legyünk; amennyire erőnkől telik, anticipáljuk a jövőt, és felkészülünk az egész társadalmi struktúrában végbemenő változásokra, hogy ne zavarjanak meg bennünket a közeljövőben várható mélyreható átalakulások és válságok.

Ezzel függ össze az az őszinte törekvésünk, hogy kölcsönös párbeszédet kezdjünk és a dialógus (amint ma mondják) segítségével legyőzzük az előítéleteket, félreértéseket és ellentéteket, melyek közöttünk is megvannak. *Nem vagyunk monolitikus intézmény.* Olyan közösség vagyunk, amely — bár összeköti a Názáreti Jézus evangéliumába vetett közös hit — különböző politikai, társadalmi, nemzeti és kulturális háttérből nő ki és amelyet mindig újra kell létrehozni, megtisztítani és meggazdagítani. Az evangélium maga olyan mély, hogy az emberi gondolkodás nem ér el teljes mélységéig. Ugyanakkor azonban olyan széles is, hogy átfogja az emberi gengeségeket, zavarokat, ellentmondásokat, vágyakat és reménységeket s mindegyikünket

a maga sajátos személyi és társadalmi-politikai helyzetében szólítja meg. Sőt, azt lehet mondani, hogy az evangéliumot csak a konkrét, állandóan változó körülmények és kérdések összefüggésében élő emberhez való eleven viszonyában lehet megérteni. Az evangélium arról beszél, hogy Isten egyedülálló módon lépett be az emberi életbe és arra kötelez bennünket ezáltal, hogy kapcsolatban álljunk az Ó- és Újtestamentum bizonyosságtevőivel és valamennyi keresztyén egyházi alakulat hitvallóival, a régi időktől mostanáig. Nekünk is kötelességünk elgondolkozni: valóban értjük-e az evangéliumot, valóban megragadott-e bennünket, értjük-e és átéljük-e azt a küzdelmet, amelyet az evangélium folytat érettünk, lelkünkért és közösségünkért. Az evangélium mindegyikünket a maga személyes fájdalmaiban és bajaiban szólítja meg, mondja el a megbocsátásról és kiengesztelődésről szóló üzenetet és olyan köteleket teremt, amely összefog bennünket, bármilyen környezetből jövünk is, bármilyen politikai vagy kulturális képződmény formált is bennünket, bármilyen nézeteink legyenek is a világról, a történelemtől, az emberi társadalom fejlődéséről és a jövőről. Eppen ez lesz a bizonyítéka béketörekvésünk, Keresztyén Békekonferenciánk elevenségének, ha megelevenedik emlékezetünkben Isten életünkbe való eljövételének valósága Jézus Krisztusban és ha egymásra az Ő fényében tekintünk.

Ilyen körülmények között bizvást bocsátkozhatunk heves és éles párbeszédbe vagy vitába. Az elmúlt évek során néhányszor már mentünk át olyan válságokon, amelyek, úgy látszott, megrázkódtatják mozgalmunk alapjait. Emlékszünk Karlovy-Varyra 1962-ben és különösen a II. Keresztyén Békevilággyűlésre. Tudjuk, hogy voltak olyan testvérek közöttünk, akik a véleménykülönbségek látán csaknem lemondtak a munkában való részvételtől és el akarták hagyni a nagygyűlést. Nem akarok ezzel senki fölött bírálatot gyakorolni, sőt meg vagyok győződve, hogy az ilyen elcsüggedés az igazságért és békéért való komoly és mély személyes tusakodás kifejeződése lehetett és lehet. Azonban nem azért vagyunk itt, hogy elcsüggedjünk, vagy kételkedés áldozatává váljunk. Hanem azért vagyunk itt, hogy türelmes munkával és az emberekre való figyelmes hallgatással legyőzzük azt, ami elválaszt bennünket, ami az emberi zűrzavarok és a háborúk oka, ma is fenvegeti a népek együttélését, sőt katasztrófát készít elő.

Sokat beszélünk már arról, hogy mindegyikünket befolyásolja a környezet; nézeteink egyoldalúak és mindnyáian hajlamosak vagyunk előítéletekre, vagy gyanúsítgatásokra. Nem is lehet másként. *A veszély nem az egyoldalúságunkban van, hanem abban, hogy nem akarjuk elismerni egyoldalúságunkat, és nézeteinket mások megítélése vég-*

* A Keresztyén Békekonferencia (KBK) Tanácsadó Bizottságának budapesti ülésén elhangzott főreferátum és korreferátumok.

érvényes mértékének tartjuk. Abban a pillanatban, amint mindegyikünk tudatára ébred egyoldalúsága tényének, máris döntő lépést tettünk előre. Azért hívom fel erre a figyelmet, mivel minket, akik Kelet-Európában élünk, gyakran vádolnak azzal, hogy egyoldalú és elfogult nézetünk van a közélet eseményéről vagy a világ jövő rendjéről. Hiba lenne, ha tagadnánk ezt. Szeretnénk azonban azokat a barátainkat, akik Nyugatról vagy más kontinensekről jönnek, teljes szeretettel arra emlékeztetni, hogy ők is a maguk egyoldalúságaival, előítéleteivel, helyi vagy regionális elképzeléseivel kapcsolódnak be az együttműködésbe, és kötelességük, hogy nézeteik helyességéről meggyőzzenek bennünket és meghallgassák azt, ami a másik oldalról hangzik el. A dialógus a nézetek, eszmények, vágyak és programok konfrontációját jelenti, feltárulkozást a másik ember előtt, akinek más nézetei vannak, készséget a tőle való tanulásra, az önvizsgálatra, saját tevékenységünk revidálására és arra, hogy közös alapot keressünk ott is, ahol első pillanatra teljesen lehetetlennek látszik ilyen alapról beszélni. Ebben van véleményem szerint mozgalmunk mély értelme. Munkánkat nem az emberi étellel kapcsolatos végső igazságok iránti közömbösség hordozza. Türelmességünk nem közömbösségből fakadó türelmesség. A türelmes, toleráns dialógusokat az evangélium igazságáról való mély meggyőződés határozza meg, éppen az afelől való bizonyosság, hogy az evangélium kegyelmes segítség az egységért való küzdelmünkben, mind a hitben, mind a gyakorlati tevékenységben. Oly egységről van szó, amely legyőzi az emberi szívek mélyén levő ellentmondásokat és konfliktusokat: a megbocsátásról szóló üzenettel, azzal a szeretettel, amely mindent elvisel, mindent hisz, mindent remél és mindent eltűr.

Munkánknak még egy másik oldalára szeretném felhívni a figyelmet. Gyakran találkozunk azzal a szemrehányással, hogy nem olyan társaság vagyunk, amely hivatalos egyházi képviselőkből áll, vagy legalábbis, olyan embereket is bevonunk az együttműködésbe, akiket egyházaik nem bíztak meg. Ebben a tekintetben az Egyházak Világtanácsával hasonlítanak össze bennünket. Teljes nyomatékkal szeretnék rámutatni arra, hogy *mozgalmunk egész struktúrája tudatosan megkülönböztet bennünket a nagy ökumenikus szövetségektől, akár az Egyházak Világtanácsáról, akár a felekezeti világszövetségekről legyen szó.* Hálásak vagyunk azért a tényért, hogy a legkülönbözőbb történeti struktúrájú egyházak közül sokan hivatalosan együttműködnek velünk. Csak az ortodox egyházak és a kelet-európai protestáns egyházak, vagy többek között a csehszlovákiai ókatolikus egyház részvételére utalok itt. Nem zárkózunk el egyetlen egyház elől sem, amely kifejezi készségét a részvételre. Azonban a *KBK nem egyházi békeszövetség, hanem mozgalom, és az is marad, azaz továbbra is nyitva áll hívő keresztvének csoportjai vagy egyes hívő emberek előtt, akik megértének bennünket és együttműködésre nyújtják kezüket.* Ebben rejlik mozgékonyágunk, elévességünk és bizonyos értelemben a kísérletezésre és új utak járására való készségünk is. Ez nem irányul a hivatalos egyházak ellen. Csupán az egyházakban és a nemzetközi életben fennálló jelenlegi helyzet bonyolultsága felismerésének a kifejeződése, felelős szabadságunk és szabad felelősségünk megbizonyítása, aminek a ki-robbant válságokban, konfliktusokban és más változásokban mindig újra meg kell történnie. Mozgalmunk egyfelől az egyházi alakulatok iránti lojalitásunknak, másfelől annak a szabadságunknak a

szintézise, mely túltekint a szervezett egyházak határain és élő csoportokra és egyes emberekre is támaszkodik, ha azok az evangéliumban gyökereznek. Egyes katolikus csoportokkal való őszinte együttműködésünk is bizonyítéka ennek.

Mindaz, amit mondtam, csak alaptémánk — „Szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és békéért” — konkretizálását van hivatva szolgálni. Nem lehet ott szó szolidaritásról, ahol az emberek nem beszélnek egymással, ahol az egyik nem nyitja meg belsejét, szívét a másik előtt és ahol az emberek nem tudnak kölcsönös bizalommal beszélni egymással az olyan kérdésekről is, amelyekben különböznek, eltérnek egymástól. A szolidaritás kölcsönös bizalmat jelent. Azzal a meggyőződéssel közelítünk egymáshoz, hogy nyíltságunkkal és határozottságunkkal segíthetünk egymásnak. Igazi dialógus csak ott gondolható el, ahol az emberek belső meggyőződéssel beszélnek egymással és arra vágnak, hogy a partner megértse őket. A szolidaritás mindig azzal a kockázattal jár, hogy ellentétes nézeteink miatt egyideig törésre kerül sor közöttünk. Másképp azonban nem megy. Újra meg újra el kell mennünk arra a helyre, ahol azok a testvéreink állanak, akik nem értenek meg bennünket. Meg kell próbálnunk megérteni eltérő nézeteik és akcióik legmélyebb indokait. Meg kell próbálni leereszkedni pontosan arra a helyre, ahol Urunk, az élet és halál Ura folytatja a harcot az emberért, annak bűnei és tévelygései ellen és ahol csak bűnbánattal találhatjuk meg a felszabadítás és az igazság ígését. Kötelességünk türelmesen elviselni a fenntartásokat és ellenvetéseket, hogy ellenőriztessük magunkat munkatársaink bírálatával és ily módon előkészítsük az igazi emberség, a valódi igazságosság és a békés együttélés légkörét. Nem feleslegesen foglalkozunk az inkarnációval, mint Isten tettével (a Teológiai Bizottság legutóbbi ülése is ezt tette). *Az emberek közötti igazi szolidaritást azon a ponton érthetjük meg, ahol a Názáreti Jézus teljes szolidaritást vállalt a bűnös emberrel, annak tanácsalanságával, tehetetlenségével és halálával.* Ez nem szentimentalitás és nem múlt meghatódás, sokkal inkább az emberi élet alapjainban való egységünk mély átélése. Ugyanakkor döntés az akció, mellett, az ember szolgálata mellett, tekintettel jogfosztottságára és gyengeségére. Döntés, hogy mindent megteszünk: minden különbözőség, ellentmondás és megoldatlan kérdés ellenére, a bizalmatlanság, gyanúsítgatás, gyűlölet és gonoszság ellen harcolva együtt éljenek az emberek.

II.

Tekintsük át azt a célt, és azt a programot, amellyel hét évvel ezelőtt elkezdjük a munkát. Vannak új munkatársak közöttünk, akik most kapcsolódnak bele a munkába és jó, ha tevékenységüket beállítjuk állandó feladataink összefüggésébe.

Vázlatosan szólva, a béke megőrzéséről van szó egy olyan korban, amikor egyetlen szikra világkatasztrófát idézhet elő.

Céltudatosan küzdünk olyan leszerelési intézkedésekért, amelyek elvezetnek a teljes és ellenőrzött leszereléshez. Harcolunk elsősorban az atom- és hidrogénbomba ellen, mivel ezek olyan tömegpusztító fegyverek, amelyek különbség nélkül megölik az embereket, akár a hadsereghez tartoznak, akár mindennapi polgári munkájukat végzik.

Arra törekszünk, hogy az ezekkel a fegyverekkel való kísérleteket szüntessék be, nemcsak a légkör-

ben és a víz alatt, hanem a föld alatt is. Sajnáljuk, hogy vannak államok, melyek nem mondtak le a kísérletekről, sőt folytatásukon dolgoznak.

Tevékenységünket akkor kezdtük el, amikor még a hidegháború teljes erővel tombolt és megmérgezte a népek közötti légkört. Utakat keresünk ennek leküzdésére.

Állást foglalunk atomfegyvermentes övezetek létrehozása mellett, ami a feszültség csökkenéséhez vezethet, legalább is a legveszélyesebb pontokon.

Mely rokonszévvel figyeljük az új, önálló államok kialakulását, támogatjuk őket a szociális igazságosságért, a nemzeti és gazdasági függetlenségért való küzdelmükben, az éhség, az analfabétizmus, az alacsony életszínvonal elleni harcukban.

A világhelyzet az utóbbi nyolc évben mindenestre messzemenően megváltozott; szüntelenül vizsgálunk kell, hogyan törekedhetünk új, meggyőző erővel, új eszközökkel e célok elérésére.

A történelmi események jó és tájékozott megfigyelői már régen megértették, hogy a forradalmi változások hosszú folyamatában élünk, nemcsak politikai és társadalmi vonatkozásban, hanem a nemzetközi élet, illetve a világtársadalom egész struktúráját illetően is. Ez a forradalmi folyamat már néhány évtizede tart. Külsőleg az első világháborúval kezdődött el. Ez a háború nem oldotta meg az akkori súlyos nemzetközi konfliktusokat és ellentéteket; ellenkezőleg, új feszültségeket eredményezett, új explozív erőket halmozott fel. A második világháború alatt reméltük, hogy megoldódik és kiegyenlítődik az, amit 1918 után nem tudtak megoldani és elintézni. Reméltük, hogy a második világháború félelmes katasztrófája, amely a szociális értelmében a nemzetközi rend és az egész emberi élet egész struktúráját megrendítette, de társadalmi megrázkódtatásokat is eredményezett, megoldja azt. Emlékszünk arra, milyen reményekkel üdvözlöttük 1945-ben az Egyesült Nemzetek Szervezetét, a hitleri Németország és Japán vereségét és a békés világrend alapjainak a lerakását. Ma azonban látjuk, hogy a második világháború sok áramlatot és irányzatot indított el, sok új kérdést és vitás pontot vetett fel, úgyhogy ma, húsz évvel ennek a katasztrófának a befejeződése után, olyan mélyreható változások közepette élünk, amelyeket ezzel az intenzitással még nem éltünk meg. Aki fél a forradalom szótól, gondoljon arra, hogy ez a szó, amint megszoktuk, csak részben fejezi ki a mai világtörténelem megrázkódtatásait. Ez a szó sem elég erős annak az érzékeltetésére, ami ma a világban lejátszódik. Az Egyesült Nemzetek Szervezete csak részben volt képes arra, hogy legyőzze a válságot, vagy megoldását jó irányba terelje. Az 1950—52-es koreai háborút is az Egyesült Nemzetek Szervezete hibái jellemezték. A makacs ellenállás a Népi Kina ENSZ-be való felvételével és egyáltalán a nemzetközi tárgyalásokba való bevonásával szemben, ennek a világszervezetnek a gyengeségét és a világ egyes döntő fontosságú államférfiainak a politikai rövidlátást bizonyítja. Az is, ami ma az ázsiai kontinensen lejátszódik (Vietnámban vagy Laoszban, India és Pakisztán között, vagy legutóbb Indonéziában), részben azért ölt olyan veszélyes jellegűt, mert a Népi Kina izolálva van a világ többi részétől és az ENSZ-et súlyos veszély fenyegeti, ha nem is létében, de tevékenységében és tekintélyében. Mit tegyünk e szervezet tekintélyének megszilárdításáért?

A gyarmati uralom bukása Ázsiában és Afrikában 1945 után és egy sor új, szabad állam kialakulása

ezen a két kontinensen annak a bizonyítéka, hogy az emberiség politikailag éretté és nagykorúvá válik és a fehér ember túlereje engedni kénytelen azon százmilliók politikai és nemzeti nagykorúságának, akik kevéssel ezelőtt még felelősség nélkül, a magasabb életszínvonalért, egészségért, jó lakásért és művelődésért folytatott igazi, rendszeres társadalmi-politikai küzdelem nélkül éltek. A szabad nemzetek létrejötte Ázsiában és Afrikában nem valaminek a végét, hanem a kezdetét jelenti. A politikai önállóság nem elég ahhoz, hogy megbirkózzanak a társadalmi és kulturális problémákkal, nem jelenti azt, hogy ezek a népek végérvényesen független viszonyba kerültek más nemzetekkel. A forradalmi erjedés és a korábban függő kontinenseknek az egész nemzetközi struktúrába való valóóságos betagozódása hosszú folyamatában élünk. Fel kell készülnünk arra, hogy új konfliktusok keletkeznek és ott is nyugtalanságok jelentkeznek, ahol a legkevésbé váránk.

Tíz évvel ezelőtt a Bandungi Konferencia idején felbátorított, sőt megörvendeztetett bennünket a több mint egymilliárd ember pozitív, békés együttműködésének a kilátása. Úgy látszott, hogy a Népi Kína és India, Indonézia és Pakisztán — hogy csak néhány államot említek — hatalmas békés növekedés kezdetén áll. A békére vonatkozó reményiségünket éppen ezekre a népekre alapoztuk, akik azért gyűltek össze, hogy a nemzetközi közösségért való konstruktív fáradozások korszakát megkezdjék. Ma súlyos válság előtt állunk éppen ott, ahová röviddel ezelőtt nagy reményiségekkel tekintettünk. De az amerikai kontinens is nyugtalansággal tekint a jövőbe. Ott is olyan társadalmi, gazdasági és politikai erők forrongnak, amelyek áttörik ennek a kontinensnek a mai rendjét. Európáról nem kell sokat beszélnem, hiszen a KBK éveken át foglalkozott az ún. német kérdéssel, amely húsz évvel ezelőtt megoldatlan maradt és nagy nyugtalanságnak, bizalmatlanságnak és annak a forrása, amit ma hidegháborúnak nevezünk. Keresni kell annak lehetőségeit, hogyan lehetne ezt a kérdést megoldani úgy, hogy Közép-Európa igazi békés együttélés színhelye lehessen. A világpolitikának ma ez már nem az egyetlen, vagy éppen a főkérdése, amint néhány évvel ezelőtt Németország még az volt. A Kelet-Nyugat kérdés új formákat és új dimenziókat öltött. Mégis, világosan látjuk — a legutóbbi események is erre utalnak —, hogy a német nép ügyében még intenzívebben és felelősebben kell tovább dolgoznunk, mint eddig. Komoly időket élünk. A politikai gyarmati uralom korszaka mögöttünk van. De a fehér ember, a magas civilizációjú nyugat-európai és észak-amerikai népek gazdasági uralmának a korszakát is fel kell váltania a felelős küzdelem az éhségnek, a tudatlanságnak, a felszabadult népek alacsony életszínvonalának felszámolásáért. *Ami Vietnámban történik, sőtét jel arról, hogy a nyugati világ hatalmas és gazdag nemzetei még nem ébredtek a politikai felelősség és az emberiség teljes tudatára, és erőszakkal akarják megoldani azt, amit csak az emberek igényei iránti mély megértéssel lehet megoldani; az embereknek pedig kenyérre, nem pedig ágyúkra és bombákra van szükségük.*

Mindegyik pontról, amelyet érintettünk, órákig lehetne beszélni. Azonban csak a következőket szeretném aláhúzni:

1. A világban végbemenő állandó forradalmi változások korszakában élünk.
2. A béke attól függ, mennyire értjük meg ezek-

nek a változásoknak a mélységét, és megfelelő eszközöket találunk-e megoldásukra.

3. Türelemes megértéssel kell lennünk az emberi társadalom és a nemzetközi rend világméretű átalakulása hosszú folyamata iránt.

Jól tudjuk, hogy nem elég a mai világ problémáit és válságait egyszerűen regisztrálni, hanem fel kell tennünk a kérdést: mit tegyünk mi magunk, hogy hozzájáruljunk a világméretű felbomlás leküzdéséhez. Hogy desintegrációról van szó (és nemcsak forradalomról), az az eddigi fejtegetésekből bizonyára látható. Ebben a tekintetben ma bonyolult a munkánk, mivel a helyzet Keleten (azaz Kelet-Európa és Ázsia óriási területén) és Nyugaton, valamint a volt gyarmati területeken sokkal differenciáltabb és zavarosabb. Hol vannak már azok az idők, amikor elég volt a Kelet-Nyugat problémáját és az atom- vagy nukleáris fegyverkezés beszüntetésének a szükségességét felvetni! Néhány évvel ezelőtt fel-tételeztük, hogy a keleti tömb minden különbözőség ellenére is egységes. Nyugatot is zárt képződménynek láttuk, amely hatalmi politikával igyekszik fenntartani és megakadályozni a keleti világ felépítését. Ma sem Keletet, sem Nyugatot nem lehet így jellemezni. Azt gondoltuk továbbá, hogy az ún. gyarmati népek politikai és nemzeti felszabadulása automatikusan ezeknek az országoknak a társadalmi átalakulásához, anyagi és kulturális színvonaluk emelkedéséhez vezet. Feltételeztük, hogy ezek között a nemzetek között lényegi szolidaritás van és a mély kulturális, történeti, faji és politikai különbségek ellenére bizonyos összetartozási érzés és az új világrendért folyó küzdelemben való szolidaritás lesz közöttük. Az 1955-ös Bandungi Konferencia után azt vártuk, hogy az ázsiai és afrikai világ viszonylag világosan foglalja el a helyét a katonai, hatalmi politikai és gazdasági nyomás nélküli békes együttélésért folyó harcban. Napenként kell azonban megtanulnunk, hogy ez a terület is tele van robbanóanyaggal, hogy itt is súlyos nemzeti, vallási vitás kérdések támadnak és e területen való tevékenységünk nem lesz magától értődően és eleve sikeres.

Az utóbbi évek eseményei megtanítanak bennünket arra, hogy a mai világtörténelem dinamikusabb és nincs olyan kérdés, amelyet történeti távlat nélkül megoldhatnánk. Ezzel azt akarom mondani, hogy nem elég a mostani pillanatnyi kérdésekkel foglalkozni és a világhelyzetet statikusan megítélni; sokkal inkább a történeti távlatból kiinduló alapos, figyelmes áttekintésre van szükségünk, hogy így ítéljük meg mind az Ázsiában, Afrikában, mind a Latin-Amerikában lejátszódó események igazi értelmét. Van tanulmányi osztályunk és ezekben a napokban ebben a vonatkozásban konkrét feladatokat kell megjelölnünk. Nincs Kínáról és szomszédairól van szó, hanem az egész arab világról, Afrikáról háttérben a francia, brit, portugál és egyéb gyarmati uralommal. Mert a gyarmati korszak vége nem jelenti, hogy a gyarmati uralom történetét ki lehet törölni ezeknek a népeknek az életéből és ezekben az országokban úgy lehet a békéért küzdeni és jövőjükről beszélni, mintha nem lett volna gyarmati uralom. Összefügg ezzel egy bonyolult vallási és kulturális problematika is: az, amit a népek lelkének nevezünk, az egyes országok bizonyos struktúrája és életstílusa. Az egyes nagyhatalmak külpolitikájának egyik legnagyobb hibája (és attól félek, hogy a mi békemunkánk egyik legnagyobb hibája is) az volt és az, hogy az államférfiak és politikusok saját elképzeléseik, modelljük és érdekeik szerint járnak el a népekkel: önmagu-

kat teszik annak a mértékéül, hogy más népek hogyan éljenek és akaratlanul is, anélkül hogy ez tudatosulna bennük, öngigazultan és ennek következtében gyakran önkényesen is járnak el. A legsúlyosabb ebben az, hogy a bonyolult világhelyzetet gyakran egy egyszerű és rendszerint primitív jelszóra redukálják. Milyen sok kárt okozott pl. nemcsak politikailag, hanem emberéletben is, hogy a más népek körében jelentkező irányzatokat és áramlatokat, amelyeket a kialakult mértékkel nem lehetett mérni, a kommunizmus megjelenési formájának, vagy beszüremlésének nevezték! Vagy pl. milyen félrevezetőek azok a próbálkozások, hogy a népeket „szabadoknak” vagy „leigázottaknak” nevezzék aszerint, amint megfelelnek a — néha jószándékú — elképzeléseknek arról, hogy mi a szabadság és a demokrácia, vagy miben áll az ember nagykorúsága és méltósága.

E kérdések igazi megértéséért és megoldásáért folyó küzdelem hozzátartozik a békemunkához, hiszen a formális béke, a háború nélküli állapot még nem jelenti a béke biztosítását. Ebben a törekvésben annak is segítenie kell, aki nem tartozik közvetlenül a mi közösségünkhöz. A békemunka úttörői szeretnének lenni, ami csak úgy lehetséges, ha kezdeményezőleg, intenzíven és merészen kapcsolatot keresünk más békeszervezetekkel, egyházi vagy általános, keresztyén vagy világi békeszervezetekkel. A Békevilágtanács és az utóbbi tizenöt évben tartott béke-világkongresszusok rengeteg tapasztalatot és anyagot gyűjtöttek össze. Minden nagy egyházi képződményben vannak olyan csoportok, amelyek a társadalmi és békemunkával foglalkoznak. Ezek a maguk perspektívájából segíthetnek nekünk akár az amerikai, és nyugat-európai, akár az afrikai és ázsiai perspektíváról legyen szó. A római katolikus egyházban is olyan megnyilatkozásokat hallunk, amelyek a legmagasabb helyről hangzanak el (pl. XXIII. János: „Pacem in terris”). Most azonban főként VI. Pál pápa ENSZ-beli beszédének jelentőségét kell megemlíteni. A nemzetközi kérdésekkel, a béke kérdéssel foglalkozó terjedelmes irodalom nap mint nap nő. Szükségessé válik, hogy ezeknek a törekvéseknek a tanulmányozását és e mozgalmakkal való együttműködésére irányuló kísérleteket tervszerűen megszervezzük.

Mostani ülésünkön is el kellene gondolkoznunk annak a módján, hogyan kerülhetnénk kapcsolatba vezető államférfiakkal, bármely kontinensen éljenek is azok. A mai politikai élet egyetlen felelős képviselője sem függetlenítheti magát a közvéleménytől sem az ENSZ-ben, sem a nagy vagy kis államokban. Valamennyinek kötelessége, hogy meghallgassák, mi a véleményük a világ felelős embe-reinek politikáiuokról és egyes döntéseikről. Minden bizonnyal a mi feladatunk is, hogy a közvélemény formálásához hozzájáruljunk mind a saját országunkban, mind a nemzetközi kapcsolatokban. Ez azonban nem jelenti, hogy figyelmen kívül hagyhatjuk azt, amit reprezentatív és felelős személyiségek a népek körében és az államokban életfontosságúnak tartanak, és hogy nem kell törekednünk kapcsolatot teremteni velük. Tudjuk, hogy az államférfiak döntései — legalábbis általában — egyik vagy másik problematika széles körű ismeretén alapulnak, és hogy a politikai munkatársak általában többet tudnak, mint amit mi képesek vagyunk áttekinteni. Mégis, ha tevékenységünk a mai konfliktusok és kérdések realizitkus és felelős tanulmányozására támaszkodik, szavunknak olyan befolyása és hatóereje lehet, amit nem szabad lebecsülni. Ehhez mindenesetre az szükséges, hogy

olyan felelősséggel és belső tekintéllyel beszéljünk, amit nem lehet figyelmen kívül hagyni.

De mi a helyzet egyházainkban és gyülekezeteinkben? Az egyházi közösség iránti minden lojalitásom mellett is azt mondhatom, hogy egyházaink — amennyiben nemzetközi vagy békekérdésekről (az emberek békés együtt éléséről) van szó — egy lépéssel sem állnak előbbre vagy magasabban, mint a mai ún. szekuláris világ. Ha gyakran nyugtalanít bennünket valamely államnak a nemzetközi politikával kapcsolatos merevsége, tekintsünk magunkra és ne essünk az olcsó kritika vagy a fölényes bírálat bűnébe. Sokszor az a benyomásom, hogy az átlag keresztyén és az átlag egyháztag, Keleten vagy Nyugaton, a régi kultúrnépek körében vagy a nemrég függetlenné vált országokban, politikailag merevebb, félénkebb és érzéketlenebb, mint országa valamilyen politikai irányhoz tartozó átlag polgára, akinek semmi köze az egyházhoz. Az antikommunista hangulat, amely bizonyos országokban olyan erősen befolyásolja a politikai életet, ez a kritikátlan, elzárkózó hangulat, amely sokkal inkább emocionális, mint racionális alapokon nyugszik, nagy akadály a békés együttélésért folytatott harcban. Ez a hangulat éppen a szellemi restség bizonyítéka még akkor is, ha patetikus, kegyes jelszavakkal kendőzik. Nem akarom azt állítani, hogy az ún. kommunista országoknak nincs szükségük kritikára és hogy azokban minden rendben van. Csak azt akarom mondani, hogy az egyházakban a szellemi merevség légréteget akadályt jelent a világ új társadalmáért folyó küzdelemben és a béke útjában is. Ezen a helyen szeretném újra aláhúzni, hogy tevékenységünknek szellemi életünk alapjáig kell elérnie, az evangéliumba vetett hitünket forróbbá, szeretetünket bensőségesebbé és reménységünket örvendezőbbé és bátrabbá kell tennie.

Nagy hibának tartanám, ha azt a benyomást keltenénk, hogy tevékenységünk a lelki mélység és az emberség teljességére való hitbeli törekvés, valamint az evangélium iránti odaadásunk rovására történik. Talán itt is emlékeztethetek arra, hogy gyakran a politika túltengését vetik szemünkre, mivel éppen azok, akik bennünket bírálnak, annyira tele vannak politikai előítéletekkel, hogy már észre sem veszik. Egyházainkban és gyülekezeteinkben a békemunkával szembeni ellenállást sem a hitre és a Krisztus élő egyházára való összpontosítás határozza meg, hanem sokkal inkább politikai elfogultság, társadalmi előítéletek vagy egyszerűen a lélek és a szív restsége. Ezen a ponton különösen komoly és nehéz munka vár ránk. Minden egyházban: ismétlem, Nyugaton és Keleten, Európában és Amerikában, valamint a többi kontinenseken is a békéért való küzdelem, ha azt az evangélium határozza meg, egyben hatalmas küzdelem az emberek és az egyház felébresztéséért, saját mozgalmunk soha meg nem szűnő elmélyítéséért és megtisztításáért.

III.

* Nem tudom, mennyire értik meg fejtegetéseim utolsó bekezdését. Mégpedig azért, mert nem találok meg a helyes szót annak a kifejezésére, amit gondolok, vagy esetleg amiatt is, mivel a mai világhelyzet fejtegetéseimmel ellentétben látszik állani. Egyszerű tétellem így hangzik: a háború utáni fejlődés új korszakába lépünk. Még röviddel ezelőtt is a keresztyénség jelentős része (az egyes ún. keresztyén országok irányadó áramlataival együtt)

meg volt győződve arról, hogy Kelet-Európa és az egész ún. szocialista világ felépítése csak átmeneti történeti jelenség, amelyet fel lehet számolni, ha nem is katonai és hatalmi politikai eszközökkel, de legalábbis gazdasági nyomással. A hatalmi-politikai és a gazdasági próbálkozásokat azonban gyakran, legalábbis tervben, egy átfogó koncepcióba fogták össze. Ma, úgy látszik, hogy feladják ezeket a hatalmi-politikai reményéseket. Mi mindjárt a II. világháború befejezése után azt az álláspontot képviseltük, hogy szükséges reálisan és józanul számolni a történelmi változások tartósságával és mind a keresztyén egyházaknak, mind a korábban vezető szerepet játszó népeknek Nyugat-Európában és Amerikában tevékenységüket ezzel az új, vagy újonnan előálló világgal való pozitív versenyre kell beállítaniok. Ma az egész világon az egyházi és keresztyén körök felelős munkatársai messzemenően úgy beszélnek, ahogyan mi tíz vagy több évvel ezelőtt. Fentebb mindenestre utaltam arra, hogy ma egy differenciált világban élünk és olyan expozív kérdések állnak elő, amelyek megrendíthetik azt a dinamikus fejlődést a világban, amit két-három évvel ezelőtt láttunk. Véleményem szerint azonban az a törekvés, hogy katonailag vagy hatalmi-politikailag hiúsítsák meg a szocialista társadalom felépítését, már elpárolgott a felelős államférfiak, de az összes okosan és reálisan gondolkodó emberek fejéből is.

Ezzel azonban még nem ért véget az új, biztonságos és békés világrendért folyó küzdelem. Talán olyan feladat előtt állunk, amelynek elvégzésére nem elegendő mai erőnk. Nem szívesen említem meg, de nem tudom elhallgatni szorongásomat azoknak az óriási feladatoknak a láttán, amelyek reánk várnak. Annak a dolognak a két oldaláról van szó, ami kialakulóban van, és amit az emberek gyakran nem látnak, amivel azonban nekünk békemunkánkban foglalkoznunk kell. *Először*: a világban van sok arra irányuló tendencia és terv, hogyan lehetne szellemi-ideológiai és filozófiai-szubtilis tevékenységgel felbomlasztani annak a társadalomnak a filozófiai, erkölcsi és ideológiai-politikai struktúráját, amely a második világháború után alakult és bontakozott ki így és amely közvetlenül vagy közvetve befolyást gyakorol a népekre, a világ különböző részein. Feltételezik, hogy ezt a társadalmat csak a második világháború következtében, hatalmi-politikai eszközökkel, diktatúrával, vagy kemény párt- és politikai fegyvelemmel lehetett felépíteni és hogy nem tud megállni a nyugati ember ún. magasabb eszmei, erkölcsi és általában emberileg érettebb kultúrájának nyomása előtt. Lazítsátok a szigorú politikai fegyelmet, és meg fogjátok látni, hogy felbomlanak társadalmak alapjai! Ez áll sok olyan áramlatnak* és irányzatnak a hátterében, amelyeket ma vagy szerveznek, vagy amelyek a Kelet és Nyugat közötti kapcsolatokban beállt változásokra tekintettel spontánul állnak elő.

Fontos azonban a dolog *másik oldala* is, ami a mai világban kialakulóban van, és ami úgyszólván az emberiség történelmének új fejezetét vezet be. Vannak egyes emberek, de fokozatosan kialakuló embecsoportok is, akik készülnek annak a tulajdonképpeni pozitív, gyümölcsöző párbeszédnek a pillanatára, amely létre fog jönni a keleti és a nyugati táborból, de az Európán és Amerikán kívüli, újonnan kialakuló népek táboraiból is jövő emberek között. Nem megyek olyan messzire, hogy üléseinket arra kérjem, foglalkozzék azokkal a feladatokkal, amelyek ezzel a lassan kialakuló helyzettel kapcsolatosak. Csupán szeretném felhívni a

figyelmet, hogy fel kell készülnünk arra a pillanatra, amikor mindegyikünk, a mai világ bármely részéhez tartozunk is, a lehető legpozitívabban és legmélyebben meg tudja érteni és ki tudja fejezni azt, amin társadalmának alapjai nyugsznak. Ismétlem: a lehető legpozitívabban és legmélyebben, mert csak ezzel a pozitív és mély küzdelemmel tudunk eljutni munkaközösségünk közös alapjaihoz. Mozgalmunk kezdettől fogva platformot nyújt olyan hitvalló keresztyének találkozásai és együttműködésére, párbeszéde és akciói számára, akik saját országukból, saját társadalmi-politikai képződményeikből és saját történelmi-kulturális légköréből jönnek ide azért, hogy szabadon, de őszinte becsületességgel kifejtsek, min nyugszik társadalmuk és melyek a világ békés rendezésére irányuló törekvéseik és céljai. Közülünk senki sem csupán államának eszköze, de éppen az evangélium fényében az a sajátos feladat hárul ránk, hogy megértjük és világossá tegyük azokat a legmélyebb filozófiai, szociális célokat és politikai alapelveket, amelyeken saját országunk társadalmi struktúrája nyugszik. Ez a pozitív munka, amelyre hivatva vagyunk, óriási belső feszültséget és olyan szabadságot (vagy amint néha mondjuk, a hitnek olyan szuverenitását) igényel, amely világosan kifejezi az iránt a nép iránti szolidaritásunk mélységét, amelyből származunk, de az evangéliumnak azokat a hangsúlyait is, melyek az élet és halál Ura iránti feltétlen odaadásunkról tesznek bizonyosságot, amint Őt az inkarnációban, Jézus Krisztus keresztyén és győzelmében megismertük. Ez nem jelent visszatérést ahhoz a társadalmi rendhez, amelyben korábban éltünk és amelyet az új történelmi események, az emberi szabadság és az igazságosság, egyenlőség és testvériség új programja túlhaladtak. Jelenti azonban életünk alapjainak az állandó megtisztítását és a társadalmunk igazi, őszinte és felelős felépítéséért való állandó küzdelmet.

Ugyanezt várjuk el mindenesetre a világ más részeiről, Nyugat-Európából és Amerikából, vagy Afrikából és Ázsiából jött munkatársainktól is. Ebben a vonatkozásban még csak a kezdetnél tartunk. Ez a küzdelem nem jelenthet kísérletet régi elítélétek, gyanúsítgatások, elfogultságok és bizalmatlanságok fenntartására. Ha mindenki, vagy jobban mondva, mi mindannyian az evangélium hatalma alatt megtanuljuk pozitívan és szabadon magyarázni országaink történelmét és jelenét, akkor jön el a népek közötti békéről és a gyümölcsöző együttműködés megvalósításáról — ami kizárja a világkérdések erőszakos megoldásának a vágyát — alkotott legmélyebb és leglényegesebb eszméinek igazi, legnehezebb konfrontációjának pillanata. Arra vágyunk, hogy a nemzetek közötti háborúk, gyűlölet és gonoszság gyökerei elhaljanak. Tudjuk, hogy ezt a törekvést és ezt a váradalmat sok keresztyén esetleg a rajongás megnyilvánulásának tarthatja. Az ő nézetük szerint az embert a bűn mélyen megrontotta és a világra kiterjedő igazi béke lehetőségéről még csak álmodnia sem szabad. Ez a béke nézetük szerint csak annak a Jézus Krisztusnak ajándéka lehet, aki el fog jönni és országát meg fogja valósítani. Nem akarok vitázni

ezzel a nézettel. Sok reális józanság van benne. De amint egy halálos beteg ember ágyánál sohasem szabad feladnunk azt a reményt, hogy eszközöket lehet találni gyógyulásához, amint sohasem szabad lemondanunk és kétségbeesnünk, úgy ebben a kérdésben is — minden józanság mellett — sohasem szabad kezünket ölbe tenni, hanem minden eszközzel és módon küzdenünk kell legalábbis a viszonylagos megvalósításáért annak, ami után az emberiség vágyakozik — azaz a békének és testvériségnek a megvalósításáért — és ami után vágyakozva nyújtja kezét az is, aki vallja az evangéliumot annak a győzelméről, Aki a kereszten meghalt és ezen a földön feltámadott halottaiból.

Mindannyiúnknak nagyon komolyan kell vennünk népünket, amelyből származunk és hallgatnunk kell egymásra, tanulnunk kell egymástól és közösen kell törekednünk akciónk konstruktív programjának a kialakítására, a világ eseményeibe való alkotó beavatkozásra. Ezen a gyűlésen valószínűleg nem foglalkozunk azzal a problémákkal, amelyet végül érintettem. Valószínűleg a nemzetközi élet és mai akcióink legsúlyosabb kérdéseire fogjuk összpontosítani figyelmünket. Sok ilyen kérdés van. De utalni szerettem volna arra, hogy nemcsak a jelennek, hanem a jövőnek is élünk. Távlataink az emberiség jövőbeni helyzetének a perspektívája is, amennyire azt egyáltalán megközelítőleg fel tudjuk mérni. Ha szemünk előtt tartjuk a jövőt, akkor egy bizonyos értelemben segít a jelenért való felelősebb tusakodásunkban is és azoknak a kérdéseknek a megértésében, amelyek ma mozgatják a világot. Többször elmondtam már, és ma csak röviden megismétlem, hogy a béke akkor is nehéz kérdés lesz, ha az emberiség végrehajtja a leszerelést, megsemmisíti a nukleáris gyűvereket és formális békeszerződéseket köt. Ezzel azonban a történelem még nem áll meg, hanem új és nehezebb feladatok küszöbéhez érkezik. Ezért beszéltem arról, ami a közeljövőben befolyásolhatja akcióinkat. Azonban éppen jelenünk, az 1965 októbere bizonyára olyan sok izgató háborús eseménnyel, olyan sok hatalmi politikai konfliktussal, olyan sok megoldatlan kérdéssel van tele, amit a második világháború hagyott maga után, hogy fejtegetéseim személyes spekulációnak látszhatnak. Mégis kötelességemnek éreztem utalni arra, merre vezethet bennünket a holnapi és a holnaputáni világ. Abban a reménységben fejezem be, hogy sikerülni fog néhány fontos, lényeges pontra koncentrálni a figyelmünket és előrevivő lépést tennünk. A kor, amelyben élünk, nehéz, de éppen ezért nagyszerű. Minél nagyobbak a feladataink, annál nagyobb a reménységünk. Csendesedjen el szívünk, mert a történelem Ura, aki a jelen és jövő Ura, Jézus Krisztus Atyja, harcolni fog érettünk és felkészít bennünket a legfontosabb és legnehezebb lépésekre. A békéért és az emberi élet teljességéért való küzdelem, a gyűlölet, a pusztulás és a halál elleni harc a legmagasztosabb kötelesség marad a megfeszített és feltámadott Úr jelenlétében.

*Prof. D. Dr. J. L. Hromádka
Fordította: Kürti László*

Keresztyén gondjaink Ázsiában

1. Krisztus, az egyház Ura, mindeneknek szuverén Ura és Ő azt akarja, hogy az emberek békében és harmóniában éljenek egymással, osztozván azokon az erőforrásokon, amelyeket Isten mindenki jólétére adott. A keresztyén hit szerint jó az, ha az ember él és boldogul ezen a világon s legyőzi a gonosz erőt, rossz tehát a háború s ma különösen az atomháború, amely elpusztítja az életet és az élet forrásait. Ezért a keresztyén embernek a békére és igazságosságra való törekvése valójában olyan társadalmi, politikai és nemzetközi rendre való törekvés, amely törvényt kívül helyezi a háborút, és azt nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné is teszi. A keresztyéneknek, akik a megbékéltetés szolgálatával vannak megbízva, mindenképp különös felelősségük van a békére való törekvésben.

2. A világ békéjéért érzett gondunkban természetesen fel kell ismernünk minden területen a népek közötti béke szükségét. Ebben a törekvésünkben először is egy-egy terület népei között kell megvitatnunk a szolidaritás természetét és keresnünk azokat az utakat, amelyeken oly módon erősíthetjük meg ezt a szolidaritást, hogy az elősegítse a világ békéjét és szolidaritását. Ázsiát tekintve szembe kell tennünk, hogy számos politikai és kulturális tényező járult itt hozzá a szolidaritás egy bizonyos érzetének kialakításához, nevezetesen az a tény, hogy e terület legtöbb országa csak nemrégiben szabadult fel a nyugati uralom alól és most a független, virágzó állammá válás folyamatában él; az a tény, hogy a keleti kultúrák, melyekre hinduizmus, buddhizmus, sintoizmus, izlám stb. gyakorolt befolyást, a közöttük meglévő számos különbség ellenére is nagyjából egységesek a nyugati kultúra elleni visszahatásban; főként pedig az a tény, hogy az ázsiai országok általában a „szegényebb” és technikailag fejletlenebb államok kategóriájába tartoznak.

Másodszor ugyanilyen fontos felismerni azokat a komoly nemzetközi feszültségeket, amelyek a különböző ázsiai népek között vannak és komolyan gyöngítik az ázsiai szolidaritást. A nemzeti önérték és a nemzeti individualitásra irányuló törekvés nagymértékben eluralkodik a kontinentális szolidaritás felett. Újabban túlságosan erősek ezek a feszültségek, nevezetesen India és Pakisztán, Indonézia és Malaysia, India és Kína, Dél-Vietnam és Észak-Vietnam stb. között, semhogy a szolidaritás érzése lebírhatta volna. Az ázsiai szolidaritást komolyan akadályozta és akadályozza a kommunista és nem-kommunista országok közötti feszültség, valamint az olyan szervezetek megléte, mint a CENTO és a SEATO, amelyek ebből a feszültségből keletkeztek. Az a körülmény, hogy a Kínai Népköztársaság kívül van az Egyesült Nemzetek Szervezetén és hogy Indonézia kilépett az ENSZ-ből, tovább gyöngíti ezt a szolidaritást. A szolidaritás érzetének egy másik gyöngítő tényezője az egyes országok politikai rendszerében mutatkozó gyökeres különbség. Legalább négy különböző politikai életforma található Ázsiában: a parlamentáris de-

mokrácia (India, Ceylon stb.), az irányított demokrácia (Indonézia), az alapvető (basic) demokrácia (Pakisztán) és a népi demokrácia (Kína). Miként a Keletázsiai Keresztyén Konferencia bangkongi ülése (1964 február) rámutatott erre, a politikai intézmények nagy különfélesége komoly nehézségeket okoz Ázsia belső kohéziója és külső kapcsolatai számára.

3. A békéért érzett gondunk nem választható el a gazdasági és politikai igazságosságért érzett gondtól. A világnak csak akkor lehet békessége, ha megszüntethető a gazdag és a szegény népek közötti különbség. Jelenleg az ázsiai országok közül némelyek, különösen Pakisztán és India, a világ legszegényebb országai közé tartoznak. E népeknek a lakosság életszínvonala emelésére irányuló erőfeszítései, hogy ti. mindenkinek megfelelő élelme, ruházata, lakása, neveltetése és orvosi ellátása legyen, csak akkor járhatnak sikerrel, ha elnyerik a többi nemzeteknek, különösen a Nyugat gazdag és technikailag fejlett népeinek teljes együttműködését. Jó az, hogy a segélyprogramok olyan új kapcsolatok létesítését segítették elő a nemzetek között, amelyek felülemelkednek a regionális szolidaritásokon. A gazdag népeknek azonban meg kell tanulniok, hogy az ilyen segélyprogramok végső célja a népek olyan közössége, amelyben mindenki együttműködik mindenki jólétéért és amelyben nem lesz többé igazságtalan különbség gazdagok és szegények között.

4. A békéért munkálkodva feltétlenül törekednünk kell a leszerelési, különösen a nukleáris leszerelési mozgalom megerősítésére. E közben azonban reálisan szembe kell néznünk a hatalom problémájával. Azok a nemzetek, amelyek nem rendelkeznek megfelelő katonai erővel, éppúgy problémát jelentenek a világbéke számára, mint azok, amelyeknek nagy katonai erejük van. India ezt a leckét a Kínával és Pakisztánnal nemrégiben támadt konfliktusában tanulta meg. A nemzeteknek olyan világban élünk, amely szükségessé teszi a katonai felkészültséget a béke fenntartása érdekében. Ennek a ténynek teljes felismerésével kell munkálkodnunk a leszerelésért.

5. Az ázsiai szolidaritás és együttműködés meg a világszolidaritás és együttműködés kölcsönösen összeshívódott és nem választható el egymástól. Ázsiai szolidaritásra csak úgy lehet törekedni, mint a világszolidaritás egyik szükséges fokozatára és részletére. A harmóniában a béke, a kölcsönös tisztelet és szeretet szellemében élő emberek és népek világközössége a cél. A hatalom problémája azonban, valamint a hatalommal lehetséges visszaélés a bűnös emberek és népek részéről bizonyos hatalmi egyensúlyt tesz szükségessé. Fontos, hogy az ázsiai népek ne engedjék meg a hatalmas nyugati nemzeteknek, hogy egyszerűen érvényesítsék akaratukat tekintet nélkül arra, mi igazságos és jó az ázsiai népek számára. Szükségünk van Ázsiában erős, független és semleges népekre és népcsoportokra, amelyek kivívják maguknak a különböző hatalmi tömbök tiszteletét.

A mai ázsiai helyzet ellentmondásos jellegét még súlyosbítja Kína szerepe, meg az Egyesült Államok katonai intervenciója Vietnámban. Teljességgel lehetetlen elképzelni, hogy Amerika vég nélkül gyakoroljon katonai ellenőrzést Ázsiában. De úgy gondolom, azt sem szabad megengedni, hogy egyetlen nemzet, mint Kína, a legnépesebb, leghatalmasabb és nemzetközi kapcsolataiban a leggátlástalanabb militarizmust tanúsító — katonai, politikai és gazdasági hatalommal rendelkezék Ázsia felett. Úgy gondolom, éppen ezért nem követelhetjük, hogy az olyan nyugati hatalmak, mint Nagy-Britannia és az Egyesült Államok, hagyják el Ázsiát; hanem olyan helyzet kialakításán kell fáradoznunk, amelyben nemcsak Nagy-Britannia és az Egyesült Államok, hanem más nagyhatalmak is, így a Szovjetunió és Franciaország, valamint az ázsiai területen vezető szerepet játszó népek, beleértve Kínát, Japánt és Indiát, kollektív felelősséget vállaljanak a béke fenntartásáért és a katonai konfliktusok megakadályozásáért.

6. A béke és igazságosság keresztyén gondja olyan világközösség megteremtése iránt érzett gond, amelyben az emberek valóban és teljesen emberek lesznek, Istennek Krisztusban adott kijelentése szerint. Ez a gond olyan politikai rend kialakítására kötelez el, amely

a) lehetővé teszi az egész nép részvételét a politikai eljárásokat alakító döntésekben,

b) biztosítja az emberi személyiség méltóságát minden tevékenységében és

c) nem hagyja figyelmen kívül a vallási, társadalmi vagy kulturális kisebbségek érdekeit.

Ez természetesen felveti azt a kérdést, hogy melyik politikai rendszer felel meg leginkább az igazságos és békés társadalom megteremtésére irányuló keresztyén törekvésnek. Egyetlen rendszert sem lehet keresztyénnek nevezni. De lehetséges azt mondani, hogy az egyik világi demokratikus rendszer közelebb van a társadalom keresztyén céljához, mint más rendszerek, melyekben vallási, faji, társadalmi vagy egyéb szempontok szerint különbséget tesznek az állampolgárok között. A keresztyén egyházak felelősek azért, hogy segítsenek nevelni tájékozott, választójoggal bíró állampolgárokat, ami elengedhetetlenül szükséges a politikai szabadság biztosításához, és segítsenek állandóan a nép elé tárni azt az alapvető igazságot, hogy az állam nem öncél, hanem csupán eszköz az emberi méltóság és szabadság célkitűzéseinek szolgálatában. Ugyanakkor sohasem szabad elfelejteni, hogy az államnak megfelelő hatalommal kell rendelkeznie a nép közös javához szükséges programok eltervezésére és végrehajtására.

7. Tény az, hogy az egyes ázsiai országok különböző típusú politikai rendszereket fogadtak el és különbözőképpen alakítják nemzetközi kapcsolataikat. A békét veszélyeztető feszültségek némelyike éppen ebből és azokból az erőfeszítésekből adódott, amelyek egy bizonyos rendszer befolyását akarják kiterjeszteni más népekre. Ilyen helyzetben a koexistencia elve és a barátságos párbeszéd útján való kölcsönös tanulás az egyetlen biztosíték a konfliktusokkal szemben. Ez az elv igen fontos az ázsiai szolidaritás kialakításában és az ázsiai népek

meg a világ népei közötti együttműködés előmozdításában. Azok a nemzetek, amelyek nem hajlandók elfogadni a békés együttélés elvét, veszélyeztetik a békét. A koexistencia következményeinek végiggondolásából következik, hogy helytelen Kínát továbbra is kizárni az ENSZ-ből. Meg kellene kérnünk azokat az egyházakat, amelyek befolyásolni tudják népük politikáját, hogy követeljék Kína felvételét az Egyesült Nemzetek Szervezetébe. Ugyancsak törekednünk kellene arra, hogy Indonéziát visszahozzuk az ENSZ-be. E népeknek könnyebb lesz megtanulni az együttélést a nemzetek közösségén, az ENSZ-en belül, mint azon kívül.

8. Ázsiában a keresztyének kicsiny kisebbséget jelentenek a különböző nemzetek körében. Ezért egységük igen lényeges ahhoz, hogy konstruktív vezető szerepet játszassanak a békére irányuló törekvésben. A Keletázsiai Keresztyén Konferenciában meglévő közösségük valóban nagy nyereség a béke és megbékéltetés szolgálatában. A békéért és igazságért végzett közös keresztyén misszióban igen fontos a római katolikus keresztyénekkal való együttműködés. Ugyancsak folytatnunk kell a kínai keresztyén testvérekkel az aktív közösség munkálását. Ugyanilyen fontos az ázsiai egyházak közössége az Egyházak Világtanácsában. A béke és megbékéltetés érdekében végzett keresztyén misszió azonban nem ment fel bennünket a nemzeti szolidaritás alól, amely adott tényező. Amikor egy keresztyén ember kénytelen felszólalni saját nemzete döntései ellen, akkor ezt is csak a népével való szolidaritás és a nagyobb közösség iránti gond, a világ közösségével való szolidaritás közötti dialektikus kapcsolat összefüggésében teszi. Ezáltal válik a keresztyén ember békére és igazságosságra való törekvése különösen felelőssé és nehezzé.

Prof. dr. Russell Chandran
Fordította: Fűkő Dezső

Chandran professzor fenti korreferátuma elhangzása után a kialakult vitában Ogawa japán professzor a következő hozzászólást fűzte az előadáshoz és a korreferenstől választ kért az általa felvetett kérdésekre:

„Őszinte köszönetemet fejezem ki Chandran professzornak a teológiai, szociális és gyakorlati szempontból igen alapos korreferátumáért. Mégis úgy tűnik számomra, hogy ez a referátum néhány helyen nem eléggé világos. Különösen két ponton nem. a) A referátum 4. pontjának tartalma nem mutat szerves összefüggést a béke-mozgalmak egyöntetű követelésével, amit a szovjet vezetők az ENSZ-ben is feltártak, ti. a leszereléssel. Nem mutat szerves összefüggést a bizalom minimális légkörének kialakításával sem, amit pedig *Hromádka* a főreferátumában hangsúlyozott. b) Nem lehet egyetérteni azokkal a kitételekkel, amelyek — amint a korreferátum egy ponton szövegezi — Kínát megrögzött militarizmussal bélyegzik meg. Ez így egyszerűen nem felel meg a valóságnak, de ugyanakkor ellentmondásban áll a korreferátum más helyeivel is, mert Chandran professzor kívánatosnak, sőt szükségesnek tartja a népi Kínának az ENSZ-tagsága biztosítását. Ezekre a kérdésekre szeretnék választ kérni a korreferenstől.”

Problémánk megközelítése — afrikai szemmel

A szolidaritás és együttműködés ugyanannak az éremnek két oldala, az egyik potenciális energiát, a másik dinamikus aktivitást jelent. Az emberi kapcsolatok összefüggésében a szolidaritás ezt a páli megállapítást fejezi ki: „Ha szenved egy tag, vele szenved az egész test.” Pál természetesen az emberi szervezet képeiben gondolkozott, de érvelése alapját hamarosan átvitte az egyházra, mint a Krisztus testére. Mivel a keresztyéneket mind ugyanaz a Szentlélek táplálja, közös lelki eredetük van, tehát külön-külön mind egymásnak tagjai és közösen tagjai a Krisztus testének. A szolidaritásra vonatkozó szavak az efézusi levélben e fogalom fontosságát mutatják. A keresztyének „együtt támasztattak fel a Krisztussal”; „együtt ültetettek vele a mennyekben”; miként egy épület, „egybeszerkesztettek”; és „az összes többiekkel felépültek lelki házzá” (Ef 2:6, 21–22). Az evangélium által a pogányok örökös társak a zsidókkal, ugyanannak a testnek a részei, együtt részesednek a Jézus Krisztusban adott ígéletben (Ef 3:6). Jézus Krisztusban valóban egygylettek pogányok és zsidók. A két nemzetségből „egyetlen új emberiséget teremtett önmagában”, így kibékítvén „a kettőt egy testben Istennel a kereszttel által” (v. ö. Ef 3:10). A keresztyének tehát egy új emberiséghez tartoznak, amely felülemelkedik a faj, a körülmények és a nemek különbözőségein, mert Krisztusban mindnyájan egyek, azaz azonos értékűek. Ezért Pál, aki talán érzékenyebb volt ez új kapcsolat iránt, mint bárki más a maga korában, elmondhatta: „Ha bárkit megbotránkoztatnak, nem háborodik-e fel a szívem?”

Pál ilyen felháborodása nem az őt közvetlenül ért bántalom következménye volt; kifejezetten megjelöli azt a magatartást, amelyet keresztyéneknek kell tanúsítaniuk egymás iránt, különösen olyan tehetetlen keresztyén testvéreik iránt, akik ellenséges támadásnak vannak kitéve.

De az egymáshoz való tartozásnak ez az érzete nem statikus. Dinamikus, és Pál mondja is korinthusi olvasóinak, hogy ő és társa, Timotheus milyen nehéz helyzetben voltak, el is pusztulhattak volna, ha Isten megtartó keze nem nyugszik rajtuk. Hozzáteszi, Isten „továbbra is megszabadít bennünket, ha együtt imádkoztok értünk”. Más szavakkal, a keresztyén testvéreink iránt érzett gondnak az érettük való imádkozással végzett együttműködés aktusához kell vezetnie. Ugyanakkor, mint keresztyéneknek, kötelességünk Istennel is együttműködni az által, hogy aktívan érdeklődünk mások gondjai iránt. Az önelégültség összeegyeztethetetlen a keresztyén étellel. Mint Isten országának kiterjesztésében Istennel együttműködőknak, egymással is együtt kell munkálkodnunk ez ország fenntartásában azzal, hogy hozzájárulunk a keresztyén közösség felépítéséhez. Ez történhetik próféta által (1 Kor 14:4), vagy a Lélek amaz ajándékainak növelésével, amelyek az egyház építésére adtak. Csak ilyen módon érhetjük el, hogy azok, akik kívül állnak az egyházon, felfedezzék: nagykorúakká váltunk gondolkodásunkban, és olyan kérdéseket teyenek fel maguknak, amelyek leleplezik az étellel szemben elfoglalt magatartásuk ürességét.

A keresztyének tehát azzal a nagy feladattal állnak szemben, hogy hogyan gyakoroljanak hatást a kívülvalókra.

A jelen konferencia összefüggésében a nagy fel-

adat a szolidaritás és az együttműködés két elvének alkalmazása az igazságosság és a béke fenntartása tekintetében.

Az ember, mint ember, meg van ajándékozva azzal a természetes törekvéssel, hogy társas viszonyban éljen együtt embertársaival és így különféle csoportalakulásokat hoz létre, mint a család, a törzs, a nemzet és a faj. De minden egyes ember azzal a képességgel is fel van ruházva, hogy védelmezze érdekeit és megőrizze köreit. Sajnos, e két természetes képesség megvalósítására irányuló törekvésben az erősebb tag hajlik a gyengébb elpusztítására. Ezért az igazságosság fenntartása sürgős problémává válik. Keresztyén ember számára az erőnek és hatalomnak minden megmutatkozása csak akkor helyes, ha alá van rendelve Isten akaratának. Ez magában foglalja az olyan élet elfogadását, amely együtt szenved keresztyén testvéreinkkel, amely együtt vállal minden szenvedést a Jézus Krisztussal (v. ö. Róm 8:17). Kell, hogy itt a férj képe, aki „úgy ápolja és táplálja a feleségét, mint a saját testét”, legyen a keresztyének egymáshoz való kölcsönös kapcsolatának kritériuma. Ilyen módon Isten szeretete válik a legfőbb, sőt az egyetlen válasszá az emberi törekvésekre a világ minden részében. Az igazságosság így annak gyakorlatává válik, hogy úgy cselekszünk másokkal, ahogyan kívánjuk, hogy velünk cselekedjenek. Ebben az értelemben az a bánásmód, amelyben a most közzé tett Nemzetközi Amnesztia szerint kell részesíteni a foglyokat, mélyen alatta marad a keresztyén kívánalomnak. Tovább is mehetnénk és azt mondhatnók, hogy a katonai és polgári erőszak eszközeivel történő kísérlet azok elnyomására, akik nem tudják eredményesen megvédelmezni magukat, a keresztyén szolidaritás megszegése ott, ahol keresztyének vannak érdekelve. A keresztyén szolidaritásnak ez az élete lényegében az első tényező a keresztyének közötti békés kapcsolatok megélésében. A modern ember igen gyakran hajlik arra, hogy túlhangsúlyozza az individualizmus tényezőjét. De a Krisztus teste egységének ténye alapvető az egyéni keresztyén ember igazi életéhez. A jólét igazi kritériuma a testnek s nem az egyes tagoknak az egészsége. Így a béke nemcsak a nemzetek és egyének közötti élet politikai minősége, hanem az egyetlen feltétel, amely mellett az egyház kitarthat.

Amit a Krisztus testéről mondtunk, az Isten akaratát képviseli az egész világ számára, melynek megmentésére jött el Jézus Krisztus. A világban, amely keresztyénekből, aktív és periférikus keresztyénekből, valamint nemkeresztyénekből áll, a keresztyének a kovász szerepét játsszák. Ezért törekednünk kell annak biztosítására, hogy az igazságosság és béke keresztyén kritériumai hassák át a világot. Ennek megfelelően a keresztyének a minden emberben rejlő lehetőségek teljes kifejtésének szószólói, hogy mindenki szerepet kapjon a 20. század új világának felépítésében.

Tartozunk a világnak az olyan testületek tevékenységének támogatásával, amilyen a Nemzetközi Amnesztia, amely emberséges bánásmódot igyekszik biztosítani a politikai foglyok számára. Törekednünk kell minden olyan követelés támogatására, amely teljes mértékben képviselői kormányokat sürget, és minden olyan kísérlettel szembeni ellenállásra, amely kisebbségi uralmat akar a nép többsége felett. Az egész világnak meg kell hirdetnünk,

hogy Isten szemében mindnyájan egyenlő értékűek vagyunk.

Ez azonban elvezet az igazságosságnak, mint Isten eszközének a kérdéséhez. Maga Isten az emberiség végső bírója, minden cselekedetünk alá van vetve az ő végső ítéletének. Ez nem jelenti azt, hogy szemünket a jó és a rossz végleges elválasztására kell szegeznünk. Azt kívánja meg, hogy a látásainknak megfelelő módon építsük fel azt a világot, amelyben élünk. Azaz arra kell törekednünk, hogy jobbat tegyünk a jelenlegi világot. Ez a keresztyén ember feladata, s adja Isten, hogy ennek betöltésében keressük az Ő vezetését. Keresztyén mi voltunkban két tényező kell hogy irányítsa cselekedeteinket. Először az, hogy Isten útjai kikutathatatlanok. Ő szereti a bűnös embert és megigazítja az istentelent. Ez olyan nyelv, amelyet csak a keresztyének értenek. Másodszor, egyéni helyzetükben Isten együtt van mindazokkal, akik hisznek benne. Ez Jézus Krisztus testtelésének üzenete. E két tényező eredményeként mondhatjuk továbbá, hogy bizonyos reményünk van afelől, hogy Isten biztosítja a győzelmet a bűn és annak minden velejárója felett.

Adja meg nekünk Isten, hogy állhatatosan kitartunk az Ő végső győzelme reményességében. Ebben van a mi békességünk. „Bátorság! enyém a győzelem; én meggyőztem a világot” (Jn 16:33, Új angol bibliafordítás).

Prof. Harry Sawyerr
Fordította: Fűkő Dezső

Harry Sawyerr, freetowni professzor fenti korreferátumához, amelyet Esther Coker, a Sierra

Leonei Ökumenikus Tanács főtitkára terjesztett elő, Fergusson freetowni lelkész az alábbi kiegészítést fűzte:

„A Tanácsadó Bizottság mostani üléséről nagy megbátorodással és mély ösztönzésekkel térünk haza, hogy az afrikai kontinensen ezután még többet tegyünk a békéért. Most arra kérem a hallgatóságot, egy pillanatra felejtsek el, hogy az afrikai kontinens hangját a korreferátum előterjesztése során egy gyenge nő szólaltatta meg és arra gondoljanak, hogy ez a hang mégis erős és határozott férfi hang. Ezért a következő pontokban kell kifejezésre juttatnunk az igazi afrikai nép és az igazi afrikai egyházak valódi követeléseit. 1. Ezen a fórumon nem felejtjük el a délafrikai kormány fajüldöző politikájának bűneit. 2. Erőteljesen tiltakozunk Ian Smith dél-rhodesiai miniszterelnök erőszak-uralma és terrorja ellen. 3. Mi, afrikaiak kérjük Indiát és Pakisztánt, hogy találják meg konfliktusaik békés megoldásának útját. 4. Mi, afrikaiak követeljük, hogy az ENSZ legyen képes rábírní, vagy rákényszeríteni az Amerikai Egyesült Államokat arra, hogy vonja vissza csapatait Vietnamból és békés tárgyalások útján oldja meg a kérdéseket. 5. Értelmezzük a békés erőfeszítéseket szerte a világon, így Amerikában is és ezekre támaszkodva bizton követelhetjük, hogy Johnson elnök biztosítsa Dél-Vietnamnak a teljes politikai szabadságát, függetlenül azoktól a gazdasági segítségektől, amelyeket az Egyesült Államok nyújt Dél-Vietnamnak. Az 1954-es genfi egyezményt tiszteletben kell tartani.”

Latin-amerikai perspektíva

Azt javasolták, hogy ezt a témát a mi sajátos latin-amerikai helyzetünkben kiindulva taglaljam: nem foglalkozva a teológiai bázis tanulmányozásának mélyítésével, azt mondjam el, hogyan jelentkezik „az igazságosságért és békéért való szolidaritás és együttműködés” a gyakorlatban. Hogy ezt a szándékot Önök is magukévá tehessék, szeretnék néhány speciális megjegyzést tenni a latin-amerikai viszonyokra.

Először: jóllehet köztársaságaink többsége már több mint száz estendeje elnyerte a politikai függetlenségét, a gazdasági függőség sajnos még mindig tart. Országaink formális szabadságának korábbi idejében az európai hatalmaktól, különösen az Angliától való függésről beszélhetünk. Ennek az évszázadnak a harmadik évtizede — néhány esetben az évszázad kezdete, illetve az 1928—30-as gazdasági válság óta — gazdaságilag az Amerikai Egyesült Államoktól függünk.

Másodszor: ennek következtében Latin-Amerikát úgy tekintik, mint a nyugati világ függvényét. A világtörténelem főbb áramlatai ezt a földrészt csak közvetve érintették. 1930 óta Latin-Amerika ügyeit észak-amerikai minta szerint kezelték, mivel a Latin-Amerikáról szóló hírek észak-amerikaiak által irányított sajtóügynökségektől érkeztek. Ennek az évszázadnak a harmadik évtizedében azonban Latin-Amerikában is kezdődtek olyan mozgalmak, amelyek megkísérelték, hogy a kontinens visszanyerje jogait a saját szerepe játszására. Felébresztették álmából, megkísérelték letörni az igazságtalanság és a nyomor bilincseit; megkezdődött a forradalmak korszaka. Ezekhez a mozgalmakhoz számíthatjuk a mexikói forradalmat, a guatemalait (amelyet 1954-ben vertek le), a bolíviait (amely éppen most ért véget) és a kubait. Ez utóbbi óta a latin-amerikai ügyek, amelyek a világtörténelemben mindig másodrangú fontossággal szerepeltek, már az érdeklődés előterébe kerültek (különösen a kubai krízis idején, 1962 októberében és a legutóbbi események során Santo-Domingóban).

Harmadszor: a felsorolt megfontolások következtében a jelenlegi latin-amerikai helyzetet a feszültségek egész sorával lehetne jellemezni:

a) Feszültség van a külföldi tőkével összefonódott, a társadalmi fejlődést akadályozni igyekvő ún. „heródesi” csoportok és azon tömegek között, amelyek alapvető és ki nem elégített szükségleteikre ösztönösen úgy reagálnak, hogy a forradalmi mozgalmakhoz csatlakoznak. (A „heródesi” megjelölést Arnold Toynbee angol történésztől vettük át, aki ezzel a szóval a bennszülött közösségeknek azokat a kormányzó csoportjait jelölte meg, amelyek az idegen uralkodó csoportoktól függenek, mint ahogy Jézus idejében Heródes királynak a rómaiakkal való kapcsolatát is ez jellemezte).

b) Feszültség van a latin-amerikai sors provinciális szemlélete, vagyis a Latin-Amerikát csupán a nyugati történelemhez kapcsolódva látó és országaink helyzetének olyan látása között, amely szerint a világ színpadán mint a „harmadik világ”

egy része kapunk helyet és fogunk egyre inkább helyet kapni.

c) Feszültség van azok között is, akik Latin-Amerikát a mai világ egyik vagy másik vezető ideológiájának az oldalához számolják és azok között, akik annak a megvalósításáért fáradoznak, hogy Latin-Amerika ne merevedjék meg a *status quo*-ban és ne használhassák fel eszközként azok, akik a saját forradalmukat keresik, amely nem mindig felel meg a harmadik világ sajátos történelmi helyzetének.

d) És végül feszültség van azok között, akik ezt a fejlődést látják az egyedüli lehetséges útnak az éhség, a nyomor, az analfabetizmus, a gyermekhalandóság stb. felszámolására, szóval azok között, akik az igazságosság és a béke megvalósítását várják országainkban.

E szempontok felsorolása után hadd térjek rá előadásom tételeinek a fejtegetésére.

I. tétel: Az e tárggyal kapcsolatos perspektívákat az határozza meg, hogy Latin-Amerika olyan terület, amely a világgazdaság perifériáján lakó és függő gazdaságú népekből tevődik össze. Ez vezet el bennünket korunk konfliktusának a középpontjához, amely nem kimondottan ideológiai: a világgazdaság centrumában lakó népek, meg a világgazdaság perifériáján függő gazdaságú területen élők konfliktusához. Az előbbiek igyekeznek megtartani előnyös helyzetüket és ezért elleneznek minden mélyebb radikális változást, míg az utóbbiak a fejlődés utáni törekvésükben a mai történelmi dinamizmus egyik legfontosabb faktorává válnak.

Latin-amerikai szempontból a békét nem lehet elválasztani az igazságosságtól. Ott, ahol az egyik megvan, a másiknak is meg kell lennie. A béke szó — még ha háborús konfliktusok nincsenek is — semmi értelme sincs az olyan népek számára, amelyek a gyermekhalandóság miatt szenvednek, ahol a lakosság robbanásszerű gyarapodása miatt az írástanításra irányuló törekvéseket messze túlhaladva növekszik az analfabetizmus, ahol a kalóriák napi adagolása nem fedezi az emberi test alapvető szükségleteit és ahol — mindezen bajok ellenére — egy kisebbség néhány további csoporttal együtt magas életszínvonalat élvez és ezzel világosan ellene mond minden eddig említett szempontnak.

Ilyen okok folytán semmi értelme sem lenne annak a törekvésnek, amely a békét a *status quo* megtartásával és csak olyan változtatások elismerésével igyekeznék megvalósítani, amelyek ezeken a körülményeken alapjában nem változtatnának. Az ilyen béke nem igazi béke, mivel igazságtalanságra és a világ lakossága nagy részének a nyomorúságára van alapozva. Minden békefelhívás, amely elfelel azt az igazságtalanságot, amely miatt a világ egyharmadának népei szenvednek, éppen a felelősségét tagadja meg és nem veszi tekintetbe a mai világ történelmi fejlődését sem. Az említett fejlődés teremti meg a periférikus népek számára az első lépést a kiegyenlítés felé és ezáltal találkozik az ember először a történelem planetárizálódásával. Bár a gazdaságilag fejlett országok, amelyeknek eddig kezében volt a hatalom, bizonyos *modus vivendi* teremtenek, helyreállítván ezzel egy viszonylagos egyensúlyt — tekintet nélkül a harmadik világ szorongatott szükségleteire —; valamiképpen kifejezésre kell juttatni, hogy ezzel éppen a *status quo* erősödött meg és vele nehe-

zebbé vált a népek számára a fejlődéshez való hozzájutás és így ezeknek a népeknek továbbra is igazságtalanságban és elnyomásban kell élniök.

Ennek az igazságtalanságnak alapjában véve a fejlődésben való elmaradottság az oka. Olyan népek, mint pl. a latin-amerikaiak, ahol nincsen, vagy csak nagyon kevés a nyersanyag megmunkálásából származó termelés, az ilyen népek nyersanyagok eladására szorulnak, anélkül, hogy felépíthetnék a saját iparukat és nemcsak azáltal károsulnak, hogy mindenféle feldolgozás nehézkes náluk, hanem a nemzetközi kereskedelemben érvényesülő hagyományok miatt is. A nyersanyag-export viszont távolról sem elegendő arra, hogy fedezze az életszínvonal emeléséhez szükséges behozatalt. Éppen ellenkezőleg: a nemzetközi piac változó feltételei szerint gyakran zárul deficittel a nemzetközi mérleg a periférikus gazdasággal rendelkező népeknél, akik a helyzetükön nem tudnak javítani a termelés emelésével és ezért külső kölcsönöket keresnek, amelyek aztán súlyosan sértik az érdekeiket. Így ütközik új nehézségekbe ezeknek az államoknak a fejlődése, mivel sem jobb munkafeltételeket nem tudnak biztosítani polgáraik számára, sem a termelékenységüket nem képesek emelni. Könnyen megérthető, hogy ezek a gazdaságilag függő helyzetben levő népek nyomorban élnek.

Azok a gazdaságilag központi helyzetben levő államok, amelyek nem törekszenek arra, hogy a harmadik világ nyersanyag-termelőivel létesített kereskedelmi kapcsolataik segítségével egyúttal a színvonal is kiegyenlítődjék, még ha az igazságosság és béke politikai elveit hangoztatják is, gyakorlatilag tőlük függő országokat teremtenek, amelyek számára nincsen valódi igazságosság és béke. A két pólus között nincsen szolidaritás és együttműködés, hanem erőszakos feszültség: a fejletlen államokat kizsákmányolják, és a nincstelen tömegekben növekszik az elégedetlenség, vele együtt az elfojtott gyűlölet. Ha az előbbiek keményebb magatartást tanúsítanak, az utóbbiak pedig tudatára ébrednek a nyomorukat és elégedetlenségüket okozó különféle tényezőknél, akkor kirobban a konfliktus. Másrészt rá kell mutatnunk, hogy azok az országok, amelyek nem segítik elő e helyzet megváltozását, valójában közreműködnek a szolidaritás és együttműködés hiányának, meg az igazságtalanságnak a fenntartásában. Ez az igazi oka a társadalmi-gazdasági világrend mély felforgatásának.

Fordítsuk figyelmünket a keletkezett feszültség felé. Egyrészt szükséges, hogy a problémát strukturális fogalmakkal — vagyis elvont gazdasági és szociológiai kategóriákkal — magyarázzuk meg, másrészt hogy humanista fogalmakban fejtsük ki. A probléma akkor válik drámává, amikor megértjük, hogy az emberiség egyharmadának elfogadható — sőt gyakran még ennél is magasabb — az életszínvonala, a másik kétharmad kárára. Még tovább súlyosbodik a probléma, ha meggondoljuk, hogy évenként nagy összegeket adnak ki fegyverek előállítására, tekintet nélkül a világ lakossága nagy részének elégedetlenségére kielégítetlen alapvető szükségletei, az éhséggel való küzdelme miatt.

A nincstelen tömegek és a belőlük formálódott nemzetek nem tudják tovább elfogadni ezt a sémát — legfeljebb vagy tudatlanságból vagy bűnrészességgel. Ezért az erőszak folyamatos jelenség Latin-Amerikában: állandóan hálnak a gyermekek ezrei, a felnőttek pedig alig élik túl a negyvenedik életet. Az elszántság, a lázadás, Latin-Amerika férfiainak kétségbeesett és aggodalmas felhívásai mind azt

a kívánságukat fejezik ki, hogy lehetőleg békés formák között jöjjön valami változás. Ezek a latin-amerikai jelenségek konkrét cselekvésekké formálódva sürgetik a történelmi folyamatot, aláássák a status quo szilárd alapjait, hogy az megszűnjék és helyébe egy jobb világ épüljön fel.

Ennek az új világnak a segítségével — lassú fejlődéssel vagy hirtelen változtatásokkal — kell legyőzni az óriási ellentmondásokat köztársaságainkban, ezekben a szörnyű nyomorúságban élő, de ugyanakkor mérhetetlenül gazdag országokban. Az így kiprovokált változások, amelyek ilyen ellentmondásokat hidalnak át, gyakran egyetlenegy célzással egész láncreakciókat váltanak ki. Ezek a népszerű változások persze sértik azokat a csoportokat, amelyek az erőszakból hasznot húznak és a status quo megtartására törekednek; miközben a fejlett országokat előnyökben részesítik, a periférikus népek fejlődése ellen cselekesznek.

A két fél közötti feszültség — a fejlett és a fejlődésben levő országok, a központi gazdasággal rendelkező, meg a periférikus gazdaságú vagy függő országok közötti feszültség — ellene mond a valódi békének és a valódi igazságosságnak, legalábbis a nemzetközi kapcsolatok síkján. Ez a konfliktus a mi problémánk tulajdonképpen lényege, ez az a küzdőtér, ahol erőfeszítéseinket ki kell fejtenünk.

II. tétel: Az igazságosságért és békéért való szolidaritást és együttműködést két fokozatban lehet támogatni.

1. A fejlődésben levő országok közti tömbök és szervezetek létesítésével, amelyek a fejlődés céljából egyesítik őket;
2. A központi gazdasággal rendelkező és a gazdaságilag függő országok kapcsolataiban meg kell kísérelni olyan kereskedelmi és politikai kapcsolatok létesítését, amelyek a függő népek fejlődésének és szuverenitásának nem állnak az útjában;
3. Ez előfeltételezi a népek közötti aktív harcot az igazságtalanság és az egyenlőtlenség ellen. Az igazságosságért és békéért való szolidaritást és együttműködést ilyen feltételek mellett kell megvalósítani.

1. Általában úgy gondolják, hogy a fejletlen országok fejlődését csak az iparilag fejlett országok segítségével lehet biztosítani. Ebből a megfontolásból azonban hiányzik az a gondolat, hogy az ilyen fejlődést a fejletlen népeknek alapvető helyzetéből kiindulva is el lehet érni. Ezért mi úgy véljük, hogy ezt a szempontot, ezt az aspektust a *harmadik világ országaival, vagy legalább is a hasonló területekkel való szolidaritás és együttműködés szempontjából* is át kell gondolni.

Ez *elsősorban* azt jelenti, hogy el kell fogadni a harmadik világ néhány államának olyan csoportok alakítására irányuló törekvéseit, amelyek különböző céljaik mellett egy célra valamennyien törekednek: meg akarnak szabadulni a fejlődésüket gátló akadályoktól. Ez a törekvés manapság egyre általánosabb. Ez jellemzi a bandungi konferencián megjelent államokat is: a közöttük levő nagy különbségek ellenére is valamennyire jellemző az alacsony életszínvonal, a krónikus rosszulapláltság, amely a túlnépesedéssel még növekszik; ennek eredménye az egy lakosra eső igen alacsony évi jövedelem. Ebből következik, hogy szükségét érzik a fejlesztési tervek támogatásának. Ennek a helyzetnek a szem előtt tartásával hangoztatja a bandungi nyilatkozat 9. pontja a „Nemzetközi békéért

és az együttműködés támogatásáról” szóló szakaszában a közös érdekeket és az együttműködést. (9. Promotion of Mutual Interests and Cooperation).

Az ilyen csoportok működése nem korlátozódik csupán politikai törekvésekre. Igyekeznek megerősíteni a *vámuniót*, hogy előmozdítsák az ipari fejlődést az árucikkeik számára megnyílt új piacokon. Ilyen gazdaságpolitikát természetesen nem lehet addig megvalósítani, amíg a gazdaságilag függő államok nem tömörülnek egy nagy szolidaritásba. Ezért jelentették ki azok az amerikai küldöttségek, amelyek részt vettek a múlt évben az Egyesült Nemzetek által szervezett „Kereskedelem Fejlesztése” elnevezésű konferencián Genfben: „Szükséges proklamálni az amerikai államok közötti legnagyobb mérvű szolidaritást e népek és más fejlődésben levő országok között úgy, ahogyan az Genfben még csak elkezdődött, olyan fontos célokra, mint például a pusztta bejutás a nemzetközi piacokra, főbb árucikkeik számára kedvezőbb árakkal; a megmunkált és félkész exportcikkek fokozása és földrajzi elosztása; kielégítő mértékű megfelelőbb feltételek közötti pénzügyi együttműködés a gazdasági és szociális fejlődés érdekében; a nemzetközi szállítási kérdések megoldása és egyéb „láthatatlan” kereskedelmi tényezők szabályozása; mindez szükséges ahhoz, hogy csökkentsék a deviza és a behozatal perspektivikus összege közötti különbséget (CEPAL Information Service, November 1964. No. 28.).

Ezenkívül tanulmányozni kell annak a lehetőségét is, hogy a nagyjából homogén területeken élő államokból hogyan lehetne olyan államcsoportokat alakítani, amelyek a felvetődő problémákat közösen tudnák megoldani. Vannak például államok, amelyek közösen építhetnék a gátakat, öntözőberendezéseket, csatornákat stb., vagyis mindazt, ami természeti kincseik jobb kihasználásához szükséges. Latin-Amerika szempontjából a legnagyobb probléma, amivel államaink szembenéznek, a gazdasági integráció. Ez teszi lehetővé „a nagyobb beruházásokat és kiterjedt fogyasztópiacokat követelő ipar megalkotását. Meghatározott specializálás és tökéletesedés csak általa lehetséges, hogy az egyes országok relatív előnyeit kihasználják, a megmunkált termékek kivitelét növelik, ami által a kiviteli cikkek választéka változatosabbá válik.” (CEPAL Information Service, December, 1964. No. 31.).

Másrészről, sajnos, ez a törekvés, hogy a fejlődést az elmaradt országok szolidaritásából és együttműködéséből kiindulva valósítsák meg, többféle akadályba ütközik. Az ókori Róma jelsszava — *divide et impera* — régi ugyan, de még mindig érvényben van. Szeretnék felsorolni néhány olyan módszert, amely ezt teszi és így nyilvánvaló ellentmondásban áll a szolidaritással és az együttműködéssel.

a) Az imperialista gazdaságpolitika a harmadik világ népeit monoexport (egyetlen árucikket exportáló) országokká változtatta. Ennek következtében minden ország függővé vált a nemzetközi piac ingadozásától és mivel stabilabb árakat egyik sem tudott teremteni, különböző módon ugyan, de valamennyien ugyanazokkal a problémákkal találkoztak. Például: Venezuela és Brazília kávé és petróleumot termel. Még akkor is, ha az első a petróleumot, a második pedig a kávé hangsúlyozza. Mindkét országnak sok közös jellemvonása van. De az exporttermékeik hasznosítására tett hangsúly tekintetében, abban a módban, ahogy a prob-

lémáikat megoldják, nagy különbségek találhatók közöttük. A legfontosabb eltérések a harmadik világ államai között: különböző módon hasznosítja mindegyik a nyersanyagait, különböző gazdasági orientáció, a különböző társadalmi és kulturális szervezetek tagjai.

Engedjék meg, hogy megemlítsem, milyen nagy fontosságúak a latin-amerikai országokban a mezőgazdasági problémák. A mezőgazdaság felépítése szorosan össze van kapcsolva az imperialista kizsákmányolási formákkal. Amíg ez a kizsákmányolás fennáll, a parasztember általában igazságtalan körülmények között él; ezért ha a földjén tönkretették, betelepül a nagyvárosokba. Ebből keletkezett Latin-Amerika országaiban a túlzott urbanizálódás problémája. Az új áttelepülők a városban rendszerint nem találnak munkát. Ennek következtében tovább tart a nyomoruk és éhezésük.

b) Az elmaradt népek integrációjának és a fejlődésért való közös törekvésének még egy másik dolog is az útjában áll. Ez a gazdaságilag erős országok által irányított nemzetközi szervezetek politikájában jelentkezik, amikor kölcsönt csak olyan tervekre engedélyeznek, amelyek csupán egy államnak a fejlődését eredményezik, de nem szolgálják az egész államcsoport érdekeit. Ez az oka az egyazon terület államai közötti heterogén helyzetnek és ezért nem ébrednek tudatára alapvető egységüknek.

c) Egy másik ilyen tényező, amely a közös akciót akadályozza, bizonyos csoportoknak az alapstruktúra megváltoztatásával szembeni ellenállása. Ezek attól félnek, hogy a fejlődés következtében megkárosodnak. Az uralkodó körök és a katonai csoportok a fő képviselői ennek az ellenállásnak. Az előbbieket, akik részesednek a hangadó fővárosok tökéjéből, a regionális fejlődés minden lehetőségétől saját előnyös helyzetük megzavarását féltik. Ezek előnyösebbnek látják a saját hatalmuk megtartását az államban ahelyett, hogy összeolvadjanak olyan csoportokkal, amelyek a regionális fejlődés során keletkeznének. Ami a katonai csoportokat illeti, éppen Latin-Amerikában kellene egybeesnie az érdekeiknek, hogy olyan politika jöjjön létre, amely a nemzeti önvédelemre az egész kontinens védelmével készülhet fel. A fő dolog nem az lenne, hogy megvédjék az egyes államok érdekeit, hanem hogy az egyes államok katonai erői egyetértésnek nagy nemzetközi egyezmények nyilatkozataival.

Imperializmuson értjük azt az egyik-másik hatalmas népnél jelentkező tendenciát, hogy azokba a gyengébb országokba, amelyekkel kapcsolatban állnak, a szándékaikat, az ideológiájukat és a gazdasági kapcsolataikat sémáját is importálni akarják.

d) Végezetül — bár még nem merítettük ki a felsorolást — rá kell mutatnunk a gazdaságilag erős országok rendszeres beavatkozására a gazdaságilag függő államok vonalvezetésébe, minden olyan dologban, ami az utóbbiak fejlődésével kapcsolatos. Talán a „Haladási Szövetség” volt a legvilágosabb példa erre Latin-Amerikában. Ennek az esetben a központi probléma nem az idegen tőke beáramlásának a leállítására volt; és nem is az a kényszer, hogy kötelezzék a haszon jelentős részének a beruházására azokban az államokban, amelyekben terieszkedik, csupán arra szorítottak, hogy profitjuk egy kis részét fordítsák olyan létesítményekre, amelyek államainknak valódi fejlődését segítik elő.

Annak érdekében, hogy a fejlődés valóban olyan legyen, amilyennek lennie kell, nem lenne szabad

olyan terveket elfogadni, amelyek a fejlődésben levő országok sajátos adottságairól és szükségleteiről elfeledkeznek, vagy azokat csak részben veszik tekintetbe. Más szavakkal: ahol a fejlődésről beszélünk, ott a gyámkodásnak nincsen értelme. De ez már problémáink újabb csoportjához vezet el bennünket.

2. Szolidaritás és együttműködés a gazdaságilag erős és periférikus, vagy függő gazdasággal rendelkező országok között.

a) A harmadik világban levő államok fejlődését akadályozó tényezők közé tartozik a fejlett országoknak az a törekvése, hogy előnyös helyzetüket megpróbálják továbbra is fenntartani. Ez különösen a kereskedelmi kapcsolatok területén jelentkezik, amelyen keresztül a gazdaságilag erős államok uralmuk alatt tartják függő viszonyban levő vevőiket. Így vásárolja fel a diktáló főváros a nyersanyagokat is, maga határozva meg a vásárlandó termékek neki kedvező árát; ezeket aztán feldolgozva, a nemzetközi piacon újból eladja. Egy gazdaságilag függő nép abban az államban látja fejlődése megvalósulásának az alapvető akadályát, az az állam uralkodik rajta, amelytől a gyáripari termékeket vásárolja. s amelynek a csereárukat eladja.

Ennek következtében igen szükséges lenne, hogy a kereskedelmi kapcsolatokat teljesen igazságos feltételek mellett kössék meg. A harmadik világ erre törekedett Genfben a Fejlődési és Kereskedelmi Konferencián. „Hangsúlyozták, hogy a konferencia előrehaladást jelentett azért, hogy egy nemzetközi közösség elfogadott egy sor olyan alapelvet és szabályt, amely a világkereskedelmet és a pénzügyi gazdálkodást a fejlődésben levő országok javára irányíthatná. Ugyanakkor azonban azt is kifejezésre juttatták, hogy az elért eredményeket nem lehet egészen kielégítőnek tekinteni és a konferencia által elért alapelveket és eredményeket törvényes szerződésekkel és konkrét cselekedetekkel kell megvalósítani” (CEPAL Information Service, December, 1964. No. 31. Page 7).

Kétségtelenül sem a szolidaritást, sem az együttműködést nem tanúsítják még úgy, hogy elősegítsék az igazságosságot és feloldják a feszültségeket a hatalmon levő és a most feltűnő államok között. Ezért szükséges kintartani a kereskedelmi kapcsolatok létesítésé mellett az egyenlőség alapján. El kell hártani azokat az akadályokat, amelyeket az iparilag fejlett államok gördítenek azoknak az államoknak az útjába, amelyek bátortalanul haladnak a fejlődés útján és meg kell akadályozni, hogy a felvásárló főváros azt higgye: az ő felelősségéhez tartozik a végül gazdaságilag megfulladnak.

b) Mindez előfeltételezi annak az alapelvnek a megvalósulását, amelynek igazságát senki sem vitatja, de mindeddig nehezen tudtak keresztülvinni: a harmadik világ országainak a jogát arra, hogy saját piacot kapjanak, saját termékeik eladási árát ők határozzák meg és versenyezzenek más, fejlett országok árucikkeivel. Hogy ez megvalósuljon, természetesen szükséges, hogy az iparilag fejlett országok felelősségteljesebben és nagyobb megértéssel kezeljék a harmadik világ szorongató szükségleteit. Gyakran megtörténik, hogy az őszinte magatartás csak látszat, mivel a segítséget csak azzal a feltétellel kapják meg, hogy behódolnak azon ország ideológiájának, amely a periférikus állam fejlődését támogatja. Az igazság az, hogy legtöbb esetben ez az alternatíva áll fenn, ezt az árat kell fizetni a lakosság jólétéért. Mi keresztyének az ilyen képzetű segítséget persze tartozunk elutasítani. Mert

ezek a fejlődésnek csak erőszakolt formái; az olyan szolidaritás, amely önző érdekek kiszolgálásához van kötve, hamis együttműködés.

c) *Éppen ezért csupán nyílt küzdelem lehetséges*, olyan magatartás, amely megakadályozza a behódolás új formáját: az ideológiai behódolást. Az ideológiai függéssel olyan módszerek és rendszerek kapcsolódnak egybe, amelyek az igazi fejlődéssel nincsenek összhangban. Még egyszer ismételjük: az igazságosságért és békéért való szolidaritás és együttműködés kizárja a gyámkodás mindenféle formáját. Az a lényeges, hogy a tömegek jólétének, emberi szintre emelésének a megvalósítása a népek szabad döntéséből születő eszközökkel történjék. Ha ezt a világ nagy hatalmai nem engedik, akkor éppen nekünk, keresztyéneknek kell gondoskodni arról, hogy ezek a perspektívák elkezdjenek megvalósulni. Hogyan tegyünk ezt? Erre ad feleletet a harmadik tétel.

III. *tétel: A keresztyének részvételének ezekben a törekvésekben a jelenlegi helyzet eszközeivel és szervezetein keresztül kell történnie. Ilyenek tekinthető minden akció, amely párhuzamosan fut jelenleg az igazságosság és a béke érdekében. Mivel a béke Isten adománya az emberek számára, a keresztyén törekvéseknek azok oldalára kell állnia, akik ennek a kiterjesztéséért fáradoznak.*

a) Tekintve, hogy a keresztyén egyház évszázadokon keresztül élvezte a társadalmi tekintély és a hatalom előnyeit, a keresztyének hajlamossá váltak az olyan gondolkodásmódra, amely figyelmen kívül hagyta a ma harcban álló szekuláris erők különböző elemei kibékítésének a természetes módjait. Azokat a megoldásokat részesítette előnyben, amelyeket annál az egyszerű oknál fogva gondolt jobbnak, hogy azok „keresztyének”. Ezzel a magatartással elkövettük azt a hibát, hogy azt, ami „keresztyén”, messze a „világi” fölé helyeztük, és pedig nemcsak szociális és politikai szempontból, hanem elvileg is. Úgy gondolom, hogy ezt fel kell számolni. Isten a történelem Ura; a történelem az a színtér, ahol cselekedeteit kibontakoztatta és magát az embereknek kijelentette. Ami tehát a történelemben történik és úgy áll előttünk, mint világi tett, azt nem lehet figyelmen kívül hagyni.

Ezen okok miatt, nem tanúsíthatnak „angyali” magatartást azok, akik keresztyéneknek nevezik magukat és nem tekinthetik jobbnak önmagukat a világ többi részénél. Az igazságosság és béke harcmezéjén a megoldásnak a történelmi feszültségek eltávolítását kell eredményeznie. Ezért a keresztyén emberek felelősségteljesen részt kell vennie korunk ügyeiben. Az ilyen felelős részvételre olyan akciókon keresztül nyílik lehetősége, amelyeket a többi ember végez. Ha az ember már felnőtt, nincs többé szüksége gyámkodásra. Csak arra van szüksége, hogy valóban ember legyen. Ha az ideológiai dogmatikus akciók ezekkel ellentmondásban állnak, a keresztyéneknek fel kellene hívni a figyelmet az ilyen dehumanizáló akciókra. Az igazságtalanság ellen küzdeniök kell és egyidejűleg egy olyan ideológiai harcban részt venniök, amely biztosítja a kihívó elemek humanizálását. Ezt azonban nem lehet ex cathedra végezni, hanem csak úgy, hogy közvetlenül részt veszünk az emberi küzdelemben minden területen.

b) Témánkkal összefüggésben ez azt jelenti, hogy a keresztyéneknek tevékenykedniök kell mind a

gazdaságilag fejlett, mind a függő országokban azért, hogy elősegítsék a nagyobb megértést és a közeledést mindazon intézmények és szervezetek között, amelyek manapság segítséget nyújthatnak ebben a folyamatban. Az ilyen keresztyén cselekvési mód természetesen tisztelettel magatartással történik mind a függőségben tartó, mind a függő országok irányában.

Konkrétan a következő megoldásokat javasoljuk, amelyekkel megvalósulhatnak azok a törekvések, amelyeknek a célja a jobb megértés a hatalmon osztozó keresztyének között, akik most szemben állnak egymással:

1. Szervezni kell egy nemzetközi találkozót, ahol tájékozódni és tanácskozni lehet azokról a problémákról, amelyek ezt a szakadást okozták.

2. Minden résztvevő felet rendszeresen és az igazságnak megfelelően tájékoztatni kell országa valódi helyzetéről. Ilyen módon az egymással szembenálló országokban élő keresztyének is megértik az országai által vállalt cselekedetek indítékait.

3. Tájékoztató irodát kell létesíteni, amely a nemzetközi feszültséggel kapcsolatos eseményekről kiemelten tájékoztatna. Ezeket az információkat a legszélesebb módon kell nyilvánosságra hozni.

Természetesen csak annak adjuk meg a tiszteletet, ami valóban tiszteletre méltó. Ott, ahol az emberek állandóan az igazságtalansághoz folyamodnak, ott a tiszteletadás abban nyilvánul meg, hogy a gonoszt gonosznak nevezzük és követeljük a változtatást. A tiszteletadason kívül a felelősséget is gyakorolnunk kell: nem szabad kitérni a párbeszédet elől, ragaszkodni kell a tárgyalások szükségességéhez és a problémák együttes tanulmányozásához, bármilyen nagy legyen is a jelenlegi feszültség. Ezért helyeseljük a nemzetközi szervezeteket. A keresztyéneknek minden erővel a *megbékélésre* kell törekedniök. Ebben a kérdésben csak annak a nyilatkozatnak a záradékát tudom idézni, amelyet a dominikai válsággal kapcsolatban a montevideói keresztyének dolgoztak ki: „E dokumentum aláírói meg vannak győződve arról, hogy ebben a döntő pillanatban a keresztyének sajátos hozzájárulása a megbékélés drága szolgálata. Emberi és politikai szempontból a jelen pillanatban semmi sem tűnik helytelenebbnek, mint a megbékélés hangsúlyozása. Isten azonban éppen ezt a sajátos szolgálatot követeli a legnehezebb pillanatokban. A megbékélésről beszélünk, de ki békült meg a világgal a Kereszteszben bemutatott áldozat által? Milyen más forrásból méríthetünk alapot az emberek közötti valóságos és maradandó megértéshez, mint abból a „jó hírből”, amely Istennek azt a döntését proklamálja, hogy Jézus Krisztusban emberré lett, azért, hogy ezzel jobban kifejezze az ember iránti szeretetét és érdeklődését? Persze, minden igaz megbékélés csak úgy valósulhat meg, ha igazságon, bűnbánaton, felelősségen és megbocsátáson alapul. Amerika ezen vagy azon az oldalán élő keresztyéneire most sürgetően az a konkrét kötelesség hárul, hogy mondják ki az igazság kemény szavát, hangsúlyozva a saját bűnüket és kormányaik bűnét a Dominikai Köztársaságban történt eseményekkel kapcsolatban. Az a kötelességünk, hogy magunkra vegyük a társadalmi, a politikai és a történelmi felelősséget; ezzel döntő módon hozzájáruljunk azoknak a nehézségeknek a legyőzéséhez, amelyek az élet emberibbé tételének az útjában állnak Latin-Amerikában éppen úgy, mint az észak-amerikai társadalomban. A megbékélés szolgálatának ez a konkrét jelentése ebben az órában. Kétségtelenül nehéz és súlyos feladat. De

ilyen kemény úton vitte végbe Isten is a megbékélés legnehezebb, legáldozatosabb és legdicsőségebb áldozatát a Jézus Krisztusban.” (The Dominican crisis and its impact amidst the hemispheric relations. VI.)

c) Konkrét feladatokként, amelyeket a keresztyéneknek komolyan kell venniük, a következőket javasoljuk: *Gazdasági tekintetben* meg kell kísérelni, hogy az iparosodott államok teljesítsék azokat a határozatokat, amelyeket az elmúlt évben az Egyesült Nemzeteknek a Fejlődésről és Kereskedelemről Genfben egybehívott konferenciája hozott. *Szociális tekintetben* fokozni kell az erőfeszítéseket a harmadik világban az éhség és a betegségek kiküszöbölése érdekében, emlékeztetve arra, hogy ez nem filantrópia. Ezeket a betegségeket elsősorban a gazdasági fejlődés útján kell leküzdeni. Egyelőre ez a terv alkalmas a szabad és érdek nélküli törekvések összefogására. Ha ez nem valósul meg, akkor sem a szolidaritás, sem az együttműködés nem valósulhat meg. *Politikai tekintetben*: meg kell érteni, hogy egy gazdaságilag függő állam logikus fejlődése a nemzeti forradalom és azt semmi esetre sem lehet *a priori* ellenkezéssel fogadni, ahogyan azt gyakran félreértik és helytelenül beállítják. Annak érdekében, hogy e félreértéseket megelőzzük, találkozókat és konferenciákat kell rendezni, amelyeken a feszültségben levő országok képviselői párbeszédet folytathatnak és kölcsönösen megvitathatják a nézeteiket. Ilyen módon megvilágosodnak az ellentétes álláspontok, jobban megismerik egymást és a problémákat szélesebb perspektívában látják.

Nem abszolút célokat javasolunk, hanem dinami-

kus akciókat, amelyeket — mint mondtunk — a feszültség és a harc színhelyén kell megvalósítani, ahol a minden ember számára érvényes békét és igazságot még nem harcolták ki. A békéért és az igazságosságért való küzdelem a keresztyén hivatás specifikus tartozéka. Ezzel a felhívással új utak nyílnak meg a béke és az igazságosság helyreállítására. Ha az egyiket a másik rovására előnyben részesítjük, akkor fel kell ismernünk, hogy ott nincsen sem szolidaritás, sem együttműködés. A keresztyén hit nem fogadhat el semmiféle *a priori* megoldást (ezek általában ideológiai, vagy utopisztikus abszolutumokból fakadnak), hanem csak dinamikus megoldásokat, amelyek a valóságos helyzetből adódnak. Ez azt jelenti, hogy a béke és az igazságosság nem az absztrakt princípiumok alapján keresendő, hanem a történelem keretei között. Például a Santo Domingó-i válság idején a dogmatikus pacifizmus a fegyverszünetet sürgette, amely azonban nem jelentett megoldást, sőt a helyzetet még súlyosbította. Szóval, ha a békéért való harcot dinamikusan értjük, ez azt jelenti, hogy az adott tényeket vesszük számításba, az ellenfelek közötti feszültséget, mert ott mutatkozik meg, hogyan lehet az adott körülmények között is elérni a nagyobb igazságosságot és a békét. Ezek a megoldások teszik igazán lehetővé az egymással szembenálló felek őszinte találkozását. Ily módon szabadul meg a szolidaritás és az együttműködés az absztrakt jellegtől és válik az emberi élet alapvető részévé, ahogyan a történelmi fejlődésből következik.

Prof. Julio de Santa Ana
Fordította: Bajusz Ferenc

Az európai keresztyénség égető problémáiról

A legutóbbi idők gyakran nem normális, és új háborúval fenyegető nemzetközi kapcsolatainak területén a felelős emberek legfontosabb ügyének az általános és igazságos béke biztosítását tartjuk, mert a béke csak akkor lehet tartós, ha általános és igazságos.

Ezért az igaz emberek számára — bárhol élnek és bármilyen különbségek választják el őket egymástól — egyszerűen kötelességgé lett az aktív részvétel abban a nagy és általános törekvésben, melynek célja a béke megszilárdítása és a békét biztosítani képes obejtív és szubjektív feltételek megteremtése.

A béke Isten országának elemi alkotó része a földön. Magától azonban nem valósulhat meg. Krisztus tanítása szerint csak küzdelemben lehet kivívni, csak merész támadással lehet elérni. Mert „... mind mostanáig erőszakoskodnak a mennyek országáért és az erőszakoskodók ragadják el azt” (Mt 11:12). Békesség és szentség nélkül senki sem látja meg az Urat, mondja az apostol (Zsid. 12:14). Következésképpen tehát maga a hit kívánja a hívő keresztyénektől, hogy küzdelemben törekedjenek a béke megszilárdítására. Ezért hangsúlyozza mind mostanáig valamennyi keresztyén felekezet sok lelkésze és hívője — ortodoxok, protestánsok és római katolikusok — azt a felelősséget, amely a béke biztosítására irányuló törekvésben ránk hárul; válasz ez az Úr felhívására, melyet a Hegyibeszéd boldogságmondásai tartalmaznak. E felhívás fényében és annak őszinte ismeretében, hogy mily sokáig figyel-

men kívül hagytuk az evangélium emez alapszabályát, a hívő ember felismeri fogyatékoságát és felebaráti szeretete hiányosságát, szenved amiatt, amit nem végzett és végez el, holott meg kellett volna tennie, hogy ezzel is támogassa a békét és az emberek egymás iránti megértését.

Krisztus világosságában, Aki testetöltésével teljes szolidaritást tanúsított az emberrel, midőn Istennel való megbékéléseért önmagát áldozta, a hívő ember felismeri kortársaival összekapcsoló mély szolidaritását, amely mind nehézségeikre és fájdalmaikra, mind örömeikre, reménysegeikre, és jogos törekvéseikre kiterjed. Tudatára ébred annak a felelősségnek is, mely az utóbbi tekintetben ráhárul. „Örüljete az örülőkkel és sirjatok a sírókkal” (Róm 12:12).

Az igazságosság és béke jegyében végzett, bölcs és határozott tevékenységhez az szükséges, hogy egészen reális szemléletünk legyen a ma világról.

Úgy látjuk, hogy ebben a tekintetben — globálisan nézve — két fontos tény jellemzi az emberiség mai helyzetét.

a) Ama tudat nagyon hangsúlyos kibontakozása a népekben, hogy az emberi nemzetség ugyanazon családjához tartoznak: nemcsak a világ, hanem az egész emberiség egységének felismerése.

b) Az egység és az emberek általános egyenlősége felismerésével ellentétben, éles kontrasztot látunk a Föld lakossága egy részének magas életszínvonala, és a másik, nagyobb részének igen alacsony életszínvonala között.

Az emberi egység és egyenlőség benne foglaltatik az Üdvözítő tanításában, mely azt az eszmét tárja fel, hogy minden ember, mint Isten fia, testvére egymásnak („...mert az ő nemzetsége is vagyunk...” Csel 17:28). Ennek az egyenlőségnek és egységnek felismerését ma a tudomány és technika nagy fejlődése különösen elősegíti. A kapcsolattartás modern eszközei hozzájárultak a földrajzi távolságok eltűnéséhez. Ennek eredményeként lehetővé vált az emberek és népek egymáshoz való közeledése, mely jobb ismereteket teremt és egyfelől a földön lakó valamennyi ember egybetartozásának, másfelől az egy és mindannyiunk számára közös alapnak a felismeréséhez vezet.

Az individuális sikon, vagy a népek között mutakozó életszínvonalbeli különbségeknek többféle oka lehet (tudatlanság, izoláció, primitív munkatechnika, szegénység stb.). Közülük azonban legfontosabbak: a szociális igazságtalanság, a javak egyenlőtlen elosztása, az embernek ember által történő kizsákmányolása és az, hogy az egyik ember a másikat erőszakkal szolgáskorban tartja.

Ilyen helyzet láttán, melyben a katasztrófa és az általános háború veszélye fenyeget, nemcsak szigorúan vett humanitárius okokból, hanem hitünkben következően is parancsá válik a számunkra, hogy ne maradjunk meg a szemléző szerepében. Hiszen „ha az atyafiak, férfiak vagy nők mezítelenek és szűkölködnek mindennapi eledel nélkül, és azt mondja nekik valaki tiközületek, menjetek el békeséggel, melegedjete meg és lakjatok jól; de nem adjátok meg nekik, amikre szüksége van a testnek, mi annak a haszna?” (Jak 2:15—16). Ebben a helyzetben a passzivitás valóban egyenlő a Szentírás törvényének áthágásával és a szolidaritás feladatának be nem töltésével. Ezért szükséges, hogy segítő akciót kezdjünk mindazokkal szemben, akik igazságtalanságnak és nyomornak vannak kitéve.

Ezt a hitből következő segítőakciót a következőképpen végezhettük:

a) Buzgó imádsággal, hogy Isten erősítse meg nyomorúságban levő felebarátunk iránti szeretetünket, növelje felelősségtudatunkat a segítségre szorulókról iránt, ébressze fel a felelősségérzetet önmagunk és utódaink iránt, élessze fel az igazságosság érzését mindenkiiben, azokban is, akik — úgy tűnik — már teljesen elvesztették azt.

b) A szolidaritás tudatának intenzívebbé tételével köztünk és mindazok között, akiket elnyomnak, különböző módon sértenek és kizsákmányolnak. Ennek ama tudat felébresztésével kell történnie, hogy mindannyian ugyanannak az emberi méltóságnak részesei vagyunk.

c) Azáltal, hogy a szolidaritás fogalmának valóságos tartalmát egyre mélyebben megértjük. Valakivel szolidárisnak lenni, ez azt jelenti, hogy magunkat egynek tudjuk vele és hogy — bizonyos értelemben — sorsáért is felelősnek érezzük magunkat. Innen kiindulva a szolidaritás azt is jelenti számunkra, hogy a gonosz megszüntetéséért áldozatra is készeknek kell lennünk.

Ezt a kötelességet együttműködve tudjuk betölteni:

a) Együttműködve az egész világ hívó keresztyéneivel, ahol csak készek — Krisztust követve — olyan egységet alkotni, mely hajlandó elszántan cselekedni a béke kérdéseinek megoldásáért, amelynek magatartását az egész világ elismeréssel illethetné és — egyre nagyobb s erősebb szellemi súlya alapján — respektálhatná.

b) Mindazokkal, akik úgy döntöttek, hogy minden egyenlőtlenség és igazságtalanság ellen véde-

keznek. Hiszen sokan azok közül, akik igazságtalan és kizsákmányoló uralom alatt állnak, sokkal nagyobb merészséggel változtatnának sorsukon, ha nem éreznék magukat egyedül és elhagyatva. Mondjuk ki nyíltan, hogy a szenvedők oldalán állunk és készek vagyunk a rájuk nehezedő terhet velük együtt hordozni, így töltvén be Krisztus parancsát. Hiszen Pál apostolnál ez áll: „Egymás terhét hordozzátok és úgy töltsétek be Krisztus törvényét” (Gal 6:2). Így juthatnak el ezek a testvérek arra a meggyőződésre, hogy nincsenek egyedül és minden jó ember segítségükre lesz az olyan helyzet megteremtésében, amely az Isten képre és hasonlatosságára teremtett ember méltóságának megfelelő.

A szolidaritás és együttműködés akciójával nemcsak a fennálló igazságtalanságok megszüntetésére kell törekednünk, hanem minden olyan körülmény megszüntetésére is, mely lehetővé tette az igazságtalanságot, mint tartós életformát.

A keresztyén szemlélet szerint az igazságosság szorosan összefügg az általános jólét eszméjével. Isten mindenki üdvét akarja, ami azt jelenti, hogy minden ember javát akarja, lelki és testi életének egészére nézve. Ha pedig Isten azt akarja, hogy mindenki részesedjék a jóban, akkor ebből az következik, hogy mindenkinek úgy kell a maga javáért vágnia, törekednie és harcolnia, hogy felebarátai általános jólétét elszántan védi és előmozdítja.

A keresztyén szemlélet szerint az igazságosság összefügg a szeretet, az agapé eszméjével is. Ha az igazságosság felebarátaink szükséges javának biztosítására kötelez bennünket, akkor a szeretet azt kívánja tőlünk, hogy legyünk készek meghozni a többiek felemelkedéséhez szükséges áldozatot.

Az igazságosság megteremtéséért végzett akciót nem lehet elválasztani a béke megteremtéséért folytatott akciótól. A háború nem fér össze az emberi méltósággal és az ember Isten képre és hasonlatosságára teremttségével.

A béke a keresztyén hit értelmezése szerint kegyelem és küldetés.

A békeség kegyelem, amelyet az Üdvözítő megváltó tette kínál fel a világnak. De küldetés is abban az értelemben, hogy gyümölcszeiben mindenkinek részesülnie kell, ami ismét csak szolidaritást és együttműködést kíván mindannyiunktól.

Az Üdvözítő nem azokat mondja boldognak, akik szájjal hitet tesznek a mellett a béke mellett, melyet Ő hozott, hanem azokat, akik ezt a békét igyekeznek az emberek és népek mindennapi életébe beépíteni (Mt 5:9).

Mivel Isten „a békeség Istene” (Róm 15:33), minden béke ügyét szolgáló akció Isten akaratával megegyező, Istenért végzett akció lesz. Megfordítva is, minden békeellenes akció Istennel és az Ő akaratával ellenkező akcióvá lesz. A hívó ember lelkiismerete szerint a békéért harcolni annyit jelent, mint Istenért harcolni, és a béke ellen harcolni azt jelenti, hogy Isten ellen harcolni.

Ugyanilyen tökéletességgel fogalmazza meg az Úr azt az igazságot, hogy a békemunka a jó gyermek atyja iránti szolgálatához hasonló — „boldogok a békeségre igyekezők, mert ők Isten fiainak mondatnak” (Mt 5:9). Amint a testetöltött Fiú a béke megteremtéséért halt meg és támadott fel, úgy azok is, akik Őt a békemunkában követik, a mennyei Atya akaratának megvalósításáért dolgoznak. Mert a jók között a legjobbak a békeszerzők. A jók között, akiknek az Üdvözítő különböző lelki ajándékokat ígér, csak a békéért küzdők azok, akiket azzal dicsőít meg, hogy Isten fiainak nevezi őket, tehát saját tulajdonságát ruházta rájuk (ő maga

Isten „természetszerinti” fia, akik őt követik, kegyelemből fiak). E ténynek különös jelentősége van. Hiszen ha azok, akik békére igyekeznek, Isten fiainak nevezetnek, akkor Istennek abban a szeretetében részesedhetnek, melynek a Fiú, az egyszülött Fiú, a testetöltött Isten örvend.

A békeszerzők azért nevezetnek különös módon is Isten fiainak, mert Isten és a felebarát iránti szeretetből ebben a világban Isten művét, a békét valószínűsítják meg. Mint jó fiak, Atyjuk jó munkáját folytatják. Isten képviselőjében végzik azt a munkát a földön, mely neki oly kedves, a békéért való munkálkodást. Ennek következtében Isten követői lesznek a béke művében, melyet Ő maga valószínűsített meg ebben a világban. Azt végzik ebben a korszakban, amit maga Isten valószínűsített meg, ha emberként élne ezen a világon. Bennük, a békeszerzőkben, mint az Atya legjobb fiaiban, Isten saját vonásait fedezi fel. Bennük, akik a békéért szolgálnak, Isten a maga képmásának, melyre teremtette őket, visszatükröződését látja.

Érthető azonban, hogy igazságosság nélkül, különösen pedig jólét, mindenek számára biztosított jólét nélkül nem lehet szó tartós békéről.

Manapság tapasztalhatjuk az igazságosságért és békéért való szolidaritásnak és együttműködésnek néhány pozitív elemét (a kolonializmus elvének megszüntetése, az ellene és a neokolonializmus elleni harc, az embertelen életkörülmények, az éhség és az analfabetizmus ellen folytatott küzdelem stb.). Állandóan nő azoknak a keresztyéneknek a száma is — és ez egyházaikat is cselekvésre kötelezi —, akik határozottan és egyre inkább az együttműködésért és békéért küzdő erőkhöz csatlakoznak. Még a római katolikusok is meggyőződtek arról — ez is korunk jellemzője —, hogy nem maradhatnak távol attól a közös fáradozástól, melynek a béke megvédése a célja.

Azonban még sok mindent el kell végezni addig, míg azok az elvek, melyek elismerten az emberhez méltó élet alapelvei, valóban teljesen megvalósulnak az egész világon. Ami a minden nép és nyelv szabadságának és függetlenségének elvét illeti, még sok ok marad a bizonytalanságra és aggodalomra. Ugyanakkor ezeket az elveket ünnepélyesen elismerték az ENSZ-ben és más nemzetközi szervezetekben.

Bennünket, keresztyéneket nagyon nyugtalanít, hogy még mindig folynak akciók, melyeknek a nemzetközi kapcsolatok megrontása a célja, továbbá, hogy bizonyos területeken terjedő tendenciát mutató lokális konfliktusok jelentkeznek (Vietnam, Dominikai Köztársaság, Laosz, Kongó). Itt a felebarátok, a testvérek keze az, mely Krisztus szeretete ellen vét. Vannak országok (mint pl. Angola), ahol megkísérlik elfojtani a népek függetlenségi harcát, ahol faji megkülönböztetést hajtanak végre (Dél-afrika). Vannak területek, ahol az éhség, az analfabetizmus és létbizonytalanság a társadalmi struktúrának még mindig uralkodó vonásai.

Ezért a keresztyéneket az erkölcsi parancs és a hit arra készíti, hogy erősítsék a szolidaritást és együttműködést az igazságosságért és békéért és ezt mindazokkal vállalva tegyék, akik — tekintet nélkül hitbeli és egyéb meggyőződésbeli különbségekre — ugyanazt a célt követik. A keresztyén ember aligha töltheti be tanítványi tisztét anélkül, hogy ne vállalna részt felebarátja fájdalomban és ne venne részt a világban példájával és tevékenységével az igazságosság és békeség megteremtésében.

Anélkül, hogy a béke egész problematikájától elvonatkoztatnánk, szeretnénk az európai szituációra

— mint példára — korlátozni magunkat. Ha ez a helyzet nem jelent is közvetlen veszélyt, mégis különös jelentősége van a béke egészének fenntartásában. Ezen a ponton szeretnénk tehát a két német államot megemlíteni.

Valóban van német probléma, amely állandóan a bizonytalanság és veszély forrása. Az enyhülés légkörének megteremtésében különös feladat jut a két német állam egyházi embereinek és hívőinek. Midőn testvéreikkel, mint ugyanazon nép fiaival, de mint Isten fiaival is, szolidaritásukat megvallják, olyan előnyös irányt szabhatnak, mely imperatívusszá válhat az egyesülésre és a mai ki nem elégítő helyzet megszüntetésére.

Meg vagyunk győződve, hogy a következő javaslatok elfogadása — melyek alapja a tiszta és forró békevágy — hozzájárulást jelentene a nemzetközi légkör tisztulásához, a teljes nyugalom megteremtéséhez, valamint az egyének és népek abban való bizakodásához, hogy mindenki számára megvalósul az egyre boldogabb élet.

a) Felhívást kell intézni az egész világ hívő keresztyéneihez, egyházaikhoz és keresztyén szervezeteihez, mely béketörekvéseik egyesítésére szólítja fel őket. Akár egyedül áll, akár szervezetben vesz részt — egyetlen hívő ember sem tarthatja magát távol ettől a törekvéstől, melynek célja a magától Istentől kívánt jó.

b) Fogadják el — mégpedig minden nép fogadja el — azt az elvet, hogy valamennyi vitás kérdés tárgyalásokkal kell megoldani.

c) Minden érdekelt tegyen ünnepélyesen ígéretet arra, hogy nem használ olyan eszközöket, melyek a vita légkörét mérgezik, vagy a vita elhúzódtatásához vezethetnek.

d) Azonnal foganatosítani kell minden olyan részmegegyezést, mely a nemzetközi enyhülést és a népek közötti bizalom légkörének megteremtését szolgálhatja. Nem kell addig várni, míg teljes megértés jön létre minden vitás kérdésben.

e) Intenzívebbé kell tenni a különböző rendszerű európai államok és hivatalos szervezetek tudományos, kulturális, gazdasági és vallási kapcsolatait. Az elszigetelődés mindig azt a veszélyt hordja magában, hogy bizalmatlanság és gyanú keletkezik. A sokoldalú találkozások egyengetik a terepet és segítenek a közeledésben.

f) Szükséges lenne valamennyi állam általános megegyezése (a százmilliókat egyesítő Kínát is beleértve) és egy olyan egyezmény azonnali érvénybe helyezése, amely megtiltja az atomfegyverek használatát. Olyan tárgyalásokat kellene azonnal kezdeni, melyek célja a fegyvergyártás megtiltása és a meglévő fegyverkészletek megsemmisítése lenne.

g) Erőteljesen el kellene indítani egy olyan — lehetőleg egységes — akciót —, az UNESCO keretében, melynek célja az lenne, hogy az ifjúságot az egész világon a jószág, együttműködés és a béke szellemében neveljék.

Ösztönözni kellene — Isten és Isten emberszeretete nevében — minden keresztyén testvérünket, hogy egyesítsék mindazokat az erőfeszítéseket, melyeket egyházaik és egyházi szervezetek az igazságosság és a béke védelmében fejtenek ki. Ezzel nyújthatnánk a legnagyobb segítséget az olyan közvélemény kialakításához, mely az államok kormányait arra készíthetné, hogy tegyenek lépéseket előnyösebb, az igazságosságot és a világ békéjét garantáló feltételek létrehozására.

Nicolai Corneanu metropolita
Fordította: Kovách Attila

In memoriam
Martin Buber

1878—1965



Pákozdy László rajza

Az 1965. évnek a vallásos globuson két nagy halottja van: Albert Schweitzer és Martin Buber. Bár Buber a zsidóság büszkesége volt, életműve mégis olyan, hogy keresztyén teológiai szaklap nem lehet el szóltanul sírja mellett. Eppen olyan sokoldalú volt, mint Schweitzer. Schweitzer az orgona művésze volt, Buber a német nyelvnek olyan mestere, hogy *Luther*, *Goethe* és nagy klasszikusok óta századunkban alig akadt hozzáfogható. Teológusnak nem kisebb Schweitzernél, abban a tekintetben sem, hogy mi a mondanivalója a keresztyén írásmagyarázat számára. Filozófusnak sem utolsó: Ferdinand Ebner-rel együtt az ún. „Ich-Du-Philosophie” képviselője volt, a dialógus-gondolkodása, amely az emberi létet és gondolkodást csak a párbeszédben és éppen ezért csak „koexistenciában” tudja elképzelni.¹ Végül, ha más módon is, mint Schweitzer, a humanizmusnak is kimagasló képviselője volt századunkban. Erről az irányzatról Brunner² Emil állapította meg, hogy korszakos, hogy kopernikusi lehetne és elhatároló alternatívát nyújt a német idealizmus én-filozófiájával szemben.² Határozott humanizmusa — pl. az izraeli-arab „koexistencia” kérdésben — magyarázza azt, hogy Izraelben is többen tisztelték, mint — követték. Most, hogy halálával lezárult életműve, itt az ideje, hogy ne csak a zsidóság, hanem az egész teológiai gondolkodás figyelme feléje forduljon és gazdagodjék gondolataiból.

1878. február 2-án született Bécsben. Önéletrajzát így kezdi: „Én egy lengyel zsidó vagyok”... Alig hároméves korában ugyanis Bécsből Galiciába került és hosszú éveket töltött Lemberg mellett

lakó nagytudományú nagyapja, Buber Salamon birtokán. Itt vált másik anyanyelvévé a bibliai héber és az új héber a német mellett és szabta meg életreszólóan e nyelvek felől ennek a nagy embernek a gondolkodását és lelkialkatát. Nagyapja messze földön híres volt midrás-tudományáról, a Biblia héber nyelvű kommentárjainak az ismeretéről. Galicai-podoliai környezetében, a közeli kis Sadagora nevű városkában ismerkedett meg a chaszidizmus szektájának vagy irányzatának a maradványával. Ennek az eredete a XVIII. századra nyúlik vissza és *Izrael ben Eliézer*, más nevén *Baal-sém* („A jó név mestere”) kezdeményezéséből állt elő. Ez a misztikus-prófétai közösségi irányzat az Istenhez a hétköznapi dolgokban megbizonyított *hűséget* és a minden körülmények között tanúsítandó *hitet* tartotta a zsidó vallásos örökségből a legfontosabbnak. „A szomszédoddal folytatott beszélgetésed a legmélyebb elmélkedés hétköznapi edénye lehet” mondotta Baal-sém. „Még a politikai vitákkal és a népek között folyó háborúk megbeszélésében is eljuthat az ember ahhoz, hogy Istenhez a legbensőségesebb kapcsolatba lépjen”. A *Sekhina*-ban hittek: Istennek a rangrejtett megjelenésében; istenfogalmuk sokkal közelebb állt a profétákéhoz és a misztikusokéhoz, mint a ridegen értelmezett Törvény megtartóiéhoz. Isten szeretete és irgalmassága, bölcsesége és jósága átérzése közben ujjongó, táncoló örömmenyilvánításban törtek ki. „Nincs oly nagy vagy oly kicsiny dolog, ami Istentől el lenne különítve... Ezért a tökéletes ember mélységes meditációkra képes minden földi cselekedetében, mint pl. az evésben, ivásban vagy házastársi együttlétben...” Az akkori igen nyomorúságos viszonyok között³ élő galíciai és oroszországi zsidóságban még élt ez az áramlat és Buber profétai alkatú lelke szomjasan szívta magába a chaszidizmus vándorló történetét. Később maradandó emléket állított nekik és az általuk képviselt „kiválasztottság” eszméjének több chaszidizmusról szóló munkájában. Már ezekkel az írásaival is szép nevet szerzett volna magának.

Bécsi egyetemi tanulmányai alatt közel jutott a Herzl-féle cionizmushoz, de talán éppen a chaszidizmus öröksége tartotta vissza attól, hogy százszázalékos és végleges hívévé váljék. A zsidóság Buber számára sosem végződött egy vallásos-nemzeti öncélúságban, entelesiában, amely végső értelmét egy földi-világi állam alapításában érné el. Buber számára a zsidóság eschatológiai tartalmú volt. A zsidóságban az emberi kiválasztottság eszményi formáját látta, egyben az Istenhez vezető út mintáját. Vallotta „a nép” és az Istentől jellemtől neki adott „föld” (ország) elszakíthatatlan egységét, de fölülemelkedett a politikai cionizmus korlátain.

1923—33-ig a Frankfurter Egyetemen a zsidó vallásbölcsészett, majd az általános vallásbölcsészett tanára volt. A hitlerizmus elején elveszítette állását, de ugyanakkor középpontjává vált a németországi zsidóság lelki megébredésének. A Schocken Verlag — szinte csodáljuk, hogyan volt lehetséges — ontotta a jobbnál jobb könyveket, míg a náciok rá nem jöttek, hogy ezek a „zsidó” dolgok mekkora hatást

váltak ki külföldön is mély tudományos és valószínűleg tartalmukkal. A Schocken Verlagnak is pusztulnia kellett a zsidókkal együtt. (Máig sem írtak olyan monumentális és mindenre kitékintő Genézis-kommentárt, mint a Schocken Verlagban 1934-ben B. Jacob műve). Buber a vihar a Szentföldre sodorta, ahol 1938-tól fogva haláláig élt.

Filozófusként is maradandót alkotott. *Dilthey* és Max Weber tanítványa volt ugyan, de — mint már említettük — Ebnerrel egy időben fejtette ki az „én-és-te-filozófia” rendszerét (*Ich und Du*, 1922; *Dialogisches Leben*, 1947). Ebner, Franz Rosenzweig és Eugen Rosenstock gondolkodása nagyban hozzájárult ahhoz az új nyelvfilozófiához, amely azt közösségfilozófiaként alapozza meg, abból kiindulva, hogy a Te az emberi gondolkodásban is előbb jelentkezik az én-nél és hogy a testvérek között történő gondolatcsere megelőzi az egyéni filozofálást. Ha többet nem írt volna, mint a filozófiai műveit, akkor is jelentős maradna századunk művelődéstörténetében.

Jeruzsálemben, az ősök, az ígért földjén, az új Izraelt, amelynek szerelmesen hű polgára volt, nem tudta a bibliai beteljesülés teljességének tekinteni. Meggyőződése abban különbözött a Herzl-fél cionizmustól, hogy gondolkodásának középpontjában egy a *Galut*-ban („számkivetésben) már elkezdődő csak az ősi földön befejezhető megújulás állt, amelyen át kell mennie Izrael népének ahhoz, hogy az Isten üzenetét közvetíthesse, egy példázatosan megvalósított igazi emberi közösségben. Az emberi vágyalmok és követelések helyén Buber gondolkodásában a prófétai értelemben vett engedelmisség állt. A zsidóság igényét Palesztinára, „Izrael”-re, ebből az engedelmisségből vezette le. Ezért álláspontja pl. az arab problémával szemben sohasem volt a nacionalizmusé. Bölcelete és vallása ezekben a kérdésekben is formálta feleleteit. Teológiailag igen jelentős az én-te-viszonyról szóló tanítása, amelyet szembeállított az „az-viszonnyal” (*Ich-Es-Beziehung*). Isten és az ember, az ember és a másik ember örök én-te-dialógusban van egymással; ez a dialógus azonban elsősorban *nem is beszéd* („Nem beszédben áll az Isten királyi uralma...”), hanem *cselekvés*, és egyben folytatása és megjelenítése (*Vergegenwärtigung*) az Ég és a Föld dialógusának, amely Buber szerint betölti az egész Bibliát (Ószövetséget). A dialógus-elv következetes megvalósítása volt az, hogy miközben vallotta a kiválasztás tényét, Izrael egyedülállóságát és páratlanságát, ugyanakkor bibliai humanizmusával síkraszállt pl. az Izraelben élő arabok, az arab menekültek érdekében, és állandó kényszerű kötelességének érezte a keresztyénséggel folytatandó dialógust is. Ebből következett pl. az is, hogy az Eichmann-pör idején is különvéleményen volt Izrael többségével szemben. Sajátos volt a keresztyénséghez való viszonya. Elismerte, hogy benne az Ég és a Föld között egy titkok fátylával borított „lényeges esemény történt”, de vallotta „Istennek, a magát kijelentőnek és a kölcsönös együttlétben jelenvalónak az inkarnáció nélkül történő megjelenését a 'test' (az ember) számára, és hogy nincs cezúra a beteljesülésre irányuló és állandóan döntésekben élő emberiség-történetben”. Számos cikke mellett itt említhetjük meg néhány írását: *Zwei Glaubensweisen* (A hit két módja) 1950; *Möglichkeiten des Friedens* (A béke lehetőségei) 1953 (a német könyvkereskedelem békedíjának átvétele alkalmával tartott előadás, 1963. 9. 27.); *Gesammelte Essays* (Összegyűjtött Ta-

nulmányok) 1953; *Schriften über das dialogische Prinzip* (Írások a dialógus-elvről) 1954.

Teológiai jelentősége még nagyobb az *írásmagyarázat* területén. Kisgyermek korától fogva eredeti nyelven olvasta, lelki anyanyelvén társalgott az Ószövetséggel. Ugyanakkor minden tudományos munkáját — Hitler előtt és Hitler után! — német nyelven jelentette meg először. Legnagyobb biblia-tudományi alkotása az Ószövetség fordítása. Ezt 1926-ban kezdte el Franz Rosenzweiggel, annak halála után maga folytatta tovább. Előbb könyvenként jelent meg, majd 1964-ben történt utolsó átdolgozása után 4 kötetben³. Szétfeszítené egy *in memoriam* keretét, ha a bibliafordítói munkásságát csak megközelítően is méltatnók. Ebben a négy kötetben maradandó emléket állított annak, hogy micsoda megértője az Ószövetség héber szövegének és micsoda mestere a német nyelvnek, s ami a legtöbb: milyen hűséges tolmácsolója akart és tudott lenni az Üzenetnek. Mintha egy német *Károlyi Gáspár*, *Arany János* és *Ady Endre* adta volna össze mindenét ehhez a fordításhoz. Buber korunk legnagyobb fordítója és a legjobb ószövetségsfordítás készítője, amit csak valaha is csináltak. Mester voltát már akkor bebizonyította, amikor a német népet 1910-ben megajándékozta a *Kalevala* finn nemzeti eposz fordításával s a fordításhoz máig megszívlelendő zárszót írt. Az Ószövetség fordításában mindenekelőtt a minden vonatkozásra kiterjedő hűség vezette. Igyekezett ezért — és erre valóban csak olyan ember vállalkozhatik, aki megkapta a *költő charizmáját* is — a héber szöveg archaikus-mitológiai-poétikus hangját is átültetni. Egyik nagy felfedezője volt a *Biblia végső redakciója teológiai jelentőségének*, amelynek során a közel 1000 évet átölelő, sok dialektus és szerző felől összegyűlt irodalmi választékban (mert formailag ez az Ószövetség) a próféták hitének sarkalatos teológiai fogalmait a szövegben igen tudatosan elhelyezték. *Rosenzweig*gel együtt foltárta az ún. *vezérmotívum-szavaknak a szerepét* (egy-egy kulcsszó előfordulása egy irodalmi egységen, majd az azt környező egyre nagyobb egységeken és az egészen belül). Ezeket a bibliafordítással járó írásaikat összegyűjtve 1936-ban kiadta a Schocken-Verlag.⁴ A gyűjtemény a bibliafordítással együtt korszakos, határt szabó, amely mögé a bibliafordítás *módszerében* nem lehet viszalépnünk. Izrael örökségének leghűségesebb tolmácsolója. 1926-tól 1964-ig dolgozott ezen a fordításon, tehát 20 esztendő még azután is, hogy a németországi és németül tudó zsidóságnak szinte írmagja sem maradt a fasizmus megszállta területeken: alig van zsidó, aki olvasni tudná ezt a fordítást. Ismét kitűnik Buber én-és-te-filozófiájának gyakorlati gyümölcse: a népére pusztító csapást mért németek nyelvén adta ki fordítását, olyan német nyelven, aminőt ma talán egyetlen német sem érne utól.

Írásmagyarázó munkái közül legjelentősebbnek és legnagyobb hatásúnak a *Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens* c. három kötetre tervezett (csak az első kötet jelent meg belőle) sorozatának I. kötetét tartom, a *Königtum Gottes* címűt. 1932 óta három kiadást ért meg. Kétségtelenül hozzájárult ahhoz, hogy az analízáló, szövegbonító, illetve egyoldalúan vallástörténeti érdeklődésű ószövetség-tudományt a ma divó tradíció-történeti módszer és a teológiai szemlélet irányába terelje. A ma élő ifjabb és középkorú ószövetséges nemzedéknek nincsen olyan valamit jelentő tagja, aki nem volna

Buber adása. A prófétaság lényegébe segít betekinteni (a már említettem *Zwei Glaubensweisen* túl) a *Sehertum. Anfang und Ende*, Köln 1955, amelyben Ábrahámmal, a prófétasággal és az apokaliptikával foglalkozik; nagy súlyú kis könyv! Kimagasló *Moses-e* (Oxford 1946) 1952². A zsidóság értelmezésével és létével foglalkozó írásai összegyűjtve is megjelentek *An der Wende* címmel. *Ursprung und Bedeutung des Chassidismus* (1960) c. művében summázva korábbi, e tárgykörbe tartozó munkásságának eredményeit.

Ezt a sokoldalú, nagy tudású és mélységesen humanista szellemet mindenki a neki tetsző oldala felől becsülte. Ki a chaszidizmus folklórjáért, ki a dialógus-filozófiájáért tisztelte; ki az élesszemű és páratlanul finom késű írásmagyarázót, ki a német nyelv szinte páratlan mesterét látta benne; ismét mások a vallásbölcsezt és humanistát vagy a rokonszenves zsidóembert dicsérték Buberban. Valóban: még nyolcvanéves korában is nemzetközileg kézzől kézre adott, keresett előadója volt a világ legmegtisztelőbb katedráinak. De akkor értjük igazán, ha az Írásra éles füllel hallgató embert látjuk személyisége középpontjának. Azt vallotta, hogy az Írást csak hallgatva és engedelmességgel lehet megérteni. A Bibliát „Hörbuchnak”, azaz Hallgatni való, csak hangosan olvasva megérthető könyvnek tekintette. Lehet, hogy valaki ebben az Írás szavait szüntelenül mormoló zsidót látja a tétel mögött. Igaza van. De abszolút értelemben. Az Ige hallatszani és meghallgattatni akar.

Feledhetetlen élményem, hogy Buber 1959 októberében, jeruzsálemi tartózkodásom idején egyszer meghívott és hosszasan elbeszélgethettünk a bibliafordítás titkairól és csodájáról. Mintha ősidóktól fogva ismertük volna egymást. Bevezetés nélkül egyszerre a leglényegesebb kérdésektől izzott beszélgetésünk. A kistermetű ember — alig lehetett észrevenni, hogy fölállt íróasztalától — pátriarchálisan szép és okos feje sugározta az értelmet, a szeretetet, a megértést, a kíváncsiságot és azt a rejtelmes közösséget, amely azonnal ott van zsidók és nemzsidók között, ha a keresztyén fél a dialógusban tudja *Ef. 2 és Róma 9—11 titkát*. Talán rajongás fűtötte ezeket a soraimat? Nem! Ezért befejezőnek itt néhány idézet nálamnál jelentősebb nyilatkozatokból:

Legjelentősebb munkáját, a bibliafordítása négykötetes új kiadását így fogadták: „A Bibliának ez a németre átültetése nem egy a sok kísérlet közül, amelyek régebbi fordításokat követnek szó szerinti hűséggel vagy valamivel csinosabban és korszerűbben. Valójában egy újjáteremtés (Neuschöpfung) rangját viseli. Olyan szöveget nyújt, amely a mindkét nyelvért érzett felelősségből és a ritmikus költői szerkezet mély ismeretéből ered, megegyezően meg-harcolja az ősi szentírás németre átültetését (Eindeutschung). Az eredmény csodálatos, az olvasó eleinte egy neki majdhogynem idegen Bibliával néz farkasszemet, egészen új hangokat, összefüggéseket és értelmezési lehetőségeket talál és érez meg. Lehet, hogy egy mai német kritikailag nézi ezt a művet, de ha még oly kritikus is, rövid kipróbálás után megvilágosodik előtte, hogy ez a Biblia végtelenül sokkal közelebb áll a szent héber szövegekhez, mint bármely korábbi — mondja Hermann Hesse, a jelenkor legnevesebb német elbeszélője és lírikusa. — A napi sajtóból: „Csak szóba kell állnunk Buberrel és Rosenzweiggal és akkor az ember fölfedezi az emberiség legrégebbi és legszentebb könyvében a maga legfrissebb és legelevenebb

könyvét” (Curt Hohoff, *Süddeutsche Zeitung*). — Római kat. hangok: „Az utolsó nemzedékek legmerészebb fordítási vállalkozásáról van szó, amelynek első kiadása mintegy 30 esztendővel ezelőtt indult útjára. Hogy ez Bubernak és Rosenzweignek sikerült, az két egymást szerencsésen kiegészítő és a Szentíráshoz szerelmesen ragaszkodó két szellem találkozásának és kibeszélhetetlenül fáradoalmas munkateljesítményének köszönhető. Nem kevesen vannak máris azok, akik munkájukat irodalmunk klasszikus teljesítményei közé számítanák.” (*Hochland*) — „A Buber-féle Biblia korszakunk egyik legkimagaslóbb terméke marad” (*Stimmen der Zeit*) — „Buber munkáját nem szabad csupán a sok ószövetség-fordítás sorában egynek tekintenünk. Itt is kimagasló helyet foglal el. De egy jel is. Azt a szenvedélyes fáradozást, hogy az Ószövetséget német nyelvre fordítsa valaki, mégpedig úgy, hogy egyben teljes odaadottságot is jelentsen e nyelv iránt, csak bele kell állítani a kortörténeti háttérbe, amelyből ez a tiszteletet parancsoló, hatalmas mű kinőtt. Ez a háttér szólaltatja meg a jelt. A bíráló itt csak hallgathat” (*Neue Deutsche Hefte*). — „Amit itt teljesítettek, annak századokra szóló jelentősége van, azt csak generációk során lehet megítélni, gyümölcsöztetni vagy csak hatásaiban is értékelni” (Joachim Günther). Valóban, az 1938 óta jeruzsálemi egyetemi tanárként működő (vallásbölcsezt és szociológia) Buber akkor tusakodott az Ige német szótésztéért, amikor Hitler a világtörténelem legnagyobb hekatombáit rakatta a zsidó nép ártatlan tömegeiből. Ez a jel: jel az Egyház, az Ökumené számára is.

De más szempontból is megvan Bubernak az ökumenikus jelentősége. Az Izrael—Egyház-párbeszéd ennek a nemzedéknek az életében olyan fordulóponthoz érkezett, aminő nem volt azóta, hogy Pál megírta a Római levél 9—11. és az Efézusi levél 2. fejezetét. „Izrael” — azt hiszem nem kell hangsúlyoznom, hogy ezt a szót nem pusztá politikai, hanem a bibliai értelmében használom és ezért teszem idézőjelbe is — az Ökumenének kettős problémája. Először is a főlzínen, úgy ahogyan a különböző nemzetközi egyházi szervek élükön az Egyházak Világtanácsával ismételten napirendre tűzték ezt a kérdést és nemcsak az antiszemitizmust ítélték el, hanem a „zsidómisszó” kifejezés helyett jobbnak látták a „párbeszéd Izrael és az Egyház között” kifejezést javasolni; meg úgy, ahogyan a II. Vatikáni Zsinaton nem valami dicsőséges módon, sokszor politikai labdajátékká válva, foglalkoztak a kérdéssel és hoztak végre egy elég gyenge határozatot. Másodsorú úgy — és ezt sokkal fontosabbnak tartom —, ahogy Izrael, a hithű és nemcsak „törvényeskedő”, hanem a próféták és bölcsek lelkétől is vezetett hívő Izrael *nem*-et mond az egyház prédikációjának. Vajon miért? Ne gondoljuk, hogy az apostoli kor minden kérdést elintézett ezen a területen és mindent hibátlanul intézett el; későbbi századokról nem is beszélve, amelyekben „Izrael” szinte a XX. század hajnaláig, majd mérhetetlen méretében a XX. század derekán keresztyén népek véres prédája volt. Az egyház sokfelé szakadásának egyik titka is a „zsidók titka”: valahol egyszer egy keresztyén gyülekezetben először problémává vált a zsidó hittesvér zsidósága. Azután egyre több lett a görög szokás; az Ószövetséget elkezdtek azokkal a módszerekkel magyarázni, amelyekkel a hellenizmus világában a régi görög mítoszokat alkalmazták a „modern” viszonyokra. A görög filozófia fogalmi szótárával és logikájával kezdték

kifejezni a bibliai kijelentés szimbólikusan előadott vagy nagyon is valóságos, kézzelfogható mondani valóit. Így minden filozófiai irányzat megteremtette a maga keresztyéniségét, a gnózion, az arisztotelészi thomizmuson át a modern ateista egzisztencializmusig. Az Ökumené *rejtett* teológiai problémája: az egyházaknak — az Egyháznak — Izraelhez és az Ószövetséghez való viszonya. —

Buber munkásságának egyik eredménye, hogy ezt egyre többen látják és vallják; még nem a tömegekben, hanem a mértékadó és a teológia jövő útját megszabó teológusok és hívők körében. A vallásfilozófiává és világnézetté fajult keresztyénység, az elritualizálódott, szervezetében elintézményesedett, mondanivalójában érthetlenné vált egyházak mementója — az általuk kínált Evangéliumot el nem fogadó „Izrael”. Valóban: *dialogusra* van szükség — nem fölüeny miszióra; magunk megismerésére, megújulásunkra, figyelésre és tanulásra — kitanítás és lekezelés helyett. Örvedetes jel, hogy ezt a „zsidók titka” (Róm 11) felől sejdíthető-érthető üzenetet már sokfelé készek meghallani Izraeltől, olyan fiától elsősorban, mint Buber Márton. Bizonyos, hogy az ószövetségi szentírás igazabban, szebben, mélyebben zendül, ha *eredeti* értelmével közeledünk — a természetes úton — az Újszövetség felé. És az is bizonyos, hogy az Újszövetség akkor ad igaz hangot, ha a harangütője az Ószövetség, nem a pankoinéizmus. Az egyházakat elválasztó kérdések páratlan megvilágítója és megoldója lehet az Ószövetség prófétai üzenete.

Hans Urs von Balthasar, ez az igen jónévű római katolikus teológus komoly könyvet szentelt Buber alakjának még életében: *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum* címmel. A nagy írásmagyarozó és bibliafordító halála talán protestáns teológust is indít arra, hogy jelentőségét a teológia és az egyház, az egyén és a közösség élete szempontjából földolgozza.⁵ A von Balthasar könyve máris több lett a Buber életműve magyarozatánál: egyben hídverő vállalkozás is az Ó- és Újszövetség között. Hadd zárjam ezt a megemlékezést Buber és Rosenzweig Ésaías-fordítása néhány sorával:

Geschehen wirds in der Späte der Tage:
Festgegründet ist der Berg SEINES Hauses
zu Häupten der Berge,
über die Hügel, erhaben, strömen werden zu ihm
die Weltstämme alle,
hingehn Völker in Menge,
sie werden sprechen:
„Laßt uns gehn, aufsteigen

zu SEINEM Berg,
zum Haus von Jakobs Gott,
daß auf seinen Pfaden wir gehen!
Denn Weisung fährt von Zion aus,
von Jerusalem SEINE Rede.”
Richten wird er dann zwischen den Weltstämmen.
ausgleichen unter der Völkermenge:
ihre Schwerter schmieden zu Karsten sie um,
ihre Speere zu Winzerhippen,
nicht heben mehr Stamm gegen Stamm das Schwert,
nicht lernen sie fürder den Krieg.
Haus Jaakobs,
laßt nun uns gehn,
einhergehn in SEINEM Licht!

D. Dr. Pákozdy László Márton

JEGYZETEK:

1. Ebner méltatását lásd K. Lüthi, „Das Werk Ferdinand Ebners”, *Kirchenblatt f. d. reformierte Schweiz*, 1965 (121) No. 6, 85—87, abból az alkalomból, hogy F. Ebner műveinek új kiadása megjelent: *Schriften 1. Bd. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen* (zu einer Pneumatologie des Wortes), 1086 lap, 1963. — 2. Bd. *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*. 1963. „München, Kösel-Verlag.

2. Lásd az idézeteket (*Dogm.* 2, 1153, 3, 186 f. és 252) Lüthi cikke elején.

3. *Die fünf Bücher der Weisung, Bücher der Geschichte, Bücher der Kündigung*; e három első kötet Rosenzweig iránt kegyeletből a *Verdeutsch von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig* alcímet viseli, a negyedik, *Die Schriftwerke* csak ezt: *Verdeutsch von Martin Buber*. Kiadta a Jakob Hegner cég 1955—64 között. (Rosenzweig igen fájdalmas gyógyíthatatlan betegségben, acélfűzőben dolgozva Ésaías 53 fordítása közben, 1929-ben halt meg.) Külön fölhívom a figyelmet arra a két kis füzetre, amely a bibliafordítás mellékleteként ugyanakkora méretben jelent meg és Buber fordítói elveit tartalmazza: *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. Beilage zu dem Werk „Die fünf Bücher der Weisung” etc. és *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift* (= *Ktubhim*, PLM). Beilage zu „Die Schriftwerke” verdeutsch von Martin Buber.

4. *Martin Buber und Franz Rosenzweig. Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Im Schocken Verlag (Berlin 1936), az előszón kívül 17 tanulmányt és 7 kisebb adalékot tartalmaz.

5. Hadd hívjam föl a figyelmet arra a méltatásra is, amely a *Philosophen des 20. Jahrhunderts* c. sorozatban jelent meg 29 neves gondolkodó, író stb. tollából (Gabriel Marcel, H. U. von Balthasar, Max Brod, Emil Brunner, C. F. von Weizsäcker stb.). — Az *Insel-Bücherei* 639. köteteként Buber válogatásában *Stationen des Glaubens* címmel B.-idézetekben a szerző főbb munkáiból megrajzolja Izrael hitének útját (Berlin, 1956, 81 lap).

Thomas Mann és a mítosz

Tíz éve, 80 éves korában hunyta le szemét a XX. század egyik legnagyobb realista írója. Csak az irodalomtörténet általános érvényű, mindenütt elterjedt értékelését ismételttem róla, s nem hozom elő egyéni ítéletemet írói alkotásáról, amely ennél a magas mércénél is többre tartja őt. Az évforduló körüli hetekben vettem újra kézbe életének legnagyobb művét, a „József és testvérei”-t. Tizenhat évig dolgozott rajta. Ez az időszak viharos történelmi korszakot fog át, benne az író élete is úgy sodródott, mint ágról tépett falevél. Néhány évvel halála előtt mondotta a négy részre osztott, de tel-

jesen egységes műről: „Vajon túl sok-e, ha azt várjuk: az utókor... alkalomadtán kissé elcsodálkozik majd rajta, miként is volt lehetséges ezekben az években, 1926-tól 1942-ig, amikor a szívet s agyat minden egyes nap a legvadabb követelményekkel ostromolta, ilyen elbeszélő művet előkészíteni és kidolgozni, mint ez a hetvenezer nyugalmasan hömpölygő sor...”¹

Amikor elkezdte a József-regényt, Németországban már teljesen kiéleződött a háború utáni belpolitikai feszültség, s az író művészi munkáját politikai tevékenysége következtében a „nemzeti

gyűlölet nyomása alatt" végezte — ahogyan önvalomásként mondja.² 1930-ban Egyiptomba és Palesztinába utazik, hogy távolból való elmélyülését a helyszínen ellenőrizze, s a Földközi-tenger tájának miliójével találkozzék. A Reichstag felgyújtása arra az időre esett, amikor svájci magashegységben üdült, s a rázúduló rádió- és sajtóhajsza elvágta előle a hazatérés lehetőségét. A József-mű írása hónapokig megszakadt. Egyik bátor lánya megkockáztatta a visszatérést a már lefoglalt müncheni házukba, elhozta az ottmaradt kéziratot Franciaországba. Azután a Zürichi-tó partján folytatódott az írás. A háborús években Amerikában fogott neki az utolsó kötetnek. „Huszonnyolc napon át mindig a József, négy hét szabadság és mitikus játék — s aztán egy vagy két nap, amikor nem voltam többé költő, hanem teljes lelkemből küzdő szónok; ezekben az írásokban szabad folyást engedtem Németország és Európa elpusztítóitól írástól gyűlölettemnek... Utána — újra a békés munka... Munkálkodásom fölött az egyiptomihoz oly hasonló kaliforniai ég kéklött, s ennek bizonyára sokat köszönhet az elbeszélés derűje.”³ Az író joggal mondhatta a regény földrajzi helyére is találó hasonlattal: „Ezt a piramis méretű munkát... egyetlenegy ember türelme hozta létre évek hosszú során át.”⁴

A történelem dübörgésétől kísért, hányatott évek nagy alkotása — áradó szépségén és hőmpolygó, ringató epikáján túl — most engem egy ellentmondás, ha úgy tetszik inkább rejtély, megfejtési izgalmával foglalkoztatott. Thomas Mann-nak legfőképpen ez a műve — mint látni fogjuk, más alkotása is — a mítosz ígézetében íródott. Mi rejlik amögött, hogy korunknak ez a nagy *realista* írója *mondai* anyaghoz nyúl, és — saját kifejezése — „*mitikus regényt*” ír? Mi foghatta meg az ízig-veéig felvilágosult, modern gondolkodót — akit világnézetileg relativistának is nevezhetek egyházi oldalról⁵, mert gondolatai sokféleséget és ellentéteket ölelnek át, s játékos fölénytel, irónikus mosolylyal szemléli az életet —, mi ragadhatta meg az ősi bibliai elbeszélésekben, vallástörténeti mítoszokban, de akár középkori keresztény legendában (ilyennek köszönhetjük „A kiválasztott” című regényét), hogy legérettebb esztendeit és gondos kutatói, írói munkálkodását ezeknek szentelte? Mit keresnek ennél a tudományosan gondolkodó, mélyen humánus és lendületesen mai írónál több évezredes hagyományok agyagserepei? Van az ősi mitikus képzévilágnak s bibliai mondáknak olyan maradandó emberi jelentősége, amely alkalmassá teszi, hogy a XX. század súlyos évtizedeiben nem könnyű személyi sorsát átélő író bennük lássa meg életművének legfőbb tárgyi anyagát, és alkotóerjét, gondolatait, szépségteremtő fáradozását ezeknek tartályába öntse? Mit fedezett fel az antik világban, amit alkalmasnak talált saját írói „problematikájának ábrázolására?” (Lukács György)

Ezek a feszítő kérdések nemcsak egy nagy író emlékezetét lobbantják fel művészi munkájának szíve körül, még kevésbé pusztán vallástörténeti és teológiai érdekelttségűek, hanem korunk emberének életértelmezésére, az antik világ egzisztenciánkat érintő átértékelésére, a humánus új felfedezésére is fényt vethetnek. Azzal az alázattal kezdünk hozzá ehhez a vizsgálódáshoz, amely az igazságot, a valóságot kutatja, nem közeledik témájához előfeltevésekkel, és nem akar többet vagy mást találni, mint amit az író alkotásai és vallomásai valóban tükröznek.

A „müthos” görög szó jelentéstartalma sok változáson, bővülésen ment keresztül az idők folyamán. A mítosz fogalmát a későbbi használatra döntő módon szabta meg Platon meghatározása: istenekről és félistenekről szóló történetet vagy olyan, amelyekben az istenség legalábbis cselekvőleg lép fel a világban. Platon számára a mítosz metafizikai valóságok szemléltetője, mely túl vezet a fogalmi megismerés határain. A filozófia végénél végső bölcseségként jelentkezik Platónnál a mítosz.⁶

Az antik világban mítosz és történelem összefonódtak: a mítosz történetté hasonult, a történelem mitikussá vált. Ez a vibráló kettősség az ókori keleti ember mitikus-történeti gondolkozásmódjából következett.⁷

Az istenek hosszan tartó alkonya után a mitológia újjáéledése korunkban J. Bachofen, múlt századi svájci tudós nevéhez fűződik, elsősorban, akinek megállapításait századunk elején fedezik fel. Ő látta meg, hogy a mítoszok nem egyszerűen mesék, hanem lényeges valóságok jelképes kifejezései. Tétélei utat nyitottak az antik lélek és vallás új megismeréséhez.⁸ Így jöttek létre az ősi mítoszok modern meghatározásai: a mítosz „az ember teljes belső és külső világképének érzéki, megszemélyesítve jelentkező kifejeződése valamely korban”⁹; a valóság *összképe*”, amelyben jelentkezik az ember létértelmezése is¹⁰; sőt a mítosz történelmen „túli” valóságokról tudósít szimbólumokon, jelképeken keresztül.¹¹

A mai vallástudomány a mítoszt — joggal — elhatárolja más ókori elbeszélés-fajtától. Ellentétben a mondával, legendával, a tiszta mítosz mélyén nem rejlik történelmi esemény. S ellentétben a mesével, regével, a mítosz metafizikai vállalkozás. A mítosz az emberi létet alapvetően megszabó és magyarázó isteni történetet képzel el.¹² A vallástörténeti hagyomány különböző elbeszélési műfajai között azonban a határ csak elméletileg tartható fenn, a gyakorlatban az elbeszélésfajták sokszor összefolynak, monda és mítosz keveredik, amint erre már az antik lélek mitikus-történeti egybeesésével látásával utaltunk. Az elbeszélési hagyományról sokszor csak külön vizsgálattal lehet megállapítani, hogy mítosz-e vagy monda, vagy más jellegű termék. Például Herakles tettei keletkezési helyüket tükröző kalandos mondák, de azokban a részletekben, amelyek őt istenné avatják, és egyes cselekedeteinek megváltó jelentőséget tulajdonítanak, már mítoszalkotással van dolgunk.¹³

Az író vallástörténeti vonzódása

Thomas Mann életében ez az érdeklődés saját vallomása szerint későn ébredt. „Régebben nem gondoltam volna — írja 1932-ben egyik levelében —, hogy egyszer még a vallástörténetet, sőt a teológia is ennyire érdekelhet. Úgy látszik, ez a vonzalom az évek terméke, és én azzal a készséggel engedem át magam neki, amely megilleti mindazt, amit az élet szervesen magával hoz.”¹⁴

E szellemi fordulat közelebbi gyökereinek feltárása külön kutatómunkát igényelne. *Nietzsche* a múlt század végén az elpolgárisult életformával szembeállva, az élet irracionális forrásaira utalt és a mítoszok felé fordult. Tudjuk, hogy Thomas Mannra jelentősen hatottak Nietzsche gondolatai, de a mítoszra vonatkozó felfogása egészen más

irányban alakult, mint a filozófusé. Nietzsche a germán mítoszok megelevenítését sürgette a német nép „megmentése” érdekében, s ezzel egyik szellemi atyjává lett Rosenberg „Mítosz”-ának és az egész nemzetiszocialista pogány vallási ideológiának. Thomas Mann éppen ellentétes céllal, a humanizmus felé vitte a mítosz megelevenítését. Ezt írta: „Ki kell ragadni az intellektuális fasizmus kezéből a mítoszt és a humánus értelmében új funkcióhoz juttatni. Én már hosszú ideje egyebet sem teszek.”¹⁵

Ez a megnyilatkozása, amely különben nem elszigetelt jelenség nála, hanem ismételt hangzatosított meggyőződés, részlet a magyar származású ókori vallástörténéssel, Kerényi Károllyal 1934 és 1945 között folytatott beható levelezéséből. A levelek, amelyek az író 75. születésnapjára jelentek meg *Romandichtung und Mythologie*, tehát „regényírás és mitológia” címen, jelentős bepillantást engednek az író mitológiai tájékozódásába. Thomas Mann részletesen foglalkozott az antik mítoszokkal, azok apró vonásaival, s eközben tudatos tárgyi ismeretek és ösztönös sejtések irányították. Az utóbbira példa Kerényihez írt egyik válaszelevélből: „Megemlítem, mennyire megfogott engem az Ön tanulmánya a kis csuklyás Telesphorosról, aki könyvtékercset tart kezében. Milyen varázslatos alak az a kis halál-isten! És különösképpen: mennyi varázslat áradt a csuklyás köpeny történetéből az évszázadokon keresztül. Különös! Sejtelmem sem volt ezekről a dolgokról, mégis Józsefemet, a kútból feltámadása után, amikor az izmaeliták Egyiptomba viszik, csuklyás köpenybe öltöztettem, írástékercsrel a kezében. Mindezek titokzatos játéka a szellemnek, amelyek elcsúsztatják, hogy a tudományos tudással a szimpátia is felér bizonyos fokig.”¹⁶

Kerényi mellett C. G. Jung svájci pszichológus felismerései segítettek Thomas Mann-nak. Jung a mítoszokat a „kollektív tudatalatti” megnyilatkozásaiként értelmezi, melyekben az emberiség ősi tapasztalatai jutnak kifejezésre. Thomas Mann is mélylélektani eszközökkel közelítette meg az antik mítikus hagyományt. A mitológiának és lélektanának egymás kezére dolgozását rendkívül örvendetes jelenségnek tartja. „Régóta szenvedélyes barátja vagyok ennek a kombinációnak — írja Kerényinek 1941-ben, amikor annak Junggal közös köteté a mitológia lényegéről megjelent¹⁷ —, mert valóban a lélektan az eszköz arra, hogy a mítoszt kivegyük a fasiszta kódosítók kezéből és a humánus területére „átfunkcionáljuk”. Éppen ez a kapcsolat reprezentálja számomra a jövő világát, olyan emberséget, amely áldott felülről a szellemtől és a „mélységből, amely alatt hever”.¹⁸

Meggyőződése szerint vallástörténeti érdeklődése annak „az új, humánus érdeklődésnek” felel meg — írja már a megelőző években egy ismeretlennek —, amely „érzésem szerint korunk szellemi fő irányát alkotja. . . A kor eme újhumanista tendenciájának művészileg is meg kell nyilvánulnia. . . A költészetben olyan fordulatot tartok valószínűnek, amely . . . az emberileg őseredeti és egyszerű szféra felé közeledik, az emberi ősmítoszokhoz és tisztasághoz hajlik, olyan új klasszicizmushoz tehát, amely más, későbbi szinten visszatér.”¹⁹ Nem sokkal később megismétli, hogy mítikus vonzalma, „megfelel az évek folyamán a polgári-individuális iránytól a tipikushoz, az egyetemeshez és emberhez forduló ízlésének”²⁰.

E bőséges idézetekben maga az író győz meg bennünket arról, hogy „a mítosz országában történő

utazása” — ahogyan nevezi regényét — nem menekülés volt az emberiség megrázkódtatásából ókori képzeletvilágba, hanem előrelépés és előreívés az embertelenség XX. századi jelenségeiből új humánus felé. „A kötet egy olyan háború termékeny feszültségei között keletkezett, amelynek kimeneteletől a világ, a nyugati művelődés és valóban minden egyéb sorsa függött, amiben hittem” — közli a második világháború utáni szavait tanulmányainak magyar kiadása.²¹

A „költői elbeszélés” az Ószövetségben

A József-regény vezérlő anyagát az Ószövetségből veszi. Az ószövetségi elbeszélő hagyomány a mai teológiai tudomány évtizedekre visszamenő kutatása alapján két fő ágra bomlik: a „költői” és a „történeti” elbeszélésre. A bibliai „költői elbeszélésnek” különböző válfajai vannak. A Jákobról és Józseféről szóló elbeszélések a törzsi mondák kategóriájába tartoznak. Az ilyen természetű mondák mélyén az a képzet húzódik meg, hogy egy-egy ős-anya élete, cselekvése döntő hatással van az utódok sorsára. E mondák Izrael törzsének, majd népének történetét előrevetítve szimbolikusan ábrázolják. A törzsi közösség sorsának egy-egy múltbeli személybe olvasztása a „corporate personality” — azaz egy-egy személynek a közösség reprezentánsává álmodása — héber koncepció.²² Néha erőteljesebben, máskor halványabban üt át a törzsi, népi mondákon. Támár történetét (Gen 38) például azonnal átszilámlik, hogy itt a valóságban nem egyes személyekről, hanem törzsekről és népekről van szó,²³ mint általában a régebbi mondákban. A fiatalabb mondákban a hagyomány egyre erősebben tapad egy-egy személy köré, s az elbeszélések a nemzedékek lelkében olyan átalakításon mennek keresztül, hogy nemcsak Izrael történetének régebbi fejezetét tükrözik, hanem az ismétlődő emberi sorsnak és visszatérő emberi tulajdonságoknak költői kifejezőivé válnak.²⁴ Az egyéni vonások ilyen kiszínezésére példa Jákob elsőszülöttségi jogának megszerzése (Gen 27). A különböző mondák szereplőit rokoni kapcsolatba hozza a mondaalakítás.

A Jákob- és József-elbeszéléseknek a Bibliában mítikus jellegük nincs, ellenben mesészerű részek szövődtek beléjük. Az ősatyákról szóló bibliai költői elbeszélések a Krisztus előtti második évezred második felébe visznek bennünket, s ha sok is bennük a törzs életének individualizálása, egy-egy személybe vetítése, mégis történeti talajon mozognak.²⁵

Jákob történeti személy azokból az időkben, amikor az izraelita törzsek félig nomád életet éltek. „József házának” hívtak egy izraelita törzscsoportot, amelyhez mindenekelőtt Efrajim és Manasse törzse tartozott. Amikor a 12 törzsi szövetséggé egyesület, átvették „József házából” Jákob Istenének tiszteletét, azonosították Jahve-val, s Jákobot valamennyi törzs ősnévé ismerték el. Istennek Jákobbal végbevitt történetében saját sorsukat látták meg előre kiábrázolva; így Izrael népe a Jákob-elbeszélések Istennek népével való cselekvése tanúságává formálta. — A Jákob—Ézsau-mondák két nép, az izraeliták és edomiták viszonyára kerestek magyarázatot, megvilágítást. A Jákob—Lábán mondák történeti kristályosodási pontja az efrajimiták (= Jákob) és keleti szomszédai, az aramiak (= Lábán) között létesült szerződés lehetett. Jákob áldása 12 fiára egyes mondások gyűjteménye, a 12 törzsi tulajdonságait és jövőbeli sorsát kifejezve.

A Judának szóló mondás jelentőssé vált a messiási várakozásban.²⁶

József története nem egyes mondákból fűződött össze, mint Jákobé, hanem önmagában zárt „novella”, amely a törzscsoport őseről keletkezett, akinek sírját Sikem közelében mutogatták. Bizonytalan, hogy történeti eseményhez, tehát egy izraelitának egiptomi kiemelkedéséhez kapcsolódik-e. Eredetileg pedagógiai-tanító jellege volt. Üdvtörténeti bizonyosságtétellel Gen 45,5–7-ben és 50,20-ban megfogalmazott témájánál fogva lett.²⁷

Thomas Mann regényében felhasználta őstörténeti részletek a Szentírás első lapjairól — az édenkert, vízözön, Babel-tornya — más népek régebbi mítoszaiából átvett anyagot tartalmaznak, amelyeket Izrael népének történeti tapasztalata és Isten-hite gyökeresen átformált, úgyhogy azok elveszítették eredeti mítosz-formájukat, s megtisztítva szolgájkák Izrael Istenének, a mi Istenünknek tanúságtételét. Ősi mítosztöredékek még leginkább az Ósz. néhány költői helyén találhatók (Zsolt 104,6–9; Jób 38,10–11).²⁸

Ezek a vallástudományi és teológiai megállapítások arra szolgálhatnak, hogy a József-regény bibliai mitikus, ill. mondai anyagát tisztán lássuk, de továbbmenően azt is célozzák, hogy Thomas Mann írói módszerének vizsgálatakor azonnal megvilágosodhasson előttünk: milyen rendkívüli teológiai kongenialitással dolgozott a nem-szaktudós író.

Mitikus regény

Elérkezett az ideje, hogy a József-ciklus mitikus jellegét meghatározzuk.

1. Az író a bibliai mondai anyag mellett felhasznál más forrásokat is József-ről, késő-ókori zsidó legendákat a rabbinista irodalomból, a perzsa József-hagyományt, s mindezt végítvi babiloni, egiptomi, görög mitológiai, vallási elemekkel. Az így adódó együtttest úgy szerepelteti, mintha egy zenekar összhangban játszó tagjai szüntelenül egybecsendülnének dallamaikkal. A regény ezernyi apró tükörcserepe egymás felé villantja sugarát, egyik a másik fényét továbbadja, visszatükrözi. Bibliai mondában egiptomi mitológia csendül fel, egiptomi színhelyen bibliai hang zendül meg. Sőt az időrend sem döntő: középkori hagyomány vagy modern gondolat tör fel ókori helyzetben.

Az író tudatos eljárásához tartozik ez. A mitikus célzásokat, párhuzamba állításokat a cselekvő személyekkel végezteti el. Nem csak ott, ahol ez elképzelhető, mint ahogyan írja egy rabbi-val eszmecsérező levelében, hogy a „babiloni-egiptomi műveltségű József természetesen tud a Gilgamesről, a Tammuzról, Usiriről”.²⁹ De vallástörténetileg indokolatlan esetekben is teszi ezt, mert magával ragadja az egybehangzás, összecsendülés bája, öröme. S jogosan teszi, mert regényt ír és nem vallástudományi művet, írói céljának megfelelően tudatosan él az írói szabadsággal. Regényéről tett számtalan megjegyzése igazolja, hogy ezzel a módszerével is az időtlen regényes mítoszt, a „mitikus regényt” valósítja meg.

Így vetíti vissza például a Szentháromság jóval későbbi keresztyén tanítását az öreg Jákob Istenről vallott szavaiba: „Isten Egyetlen... Az oktató ezt erősen elméjükbe véste. Előhim egy volt. De aztán mégiscsak úgy lehetett érteni Jákob tanítását, mintha több lett volna, talán három. Három férfiú jött Ábrahámmal... És ez a három férfiú az Úristen

volt, ahogy az elébük siető Ábrahám nyomban felismerte. „Uram” — mondotta, miközben földig hajolt előttük...”³⁰

Ez a mitikus regényírói módszer azonban nem azt célozza, hogy minden hagyomány-anyagot „mítosz”-nak, kitalált történetnek minősítsen. A József-ciklus kezdő évében, 1926-ban írja egyik költő és irodalomtörténész barátjának, akitől egy könyvet kapott: „A mondagenealógia rendkívül hasznos és értékes számomra... Ismét azt igazolja számomra, hogy József tiphonikus Tammuz—Ozirisz—Adonisz—Dionüosz-forma, ami persze nem bizonyítja még, hogy nem élt valóban. Jézus életébe is belevittek utólag az egész meglevő vallásos művelődési kincset, és az ő élete is csak napmítosznak rémlik.”³¹

2. Mann írói, intuitív megérzésével úgy látja — amit vallástörténetileg és teológiailag is már igazolva láttunk —, hogy az ókor embereinek tudatában a megelőző időkből átvett hagyomány és saját élmény, tapasztalat összefolyt. Két levélrészlete 1926-ból: „Jelkép és létezés, mítosz és valóság állandóan egymásba folyik ezekben az emberekben.” „Amit ki szeretnék fejezni, az a hagyomány, mint időtlen misztériumnak jelenné válása, az önmagunk megélése mítoszként.” De hogy ő ezt nem a történetiség kikapcsolásával teszi, azt mutatják nyomban így folytatódó sorai: „Voltaképpen és titkos szövegem a bibliában áll, legvégül pedig a történelemben.”³²

Mindennek megfelelően a regényben állandóan gondolatkapcsolások, eszmetársítások villóznak. Az első jelenetben a fiatal József álmodozva ül a holdfényben egy kút kávján. Közeledő apja félig kérdve állapítja meg: „— A mélység szélén ül a gyermek?” (53.) Aztán az író így folytatja: „Jákob lelkét lépten-nyomon olyan hasonlóságok, megfelelőek lepték meg, kalandoztatták el... amelyek megesett és kinyilatkoztatott egy pillanatba kavartak... Milyen különösen hangzott hát, amikor az öreg felszóval kifejezést adott aggodalmának, hogy József esetleg a ciszternába zuhanhat! Ez pedig azért volt, mert nem gondolhatott a kút mélyére anélkül, hogy e gondolatban az alvilágnak és a halottak országának eszméje... belé ne vegyüljön — oly eszme, mely ha nem is vallásos meggyőződésében, de lelkének és képzeletének mélyén, mint a népek ősrégi, mitikus öröksége, fontos szerepet játszott” (69).

3. Az ősről elhangzó „szép beszélgetésekben” — találó *manni* kifejezés, amely teljesen fedi a bibliai „költői elbeszélés” tudományos fogalmát — ismételten felbukkan a szerepek ismétlődése. Vonzó felesége miatt idegenek között félférj esete háromszor ismétlődik meg az ősatyák történetében, s ezért húguknak mondják. „Lehet, hogy Jichák (Izsák) némi változattal azt élte át Gárban, amit atyja ugyanott vagy Egyiptomban. Ez esetben avval a jelenséggel állunk szemben, amit utáznásnak vagy követésnek nevezhetnénk, olyan életfelfogással tehát, amely az egyéni lét feladatát abban látja, hogy adott formákat, egy mitikus keretet, melyet atyái teremtettek meg, jelennel töltsön meg, és ismét elevenné ébresszen. Lehet viszont, hogy Rebeka férje (Izsák) a történetet nem 'maga', nem enje szűkebb testi határai között élte át, de azt mégis ugyanúgy a saját élettörténetéhez tartozónak tekintette és így hagyta az utódokra;... mert számára az egyes élete lazábban különült el a nemzetiségétől, születés és halál a lét kevésbé lényeges változásait jelentette”. (94–95).

Ugyanez a gondolat egy ragyogó hasonlatban: Jákob lelkében, amidőn testvéreivel eltemette apját, föltámadtak a régi történetek. „És úgy érezte, mint ha áttetsző padozaton járna, amely végtelenül sok, kifürkészhetetlen mélybe nyúló kristályrétegből áll, s mintha közöttük égő lámpák világítanak át ezeket a rétegeket” (139).

4. A regény mítikus ritmusban lüktet: a halálba jutás, pokolra szállás, majd feltámadás üteme ismétlődik Jákob és József sorsában. Ezt a menetet találjuk meg egyiptomi, babilóni, indiai és más mítoszokban, s ez lesz a belső sémája, de magából a bibliai elbeszélésből adódó sémája mindkettőjük történetének. Jákob „életének utóbbi húszöt évét ünnepélyes tünődés közben kozmikus megfelelés fényében látta, mint a körforgás mását, mint a mennybemenetel, pokolraszállás és földtámadás föl-le útját, mint rendkívül szerencsés kitérését a mítikus fejlődés sémájának.” Egykor Bét-élbe került, a lajtorja-látomás színhelyére, ez volt a mennybemenetel. Onnan az alvilági pusztára. Lá-bánhoz, sok hányattatásra, keserű csalódásra. Míg fel nem törte alvilágának lakatját és fölszállott belőle, atyái földjére (118). — József ugyanezt a folyamatot éli át: a kútba, a mélybe zárják; felszállása onnan csak átmeneti, mert újra — az ő szempontjából — alvilágba kerül, Egyiptomba, míg a körforgásban sorsa fel nem ível.

5. De hogy végső sorban mit jelent Thomas Mann számára a mítikus regény lehetősége, azt nem ennek az ősi mítosz-sémának ünnepien játékos keresztülvitele adja meg. A mítikus regényírás nála az ember múltjának és jelenének, sorsának és végső kérdéseinek zárját fessegeti. Így kezdődik a könyv: „Mélységes mély a múltnak kútja. Ne mondjuk inkább feneketlennek? Feneketlennek még akkor is és talán éppen akkor, ha kizárólag és egyedül az ember az, akinek múltjáról kérdés és szó esik: ez a rejtélyes lény... akinek titka érthető módon minden kérdésünk és szavunk alfája és omegája, s minden szavunkat hévvel és szorongással és minden kérdésünket izgatott sürgetéssel telíti.” S miközben mérőónunk a múlt kútjában egyre nagyobb mélységig ér — a hasonlat átcsap másikkba —, a kikutatathatlan incselkedő játékot új kutató buzgalmunkkal: „látszatmegállókat és úticélokot kínál, melyek mögött, amint elértük őket, újabb műltzakaszok tárulnak föl, ahogy a partjáró bolygása sem ér soha véget, mert minden egyes megmászott agyagos fővenkulissza mögött új távolságok csábítanak új hegyfokok felé” (11).

A vízőzön, a Nagy Torony, az édenkert az emberiség álomemlékezetében többszörösen is előforduló kulisszák, amelyek mögött keresi a kezdetet s ezt az író az ember ősképéről szóló keleti mítoszban véli megtalálni. A lélek beleszeretett az anyagba, így bontakozott ki a világ, s formába és halálba bogozódott a lélek; a szellem küldetése, hogy kiszabadítsa az anyag rabságából, de ezzel halál fenyegeti a világot... (32—39.) Most nem az az érdekes, hogy mit tudunk ezzel a létértelmezéssel szembe-szegezni a Biblia első lapjainak ugyancsak mítikus fényében —, inkább az, hogy a nagy mítikus regénnyel a huszadik század embere újra megérkezett a kezdeti kérdésekhez, a metafizikai tapogató-záshoz, a honnan és hová elnémíthatatlan gyötrő kutatásához. Olyan lélekzetállító pillanat ez — századunk középső évtizedeiben —, hogy szinte mellesnek tűnik az a kitűnő kifejezés és utólréhetetlen kép, amit észrevételhül mi teológusok kapunk itt Thomas Manntól: a Szentírás első lapjai-

nak elbeszélései az emberiség ősi gondolatai és tapasztalatai között ismételten, változóan előbukkanó kulisszák, amelyek újra és újra aktuális, ismétlődő valóságokat, „örök” cselekményeket takarnak, mint Isten teremtése, az ember bűnössége, a bűn következményei, Isten természeti és történelmi ítéletei, mégis megbocsátó gondviselése.

6. Ez a mítikus regény — ezt egy pillanatra sem szabad elfelejtenünk — a mai ember regénye. A Jákob és József monda az író számára — saját későbbi vallomása szerint — „az emberélet ősi történéseit hordozza, szerelmet és gyűlöletet, áldást és átkot, testvérviszályt és apai fájdalmat, gögöt és vezeklést, bukást és felemelkedést hirdetve.”³³

„Regényem? — kérdezi az író 1933-ban egyik levelében. — Bizonyára nem lett volna szabad így neveznem, hogy ne könnyítsem meg a hamis kritériumok alkalmazását. Inkább egyszerűen olvasó- és történelemkönyv ez az emberről, kép és vizsgálódás fölváltva és együtt...”³⁴

Felesleges erről minden további szavunk. E könyvnek a modern tudományos mítosz-fogalom alapján, de saját belső tematikája nyomán is az egyetlen lehetséges igaz megjelölése: mítikus regény a XX. században. A mítikus írói módszer kitűnő eszköz arra, hogy az ókori történet mozzanatai újra meg újra az időtlen emberi sors felvillantó tükreivé legyenek. A regény mítikus jellege nem az író sajátos kedvtelésének velejárója, hanem az emberi életről szóló mondanivalójának eszköze.

Atcsillámló fény

Az írotól távol van keresztyén bizonyágtevési szándék: „pátoszba és vallásos buzgóságba nem bocsátkozom” — írja levelében regénykezde eszterdejében.³⁵ Annál lélekzetállítóbb tény, hogy Isten igéje diadalmasan tör utat magának a mitológiai analógiák, a József-történet biblián-kivüli hagyományai, az antik vallási örökség tengerében, és kimagaslik belőle. Sőt az író által céltudatosan, állandóan alkalmazott mítikus szemléletmódon is átizzik és tiszta fénnel világít.

Isten komolyan veszi, hogy őt mindennél jobban féljük és szeressük. „A féltékeny Isten” című fejezetben olvassuk: „Ha meggondoljuk Ráhel sötét sorsát, s hozzá megtudjuk azt is, amit az ifjú Józsefnek kellett kiállnia, ... nem lehet kétség, hogy a legtisztább és legeredetibb értelemben vett féltékenységről van szó — ... a legszemélyesebből a bálványozó érzelm tárgyaira, melyekre bosszút állva le is sújtott” (235—236).

Jákob életében mégsem ez a döntő, hanem az Isten-gond. Potifár ezt kérdezi Józseftől: „— Atyád tehát gondtalan férfiú volt? — Az Istengondon kívül, uram, nem ismert mást. — Mi az az Isten-gond? — Az egész világon ismerik, ó uram. Többkevesebb áldással és szerencsével viselik az emberek. De az enyéimnek régtől fogva különös feladatuk” (660).

„Két szenvedélye volt: Isten és Ráhel. Most egyik keresztelte a másik útját, és míg a férfiú a szellemnek áldozott, hívta ki a sorsot a földi ellen” — így vezeti be Thomas Mann azt a megrendítő részt, amikor Jákob nem siet a szülés előtt levő Ráhel-lel biztos fedél alá, hanem előbb oltárt épít az Urnak. (280). A haldokló Ráhel fölött elhangzik kiáltása: „— Uram, mit teszel velem? Az ilyen kérdésekre nincs válasz. De az emberi léleknek dicsősége, hogy e hallgatás nem vezet tévútra Isten fe-

lől, hanem föl tudja fogni a Megfoghatatlan fen-ségét, s épülni tud rajta. Oldalvást a káldeai asz-szonynép s szolgasereg dúdolta s gajdolta varázs-igéit, amelyekkel erős, de oktan hatalmakat remélt emberi kívánalmak szolgálatára kényszeríteni. De Jákób soha olyan világosan meg nem ér-tette, mint ezekben az órákban, miért hamisság mindez, s miért kerekedett föl Ábrám Úr városá-ból. Iszonyatos volt fölpillantása a végtelenbe, de nem hiányzott belőle a látás ereje, s istenalakító munkája, mely arcának mindig oly aggodalmas ki-fejezést adott, ezen a borzalmas éjjelen oly nagyot haladt, hogy már-már Ráhel kinjával volt némileg rokon” (285—286). Ráhel utolsó szavai: „S tőled is nehéz megválnom, Jákób, szerelmesem, mert mi voltunk az igaziak egymásnak. Ráhel nélkül kell immár tűnődve keresned, kicsoda Isten...” (286).

A legmeggrázóbban azonban Jákób halála előtt út át történetén az Isten elé borulás. Jákób arra kéri fiát, Józsefet, hogy ne ott Egyiptomban, hanem Kánaán földjén, Makpéla barlangjában temessék el, ahol Ábrahám, Sára, Izsák, Rebeka és Lea a ke-vésbé szeretett nyugszik. „Mellettüik akarok nyu-godni és látom jól, hogy gyermeki áhítattal és en-gedelmességre készen fogadod óhajomat, jóllehet átsuhan homlokodon a pillanatnyi kétely és a né-ma kérdés árnyéka... Hiszen egy sír domborul az út szélén, ... ott temettem el, aki a legkedvesebb volt nekem Isten földjén. Hát vajon nem ömellte szeretnék nyugodni...? Nem, fiam, nem ezt aka-rom. Szerettem őt, túlságosan szerettem, de most nem az érzelmekhez igazodunk és nem a szív telt lágyságához, hanem a nagysághoz és az engedel-mességhez. Nem illendő, hogy az út szélén nyugod-jam, hanem atyáinál akar Jákób nyugodni...” (1309). Jákób lelkében utolsó óráján végleg győz Isten.

Józsefnél az Isten-kérdés sokkal símábban fut, kiegyenlítően, de kevésbé mélyen. Isten kezéből veszi sorsát, Isten mellett megáll az egyiptomi út-vezetőkben is. Thomas Mann mégis és joggal re-gényhősét — ahogyan megformálta — „mitikus szélhámosnak” nevezi.³⁶ Úgyes hívő, de nem tusa-kodó. Ősöktől átvett és a körülötte élő vallások képzeteivel színezett szerepét jól vitte végig. A bú-csúzó Jákóbnak Józsefhez intézett szavaiból tűnik élénk legvilágosabban a regénybeli József életmér-lege: „Lásd, a te drága életed itt terül el a haldokló tekintete előtt teljes valójában. Játék volt az és jelkép, meghitt, barátságos kedveltség, az üdvös-séggel egybezőgő, de mégsem végső komolysággal elhivatott és engedélyezett... Dalok széles folyama fakadjon, énekeljék meg majd a te életed játékát, mindig újra meg újra, mert mégis szent játék volt az... És Isten bocsásson meg valamennyiünknek!” (1329.)

A regény mítikus fényben úszó folyamán ismét-elten átsugárzik a kinyilatkoztatás döntő pontja, az életet, eseményeket igazgató Isten bocsánata. Jákób halála után megrémült testvéreinek József ezt mondja: „Ha bocsánatot kértek tőlem, akkor, úgy látszik, nem értettétek meg igazában az egész történetet, amelyben benne élünk. Nem korhollak érte. Bizony az ember benne élhet egy történetben, amelyet nem ért...” (1342.)

Nem lényeges az olvasónak, de nem is tudhat-juk, hogy az író lelke mélyén mennyiben hitt e-ben az Istenben, s mily mértékben származik tőle az igaz Istennek a sorokból diadalmasan megnövő alakja és mily mértékben csak eszköz tolla a Lát-hatatlan kezében. Utolsó mondata az ő megszokott

játékos nyelvén a mítikus regényhez egyedül illő befejezés, amely lényegében az olvasóra bízta, mit vesz komolyan a mondottakból: „És így végződik a szép történet és istenkitalálás Józsefről és test-véreiről” (1342).

Józsefről szól a történet, de a főhős — érzésem szerint — mégis Jákób, mert a drámai motívumok inkább az ő életében és lelkében viharznak. Nem tudom, Thomas Mann felfedezte-e, hogy regénye ennyiből is föléje nőtt az írói szándéknak: József-történetnek indult, így futott és így is végződött, de az egész mégis inkább az „Istengondba merült” Jákób drámája, míg a „mitikus szélhámosnak” csak „szép története”. Az „élő” Isten áttör a mi-tikus regényen.

„A kiválasztott”

Egy középkori szerzetes kódexében bukkant rá a történetre: „Isten csodálatos kegyelméről és a boldog Gregor pápa születéséről.” A legendának csak annyi a történeti magja, hogy akarata elle-nére választották pápává a komoly keresztyén egyéniségű, későbbi Nagy Gergelyt, 590-ben. Tho-mas Mann 1951-ben írja meg e legenda alapján A kiválasztott-at.

A regény meséje: Egy fiatal hercegi testvérpár szerelemre gyullad egymás iránt. Gyermekük egy hordóban tengerre kerül, származásáról csak egy mellé tett tábla árulkodik. A közeli szigeten halá-szok fogják ki és egy apát nevelteti fel a gyerme-ket, aki ifjúkorában eredetéről értesülve, hősi lo-vagi feladatokra indul. Megmenti az országot az ellenségtől, s jutalmul elnyeri saját anyja kezét, anélkül, hogy tudná, ki lett a felesége. Boldogan élnek, de a végzetes tábla felesége — az anyja — kezére kerül, aki azt annakidején írta. Kiderül mindkettőjük előtt vérfertőző kapcsolatuk. Vezek-lésül a férfi egy elhagyatott tó közepén meredő szirtre költözködik étel, ital nélkül. Tizenhét év alatt sündisznó nagyságúra zsugorodik. Rómában pápaválasztásra készülődnek, és látomásban tudják meg, hogy a *kiválasztott* azon a sziklán kuporog felismerhetetlenül. Gregor emberi alakját vissza-nyerve, nagy és dicsőséges pápa lesz.

Ezt a mesészerű történetet mondja el az író könyvében olyan megrendítő módon, nyelvi szép-séggel, lélektani kifejtéssel és izgalmas érdekesség-gel, hogy a mai olvasó, akinek pedig nincs sok ér-zéke szentek legendáihoz, visszafojtott lélegzettel olvassa. Írói szándéka itt is mítikus: a hihetetlen történeten át valóságot akar megmutatni. De már nem az örök emberi kérdéseket, mint a József-ciklusban, hanem a keresztyén tanítás középpont-ját. A regény — így vall róla az író — „ha paro-disztikusan megmosolyogja is az ősit, a jámbort, a legendát — ez a mosoly nem frivol, inkább melan-kolikus és a játékos stílregény, a legenda végső for-mája³⁷ tiszta komolysággal őrzi vallásos magvát, keresztyén voltát, a bűn és kegyelem eszméjét”.³⁸

Valóban, az ember bűne és Isten kegyelme nagy-ságára aligha tudott volna más, megfelelőbb elbe-szélési anyagot választani, mint ezt. A nagy írónak ez az utolsó regénye betetőzi mítikus módszerének felhasználását, nem általános emberi, hanem a leg-végső és legnagyobb keresztyén igazság szolgálata-ban. Regénynek nagyobb koncepció, összehasonlít-hatatlanul hatalmasabb vállalkozás a „József és testvérei”, de az élettől már búcsúzó 76 éves író mégis — szabad ismét szubjektívnek lennem az

ítéletalkotásban — „A kiválasztott”-ban ért fel a csúcsra.

A történetet elmondó szerzetes szájába adja a kérdést, hogy miért nem egy másik, tiszta testvéri kapcsolat emlékéét örököltette meg a középkorból. „Szántszándékkal választám a jelenvalót, mert amaz csupán szentségről, ez azonban Isten kiszámíthatatlan s véghetetlen kegyelméről tanúskodik” (58). Testvérszerelme, anya-fiú szerelme nem azért szerepel itt, mintha Thomas Mannt a „vérfertőzés mítikus eredete” izgatta volna, hanem az író ezekkel a legendarészletekkel tudja legjobban kifejezni Isten irgalmának a legsúlyosabb vétkek fölé is emelkedő nagyságát.

A megdermedt asszony így szól a regényben fiához-szerelméhez: „Grigorsz, fiam s uram... réműletem perceről percre nő...” S a válasz: „Asszony — mondta — ne beszélj így, ne add át magad a kétségbeesésnek... Mert maga felől az ember kétségbeeshet, de Isten felől s irgalmassága felől nem” (208). Ezt a vonalat húzza tovább az író a regény végén Gergely pápa ilyen jellemzésével: „Merész szokása volt, hogy Istent kegyelemre indítsa” a legreménytelenebb esetekben is. „Gregor hajlandósága oldozásra egész életében nagyobb volt, mint kötözésre” (278—279). Az író nem érdekelte — miért is érdekelte volna, hiszen nem történelmet írt, hanem legendát —, hogy így volt-e Nagy Gergely pápánál, de hogy a döntő keresztyén papi szolgálat a bűnbocsánat hirdetése — annak rendíthetetlen igazságát kifejezte.

Nem egyházi hivalkodásból, de ezen a ponton a tudományos hűség és magyarázat céljából meg kell jegyezni, hogy egy évvel később, 1952-ben Thomas Mann Altersbekenntnis című írásában kimondotta, életére és írói működésére visszatekintve: ő protestáns keresztyén, akinek műveltsége a német protestáns kultúrában gyökerezik.³⁹ Első műve, a Buddenbrook-ház kátéjelenettel kezdődött, utolsó regénye Isten nagy kegyelmét hirdette. Közben pedig írói műveiben olyan gondolati szabadsággal pártázta végig az életet és a messihi múltat, amelyre az egyházban csak a reformáció szabadította fel a lelkeket. A protestáns szellemiség gyökerei nélkül — például római katolikus lelkiesség talaján — nem érthetnénk meg az ő szellemét.

Más regényeiben is megfigyelhető a mann-i értelemben vett „mítikus vonzódás”. Nem a Mózesről szóló „A törvény”-re gondolok, amely ókori-bibliai témája ellenére sem jelentős e tekintetben, hanem például a Varázshegy-re. Azt írja egyik levelében, hogy azok a motívumok, amelyek a József-regényben az elbeszélés kizárólagos tárgyai lettek, már a Varázshegy-be belezajártak.⁴⁰ A regény hősnéke, Hans Castorpnak — idézi később az író egyik tudós kritikusat — „mítikus-lovagi ősei vannak”. A Hó című fejezetben „a halálos magaslatokon eltévedt Hans Castorp álom-költeményét álmodja az Emberről”.⁴¹

A Lotte Weimarban című regényéről Kerényi, az antik mitológia jelentős ismerője és felelevenítője mondja, hogy ez „ismét mitológiai teljesítményt jelent”.⁴² Thomas Mann pedig azt írja e művéről, hogy az életnek bizonyos jellegű megismérlése a könyv főtémája, a Lotte-élmény ismétlődése a késői Marianne-szerelmeben.⁴³ Az „ismétlődés” a mítikus körforgás jelensége.

Egyéb írói műveinek „mítikus” elemzése helyett végül még „Az elcserejt fejek” című, 1940-ben írt kis regényt említjük. „Metafizikai tréfának” nevezi.⁴⁴ Egy indiai legendát dolgoz fel benne, amely

alkalmas arra, hogy rajta keresztül megmutassa a férfi és nő kapcsolatának alapvető problematikáját és megoldhatatlanságát. Az elbeszélés, amelyben két férfi feje és teste többszörösen átcserelődik, de a többféle összetétel egyike sem adja meg a megnyugtató testi-lelki közösséget Szitá-nak, ismét ősi emberi és mai kérdésnek játékos és mégis kegyetlenül valóságos tükrözése. Ez is mítikus írásmű, a szó modern jelentésében.

Következtetések

1. Thomas Mann életműve igazságot szolgáltat a mítosznak és az emberiség mítikus örökségének. Amire a modern vallástudomány rájött, azt Thomas Mann rendkívül írói alkotóképességgel szépirodalomvá varázsolta. S ezt nem a tudományos eredmények költői átültetésével, mesterkéltséggel tette, hanem írói látás, szenvedély, szépség, élmény erejével. A mítikus gondolkodásmódot úgy elevenítette meg, hogy azt önmagában, egész huszadik századi lényében, sorsában, gondolatvilágában és érzéseiben átélte. Lelkéből fakadt az ősi mondák, legendák mai gyönyörűséges éneke.

Mítikus elbeszélő művei új humanizmus szolgálatába szegődtek: az időtlen emberi valóságok megszólaltatásával az emberi életet tárta fel, és mozdította az igaz emberség, a humanitás irányában. Közben állandóan sürölte az ember végső kérdését, s ha játékosan ironikusan is, de nyugtalanított a metafizikai látóhatárral. Ezzel páratlan, egyedülálló feladatot teljesített korunkban. Az emberiség közös kultúrájának és a mindenkit összekapcsoló közös emberi sorsnak felismerése pedig a közösségi gondolatot, érzést mozdíthatja előre Thomas Mann műveiből.

2. A tudományos világkép szemléletében élő modern emberek, mi sem tudjuk kikapcsolni gondolkozásunkból a „mítoszt”. A lét végső alapját, hátterét és mélyét, a kezdetet és a „véget” csak olyan jellegű tételekkel, állítással, felvetéssel, gondolattal vagyunk képesek megközelíteni, amelyek mai értelemben bár, de mítikus jellegűek. A racionális világképben is sok a mítikus vonás.

3. Teológiaiilag is adódnak tanulságok, amiket Thomas Mann, a nem-szakértő és kérdéses-hívó gondolatai nyomán levonhatunk.

Komolyabban kell vennünk az ún. általános kinyilatkoztatás körében a vallástörténeti képzeteket. Ezeknek a Szentírásban fellelhető nyomait ismerjük, s az ún. különös kinyilatkoztatás más voltát valljuk. De a „József és testvérei” olvasása arra indít, hogy több megértéssel, készséggel és tüzettséggel keressük a nem-keresztyén vallási örökségben a tükröcserepeket, amelyekben az egy igaz Isten és az ő kijelentése villan felénk néha nagyon áttételesen, torzan, de valóságosan.

A Szentírásban található mítosz-átdolgozások, mítikus mozzanatok, költői elbeszélések valóságos jellegét, az ún. formatörténeti kutatás eredményeit ne takarjuk el gyülekezeti tanításunkban, hanem tárjuk fel azzal az őszinteséggel, mint ahogyan ez teológiai oktatásunkban évtizedek óta folyik. A Szentírás igazi tekintélye és hitele éppen azt kívánja, hogy megmutassuk: a nem-keresztyén származású Szentírásban miként érvényesül Isten ígéje. A Szentírásban a mítikus vagy az ennél jóval sürűbben előforduló mondai részletek a kinyilatkoztatásnak egyik formája.

A legutolsó évtizedek teológiai munkájában vi-

lágszerte előtérbe került Szentírás-mitológiátlanítást úgy kell továbbvinnünk, hogy a Szentírás korunk nyelvén és világképében történő megszólaltatása közben mélységesen megbecsüljük a maradandó értéket, de Isten kinyilatkoztatásának elavulhatatlan eszközét is, ami a Szentírás mítikus világképében és egyes részleteiben rejlik. A Szentírás mítikus, mondai vagy novellisztikus részei olyan örök isteni igazságokat tartalmaznak, amelyeket nem lehet eredeti köntösüktől végkép megfosztva modern fogalmi nyelvezettel pótolni, mert elvesztik mélységüket, többszörös fényszórásukat, élettelené, szürkivé, hideggé lesznek. A bibliai teemtörténetet durván kifejezve az egy-Isten-hit alapján átdolgozott babiloni mítosz, s mégsem lehetne néhány mai fogalmazású mondattal helyettesíteni — ezzel csak magyarázni kell! — ezt a csodálatosan mélyértelmű, mítikus beütésű kinyilatkoztatást. József történetéből, e bibliai novellából nem lenne elegendő az alapigazságokat meghagynunk, mert nemcsak emberi értéke és szépsége vesznék el, hanem Istennek rajta keresztül szóló szava is csorbulna, tompulna, sekélyesednék, színtelenednék.

Míndez nem jelentheti azt, hogy mítosz és kinyilatkoztatás között elmosnánk a különbséget. Isten valóságos — tehát nem legendás — tetteit az üdvösség történetében, különösen is Jézus Krisztus életét nem tartjuk mítoszalakító emberi képzelet eredményének. Noha ismétlés és körforgás valóban található Istennek az emberiséggel és az emberekkel véghezvitt történetében, s e múltnak jelenné válása megtörténik az ünnepben és a hitben, de ez nem változtat a kinyilatkoztatás alapvető történetiségén, az idővonalon előrehaladásán, a kezdet és a folytatás és a vég valóságán, Isten cselekvésének szüntelen újságán, sőt meglepetésén.

Végül pedig: Bármennyire szép és lenyűgöző Thomas Mann nagy mítikus regénye, utána mint jóleső, kristálytisza forráshoz fordulunk a Szentíráshoz, amelynek szavai a maguk egyszerűségében, józan valóságosságukban üdítően, éltetően peregnek lelkünkre. Minden külön bizonyítás nélkül tapasztaljuk: mennyire más ez, mint a mitológia, mint a mítikus képzetársítások sora. Olyan mint kenyér az éhezőknek, pohár víz a szomjas vándornak. Egyszerű és nélkülözhetetlen.

Búcsú az írótól

Thomas Mann tíz évvel ezelőtt elindult oda, ami regényeiben, novelláiban egész életén át mélyen foglalkoztatta. A halált és a halál megismerését már nem úgy izelte meg, mint „amikor mesemondóként a múltba szállt”, hogy felkeresse a rég elmerült embereket a halálban, miként ott az alvilágban kereste Istár Tammuzt.⁴⁵

Egy évtized távolságából — ugyan mi az idő az örökkévalósághoz képest! — tisztelettel meglendítjük utána kezünket. A halálról mi semmi közelebit nem tudunk; a mitológiát, a halál létállapotának „kereszttyén” kiszínezését vagy akárcsak rajzát pedig félretesszük; játéokra, szent játéokra nincs szükségünk, amikor valóságosan nem tekinthetünk bele, ahová sápadó arccal néz minden halandó. Azért csak annyit mondunk, nagyonis mítosztalan józansággal, de hitünkbe őt is, a huszadik század nagy mítikus realista regényíróját belefoglalva —,

amit nemrégiben anyám és nagyanyám sírjának kövébe véstem: „A halál sem szakíthat el Isten szeretetétől”.

Veöreös Imre

1. Thomas Mann, Válogatott tanulmányok. Budapest, 1956, 425. — 2. i. m. 427—428. — 3. i. m. 435. — 4. i. m. 424. — 5. Religion in Geschichte und Gegenwart. III. k. 1974—1975. — 6. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart. IV. k. 775, 781, 782. Stählin cikke. — 7. Kittel i. m. 793. — 8. Szerb Antal, A világirodalom története. Budapest, 1958, 906. Karner Károly, Mítosz vagy evangélium. Sopron, 1944, 23. — 9. Lexikon für Theologie und Kirche. VII. k. 412. P. Simon cikke. Idézi Kittel i. m. IV. k. 771. — 10. Karner i. m. 29. — 11. Kittel i. m. IV. 771. **Berdajev: „A mítosz mindig valóságot fejez ki, de a mítosz realitása szimbolikus” (a mítosz történetére vonatkozó mondat).** Tillich: „A mítosz a valóság elemeiből telepített szimbólum a vallási cselekvésben megtagadott feltétlenség kifejezésére”. — 12. Religion in Geschichte und Gegenwart. IV. k. 1263, 1271—1274. V. k. 1300. Otto Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1956, 35. Érdekes szellemi találkozása folyóiratunk cikkeinek, hogy D. dr. Pákozdy László megelőző számunkban hazai könyvismertetés során találoan foglalkozik a mítosz, valamint a formailag analog monda, legenda, rege stb. műfajával, amely vallástudományi meghatározások kérdésénél Thomas Mann-émlékírásunkban is érintjük. Theologiai Szemle. 1965. 7—8. szám, 245, 247—248. — 13. RGG₃. V. k. 1300. — 14. Thomas Mann, Levelek. Budapest, 1965, 334. — 15. Karl Kerényi, Roman-dichtung und Mythologie. Ein Briefwechsel mit Thomas Mann. Zürich, 1945, 85. Kedvelt zeneszerzője, Wagner hatása is jelentkezik T. Mann mitológiai érdeklődésében. Az író Wagner Nibelung-sorozatáról tartott előadásával kapcsolatban tesz is erre vonatkozó megjegyzést. Lásd i. m. 63. — 16. Kerényi i. m. 21. — 17. Einführung in das Wesen der Mythologie. — 18. Kerényi i. m. 82. Thomas Mann itt József-regényének egyik többszörösen előforduló gondolatát idézi. — 19. Mann, levelek i. m. 329. — 20. Kerényi i. m. 19. Mann, Válogatott tanulmányok i. m. 434. — 22. Robinson, The Hebrew Conception of Corporate Personality. 1936, 49—62. Idézi Eissfeldt i. m. 42. — 23. Eissfeldt i. m. 42—43. — 24. Von Rad, Josephgeschichte und ältere Chokma. 1953. 120—127. Idézi Eissfeldt i. m. 43. — 25. RGG₃. V. k. 1302—1303. — 26. Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1962, II. k. 232. H. Kremers cikke. — 27. Evang. Kirchenlexikon i. m. II. k. 378. H. Kremers cikke. — 28. Eissfeldt i. m. 37—38. RGG₃. V. k. 1302. — 29. Mann, Levelek i. m. 295. — 30. Thomas Mann, József és testvérei. Fordította Sárközi György, Káldor György. Magyar Helikon kiadása, 1963, 1274. — 31. Mann, Levelek i. m. 288—289. Tiphón görög mitológiai alak, hatalmas óriás. Tammuz babiloni, Ozirisz egyiptomi isten; a görögök az előbbivel Adonisz, az utóbbival Dionüszoszt azonosították. Mind a négyen isten-fiak, kettő közülük megjárta az alvilágot is, miként József a kút mélyét. 407. — 32. Mann, Levelek i. m. 287, 289. — 33. Mann, Válogatott tanulmányok i. m. 425. — 34. Mann, Levelek i. m. 352. — 35. Mann i. m. 289. — 36. Mann i. m. 287, 289. — 37. Ez utalás arra a meggyőződésére, hogy őtutána ezt a legendát aligha meséli el még egyszer. — 38. Thomas Mann, A kiválasztott. Budapest, 1957, 6. — 39. RGG₃. IV. k. 723—725. — 40. Kerényi i. m. 19. — 41. Mann, Válogatott tanulmányok i. m. 423. Az idézet így folytatódik: „A Grál, amelyet ha nem is talál meg, de a halálhoz közeli álomban megsejt, mielőtt magaslatáról lerángatják az európai katasztrófabá — ez az Ember eszméje, egy eljövendő, a betegség és halál legmélyebb tudásától áthatott humanitás elképzelése.” — 42. Kerényi i. m. 80. — 43. Kerényi i. m. 73. — 44. Mann, Válogatott tanulmányok i. m. 425. — 45. Mann, József és testvérei i. m. 42—43.

A liturgika eredményei és problémái a modern szakirodalomban

„Az istentisztelet körüli fáradozások ma az egyház legsürgősebb feladatai közé tartoznak.”¹ Ezt a megállapítást egy évtizeddel ezelőtt írta le néhány lutheránus teológus. Felismerésüket az idő azóta ökomenikus érvényűvé tette. Ma már alig lehetséges olyan világszintű egyházi összejövétel, ahol elő ne kerülnének az istentisztelet elvi és gyakorlati kérdései. A gyakorlati teológiában a gomba módra szaporodó új ágendairodalom fokozatosan háttérbe szorítja a prédikációirodalmat. A tudományos folyóiratokat lassan az elégedetlenség érzésével fogjuk letenni, ha nem találunk bennük cikket a liturgika egy-egy problémájáról. Amikor pedig végigtekintünk napjaink liturgikai irodalmán, úgy érezzük, mintha a szakemberek pótolni akarnák azt a tizenöt esztendő, ami eltelt még *Spitta* és *Sمند* által alapított „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst” megszűnése (1941) és az *Ameln-Mahrenholz-Müller* által alapított „Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie” c. sorozat elindulása (1955) között. Ennek a gazdag irodalomnak a gyökere az a felismerés, hogy az istentisztelet megújulásáért való fáradozás nem nélkülözheti az istentisztelet teológiáját, a tudományos megalapozást. A liturgika művelése tehát nem öncél, hanem az igazi istentisztelet szolgálata. Az alábbiakban mi is ezt a szolgálatot kívánjuk végezni, amikor megpróbáljuk a lehetetlent: a liturgika eredményeinek és problémáinak számbavételét a mai szakirodalom tükrében.

1. A REFORMÁTUS LITURGIKA MAI EREDMÉNYEI ÉS PROBLÉMÁI

Johannes Dürr

A lutheránus liturgikus mozgalmak a református teológusokat is állásfoglalásra kényszerítették az égető kérdésekben. Különösen kikerülhetetlenné lett a református istentisztelet és a liturgikus megújulási mozgalmak viszonyának tisztázása. Ebből a szempontból a legutolsó esztendőkből Johannes Dürr füzetét kell első helyen említeni.² Ő először is a bibliai szóstatistika és a prédikációs istentisztelet történetének feltárásával azt bizonyítja be, hogy a református istentiszteletnek joggal szíve a prédikáció. Elismeri, hogy a református istentisztelet, szemben a lutheránus és anglikán istentisztelettel torzó. De éppen abban, hogy a református istentisztelet nem egy önmagában lezárt kör, látható meg az igazi istentisztelet értelme és feladata. Ez a „nyitottság” ugyanis azt jelenti, hogy az istentisztelet átfogja az egész életet. A gyülekezet istentisztelete és a hétköznapi istentisztelete úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a kis vércső és a nagy vércső a testben. A református istentisztelet ún. szegénységéről Dürr véleménye az, hogy az igazi megsegényedés az istentiszteleti alkalmak csökkenésében van és nem a liturgia színtelenségében. Nem tudja vállalni a homiliás és teljes istentisztelet megkülönböztetését sem, mert ez a prédikáció lebecsülését jelenti, mintha a prédikációs istentisztelet nem volna teljes, vagy legalább is hiányozna a fődolog! A liturgikus mozgalmak felvetették az úrvacsora „áldozati” jellegének a kér-

dést. Dürr hangsúlyozza az úrvacsora „kommunio” karakterét. A liturgikus mozgalmak nagyra értékelik az egyházi *hivatalt*. Dürr az Írás alapján a hívőknek a keresztség által a szent papságba való beiktatódásáról beszél. A liturgikus mozgalmak engedményeket tesznek az istentiszteleti *szimbólumok* kérdésében. Dürr óvatosságra int, mert minden teremtmény ítélet alatt áll s a természet és kegyelem nem a lét analogiájában, hanem a hit analogiájában állnak egymással. Végül azt kérdezi, olyan-e az istentiszteletünk, hogy az evangéliummal megragadja még az oda betévedő hitetlen ember szívét is, vagy sem? Dürr könyvének végére érve azt érezzük, de kár, hogy ilyen rövid!

Otto Weber

Az Evangelisches Kirchenlexicon számára Weber professzor végezte el a református istentisztelet főbb jellemvonásainak összefoglalását.³ E nagyon is korlátozott helyen szerzőnk először is a református istentisztelet kialakulására ható régi istentiszteleti formák megmutatását látja fontosnak. Ezek közül is főleg a *genfi alapformát*, amelyik ellentétben a zürichivel, hajlik a rendszeres úrvacsorosztás fele. Weber szerint is a református istentisztelet kifejezetten *prédikációs* istentisztelet. Krisztus jelenléte: jelenlét a prédikált és hallott igében. A prédikáció mellett a református istentisztelet többi része az *imádság*, *abszolúció*, *apostolikum*, *dekalógus* és a *zsoltárének*. Az újabb időkben szemben az úrvacsorával a *keresztség* is sok helyen állandó elemévé lett az istentiszteletnek. Az istentisztelet szigorú *igeszerűsége* érdekében védekezni kell a spiritualizmus és a szakralizmus ellen. Óvatosságnak kell lenni az istentisztelet szimbólikus felfogásával szemben, mert ez könnyen a Taizé mozgalomban látható szakralizmushoz vezet. Az egyházművészetek kérdésében Weber véleménye az, hogy a református templom egyetlen disze az Ige, mégpedig az úrszótalan nyitva levő Biblia formájában! A homiliás és sákramentumos istentisztelet kérdésében Weber az elválaszthatatlanság elvét vallja. Ezzel állást is foglal a mai református liturgika egyik jellegzetes kérdésében. Ám ennek a gondolatnak a főképviseelője, mégsem ő, hanem:

Paul Krämer és köre

Előbb a Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz hasábjain⁴, egy évvel később pedig önálló liturgikával⁵ is jelentkezett Paul Krämer, mégpedig úgy, mint a *református, mise* teológusa. Kiinduló pontja az Acta 2:42 alapján az, hogy az istentisztelet csak akkor teljes, ha két dolog történik benne: az ige hirdetése és az úrvacsora ünneplése. A tiszta prédikációs istentisztelet inkább a zsinagógával rokon, mint a keresztyén egyházzal. Idézi Barth Károlynak ama mondatát, mely szerint a protestantizmus egyik nagy kérdése: sikerül-e megszüntetni az *értelmetlen* szétválasztást prédikáció és sákramentum között? A Krämer szerinti istentisztelet *húsvéti hála és győzelmi ünnep!* A legfőbb élmény Krisztus reálprezenciájának

tapasztalása, ami természetesen nincs a kenyérhez és a borhoz kötve. Az istentisztelet teljességéhez szükséges azonban a gyülekezet *aktív* részvétele is. Továbbá az, hogy az istentiszteleti külsőségek is, mint az *örökkévalóság szimbólumai* beszéljenek az emberhez.

Krämernek ehhez a véleményéhez elsőnek egy Jürg Jaggi nevű svájci református szórványlelkész szól hozzá.⁶ Röviden a „tisztá katolicizmus” vádjával illeti Krämert, s a református szórványlelkészek nevében elutasítja a szimbólum-teológiát. A szórványokban élő gyöngébb testvérek ugyanis vagy félreértik vagy misztifikálják a szimbólumokat.

A vitát Walter Tappolet folytatta, aki viszont Jaggival szemben Krämerhez közeledik.⁷ Az ő alapképlete a *megszólítás-felcsele* séma. Ez azt jelenti, hogy a gyülekezet életének lényegében resp. ponzorikus- dialogikus jellege van. Egyet azonban nem szabad elfelejteni, hogy ti. az Ige nemcsak akusztikus, hanem vizibilis is! Ebből következően liturgikus megújuláson az *úrvacsora komolyanvételét* kell érteni. Ige és sákramentum között *organikus egység* van. Ez az egység pedig csakis a *miseformában* fejezhető ki.

A református mise leírását Krämer fentebb említett önálló liturgikájában találjuk. Eszerint a menet ez: Kezdőének, Kyrie, Gloria, Kollekták és Lectió. Ezután Graduale, ami átmenetet jelent a prédikációhoz. Ezt a részt szabad imádság és éneklés zárja. Ezután következik a kommuniónban résztvenni nem akarók elbocsátása. Ekkor pedig jön a figyelmeztetés, közbenjáró ima, hitvallás, adakozás, ima, főima, hálaadás, Trishagion, Benedictus, Anamnézis, Epiklézis, kenyér megtörése, kommunió. Az ünnep hálaímaival, záróénekekkel és áldással fejeződik be. Krämer könyvében fellelhetők a Berneucheni mozgalom és a Michael-Bruderschaft hatásának nyomai, sőt annak az 1948-as párizsi francia református kezdeményezésnek a hatása is, amelyik az evangélikus misét akarta református talajra átültetni. A könyv sok teológiai problémája mellett tanulságos az imádságok nyelvezetének maisága szempontjából.

A. F. N. Lekkerkerker

A református liturgia mai eredményeinek és problémáinak vizsgálatánál nem hagyható figyelmen kívül, mimódon jelentkeznek a liturgikus kérdések a *holland református egyházban*? Itt Lekkerkerker professzortól kapunk eligazítást.⁸ A profeszor először is áttekinti a holland liturgikus mozgalmak történetét. Megemlékezik e mozgalom magna chartájáról, Gerretsen, Liturgie (1911) c. könyvéről, amely még erősen az esztétizmus hatása alatt áll. Említi a liturgikus mozgalmak kritikáját: O Noormanst, azután ennek ellenfelét, a vallástörténész G. van der Leeuwót, továbbá azt a liturgikus iratot, amely 1950-ben jelent meg harminc lelkész és gyülekezeti tag közös munkájaként. Lekkerkerker a liturgiai viták főkérdését abban látja, hogy *mit is kell értenünk Isten ígében?* Továbbá abban, *mit jelent a szabadság és a kötöttség a református istentiszteleten?* Szerinte az istentiszteletnek három szempontot kell figyelemmel kísérni. Az első: az *istentisztelet írásszerűsége*. Ez pedig jelenti: a) az istentisztelet *krisztocentricitását*, b) *ökumenicitását*, c) *rendezettségét*. A második szempont: az *atyákkal való közösség*. A har-

madik pedig az istentisztelet *maiságának* a kérdése. Ez azt jelenti, hogy a mai református istentiszteleten: 1. figyelembe kell venni az *exegézis* legfrissebb eredményeit, 2. állást kell foglalni a gyermekkeresztesség kérdésében, 3. az úrvacsorai ágendában érvényesíteni kell az eschatologikus szemléletet, 4. olyan nyelven kell beszélni, ami érthető a mai ember számára, 5. meg kell szüntetni a lelkészi egyeduralmat, a laikusokat is szóhoz kell juttatni. Lekkerkerker végeredménye az, hogy a liturgia a *legszebb tudomány*, mert exegézis, egyháztörténet, dogmatika és gyakorlati teológia mind összetalálkozik benne.

Frankfurt

A református liturgikai eszmélődés legfrissebb és teológiailag is jelentősnek mondható állomása: a Református Világszövetség 1964-es Frankfurteri Nagygyűlése. A Világszövetség a Szentlélek munkáival foglalkozott, többek között az istentisztelet szempontjából is. A liturgikus szekció munkálataiból kiemelkednek a skót Torrance és a német Weber professzorok referátumai. Mindketten hangsúlyozzák, mennyire megcsappant a Szentlélek munkájába vetett hit a református istentiszteleten. Pedig — mondották — az istentiszteletet *csak Isten Szentlelke* újíthatja meg, mégpedig az *igehirdetés megújítása* által. A Szentlélek jelenléte az istentiszteleten azt jelenti, hogy ott nem érvényesülhet Isten Lelke helyett az emberi szubjektivitás, az emberben rejlő lehetőség és az emberi szellem. A frankfurter beszámolók⁹ szemléltetik ezt, amikor arról szólnak, milyen nehezen is zajlottak le a különféle liturgikus törekvések szülte litániák. S egy megragadó bibliatanulmány által hogyan lett világos a résztvevők előtt, hogy mennyire a Szentlélek eszközévé lehet a református istentisztelet felépítése: gyülekezeti ének — igehirdetés — szabad imádság — gyülekezeti ének (Pákozdy).

2. AZ EVANGÉLIKUS LITURGIKA MAI EREDMÉNYEI ÉS PROBLÉMÁI

Leiturgia

Ezen a néven jelent meg az a gyűjteményes mű, melynek első kötete 1954-ben Kasselben, Karl Ferdinand Müller és Walter Blankenburg szerkesztésében látott napvilágot. A szerkesztők három célt tűztek maguk elé: 1. hogy liturgiai kutatást végezzenek a teológiai tudomány keretében 2. hogy elősegítsék az egyházi igehirdetés helyes gyakorlatát és hogy 3. hozzájáruljanak a sákramentumok és az imádság helyes alkalmazásához. Mindezzel pedig tudományosan kívánják megalapozni az egyház istentiszteleti tevékenységét. Erre azért van szükség, mert az istentisztelet az egyházi élet szíve, ami ha megbetegszik, az egész egyházi élet beteg lesz. A nagy műnek eddig négy kötete jelent meg. Az első felvázolja az istentisztelet történetét az ősegyháztól napjainkig. Azután teológiai alapvetést ad az istentiszteletnek mintegy háromszáz oldalon. Majd tárgyalja az istentiszteleti hely és idő kérdéseit. A második kötet az evangélikus főistentisztelet liturgikáját adja. Majd megrajzolja a keresztyén prédikáció történetét. Azután pedig elemzi a gyülekezeti imádság kérdéseit. A harma-

dik kötet: az evangélikus istentisztelet formáival, a negyedik pedig a zene istentiszteleti szerepével foglalkozik. A négy kötet gazdag anyagából kiemelkedik P. Brunner dolgozata az istentisztelet teológiai alapjairól, A. Niebergall prédikációtörténete és a negyedik kötet himnológiai eszmélődéséből a *zene trinitárius* megalapozása.

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie

A Liturgia megjelenése után egy esztendővel, 1955-ben kerül ki először a nyomdából napjaink egyik igen tekintélyes liturgikai orgánuma Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz és Karl Ferdinand Müller szerkesztésében. Amint az előző elmondja, ezt az évkönyvet is az istentiszteletre, mint az egyház központi ügyére való ráeszmélés hozta létre. Célja: rendszeres lehetőséget adni a liturgika és himnológia eredményeinek publikálására. Közlebről az, hogy felnyissák a liturgikus forrásokat, továbbfejlessék az összehasonlító liturgiatudomány módszereit, s hogy a teológia történetén belül rendszeres *liturgiátörténetet* adjanak elő. Az eddig megjelent (kilenc) kötet gazdag anyagából kiemelkedik: K. F. Müller hozzászólása az istentisztelet teológiájához,¹⁰ R. Rendtorff tanulmánya az izraelita kultuszról,¹¹ L. Fendt studiuma az úrvacsorai abszolúcióról,¹² Onasch kritikája az ortodox liturgia funkcionalizmusáról,¹³ K. Ameln összefoglalója a himnológia jelenlegi állásáról és legsürgősebb problémáiról,¹⁴ W. Schanze fejtegetése a liturgia nyelvéről¹⁵ és végül Czeglédy Sándor két munkálata, A magyar evangéliumi énekeskönyvek történetének és a Magyar himnológiai kutatás 1945–1961-ig terjedő történetének áttekintése¹⁶

Erich Hertzsch

A mai gyakorlati teológiában egyedülálló gondolat képviselője Hertzsch professzor. Szerinte ugyanis a gyakorlati teológia feladata nem normákat állítani az egyház élete elé, hanem inkább leírni az egyház életét. Ezért kapta készülő gyakorlati teológiája „Az egyház valósága” címet. A nagy műből eddig a liturgika készült el s mint a sorozat első kötete jelent meg Halléban 1956-ban. Főbb fejezetei: a liturgia lényege, a liturgia alakja, az evangélikus mise felépítése, kis himnológia, a liturgikus hely és idő. Hogy pedig Hertzsch miben látja az istentisztelet lényegét, nem is olyan könnyű kibogozni. Normák felállítása helyett ugyanis hat különböző elmélet vizsgálatával bajlódik: az istentisztelet 1. beszélgetés vagy találkozás Istennel, 2. pedagógiai-didaktikai alakulat a részvevők tanítására és nevelésére, 3. ünnepély vagy bemutató-ábrázoló cselekmény, 4. a gyülekezet építését szolgálja, 5. Krisztusról való hitvallás a vallástalan világ előtt, 6. Krisztus-anamnézis, azaz Krisztus-megjelenítés a maga eucharisztikus és eschatologikus egzisztenciájában. Ha ezek után mégis tudni akarjuk magának Hertzschnek a véleményét, szerény véleményem szerint a 29. lapon található ama gondolatban fedezhetjük fel ezt, mely szerint: az istentiszteletben a gyülekezet elfogadja Isten üdvözítő tettét a Krisztus által az igében és a sákramentumban. A liturgika írására pedig szerzőt az a felismerés ösztönzi, hogy a prédikáció hatástalan lesz ott, ahol a liturgia elértéktelenedik (6. §).

Neve különösen az ötvenes években, élete utolsó évtizedében szerepel egyre gyakrabban a ThLZ liturgikai rovatában. Gyakorlati teológiájának első kiadása 1938-ban jelent meg Berlinben, a második 1949-ben Tübingenben. Ebben a könyvben is ad már egy rövid liturgikavázlatot, amikor is érinti a történelmi, a szisztematikus és praktikus liturgika fontosabb problémáit. Szerinte az evangélikus liturgia: a) kifejezése Isten cselekvésének egyrészt Jézusban, másrészt Jézus paruziájában, b) kifejezése Isten Országá jelenlegi uralmának, c) kifejezése annak a feleletnek, melyet a hívő gyülekezet ad az a) és b) pontokra, d) Isten jelenlegi cselekvésének a vehikuluma a gyülekezetben és gyülekezeten az ige és Szentlélek által.¹⁷ Ugyancsak e könyvben található „praktikus liturgikájában” ismerteti a liturgikus mozgalmakat, vitába száll Otto Webernek azzal a kérdésével, hogy az istentisztelet igehirdetés vagy egyesülés az istenséggel, majd pedig a liturgikus élet mindennapi problémáit tárgyalja. 1950-től a ThLZ hasábjain jelennek meg liturgikai cikkei. Itt hozzászól az ún. liturgiatudományhoz, melyről később könyvet is írt. Ismerteti a korabeli nyugati liturgika állását a szakirodalom tükrében. Tárgyalja a római misét. Bemutatja a berneucheni liturgikákat, és elemzi a liturgikus mezők határterületének kérdéseit. Amikor pedig 1957. január 9-én meghal, már készen van az a kézirat, melyet tanítványa, B. Klaus adott ki. Ez az első evangélikus bevezetés az ún. liturgiatudományba. Ez a diszciplina Fendt definíciója szerint nem liturgika, hanem a liturgiára irányuló kutatómunka. Nem az újabb liturgiák felépítésével, hanem a régi liturgiák tanulmányozásával foglalkozik.

Otto Haendler és William Nagel

A mai német gyakorlati teológiában sajátos szintet jelent Otto Haendler berlini professzor és köre. Haendler neve ugyan mint poimenikusé lett ismert, de foglalkozik liturgikával is. Gyakorlati Teológiájában az istentisztelet *kultikus szemléletét* képviseli. Bonyolult definíciókban próbálja összekapcsolni az istentisztelet vallástörténelmi és reformátori-teológiai értelmezését. A keresztyén kultusz lényegét az élő Istennek a krisztuskijelentésben kifejeződött imádatában látja, viszonyainak és hatásainak totalitásában. A kultusszal oda akarja segíteni az embert, hogy igazi, egész, az életbe belegyökerezett ember legyen. Nagy kár, hogy a vallástörténelmi eredmények alól nem tud felszabadulni, sőt a valláspszichológia is hatással van rá, különösen is R. Ottóé. Haendler szerint a kultusz: az élő Isten megtapasztalásának tulajdonképpeni helye. A keresztyén kultusz csúcspontja — Isten imádása (159.). Kutatásaiból úgy látja, hogy minden kultikus alakzat tartalmaz konfessziónt túli, kultikus-univerzális elemeket, melyek az emberi megértés ősforrásaira nyúlnak vissza. Arra nézve, hogy melyik az igazi kultikus forma, semmiféle törvényszerűséget nem talál a kanonikus formákban. Még az UT sem törvényerővel kötelező. Egyébként pedig minden hitgondolatnak univerzális szélessége és mélysége van. Az evangélikus mise azért magasabbrendű mindennél, mert benne érvényesül a *sola scriptura*, *sola fide* elve, ki van zárva az áldozat gondolata és főhelyen van a prédikáció, ami azonban nem jelenti a sákramentumok leértékelését.

Haendler iskolájához tartozik a greifswaldi teológus, William Nagel. Neve a ThLZ olvasói előtt úgy ismeretes, mint az újabb liturgikák rendszeres recenzoráé. A Haendler- emlékkönyvben megjelent dolgozata pedig úgy állítja elénk, mint aki különösen is érdeklődik a *liturgia lelkigondozói jelentősége iránt*.¹⁸ Kiindulópontja az a mélypszichológiai megfigyelés, hogy a legfontosabb lelki funkciók nem tudatosan működnek az emberben. Ehhez hozzáveszi a bibliai antropológiának ama tanítását, mely szerint a bűn a maga öntudatlan mélységeiben is totálisan jellemzi az embert. Eből következik, hogy akkor viszont a Krisztusban lett üdvösség hatóereje is elhat a tudatalatti legmélyebb rétegekig. Ha pedig ez így van, akkor az egyház liturgikus életének nagy lelkigondozói jelentősége van. A liturgia ugyanis az emberi akciók sokféleségében találkozáshoz vezet a Jézus Krisztusban nyilvánvalóvá lett üdvvalóságokkal. E találkozás hatása nem feltétlenül tudatos, sőt a legtöbb esetben tudatalatti. Nagel ennek ellenére óvakodik a *liturgikus formák abszolútizálásától*. Vallja, hogy nemcsak az ún. teljes istentisztelet lehet az evangélikus istentisztelet fő formája, hanem az egészen egyszerű prédikációs istentisztelet is. A liturgikus formák között történő *gyónást* olykor többre becsüli, mint a lelkigondozói beszélgetést. Az istentiszteletben megjelenő ecclesia orans pedig segíthet újra imádkozni azoknak, akik nem tudnak imádkozni. Az istentisztelet a maga állandóan visszatérő elemeivel a jelen izgatott emberének Isten békességét tudja nyújtani. Kár, hogy Nagel érdekes elmélete a pszichologizmus szakadékanak szélén tántorog!

W. Schanze

A mai evangélikus liturgika egyik jellegzetes problémája a tradíciók és aktualitások egymáshoz való viszonya az istentiszteletben. A problémát az a követelmény vetette fel, mely szerint az egyháznak a maga liturgiai kifejezési formáit alkalmazni kell a modern emberhez. Ennek a problematikának egyik mai szakértője a weimari egyházi főtanácsos, dr. Wolfgang Schanze.¹⁹ Szerinte a probléma gyökere ott van, lehet-e a gyülekezeti istentiszteletet egyszerűen misziói összejövételnek tekinteni, amikor azon elsőrenden a már megkeresztelt és hívő gyülekezet van jelen? Igaz ugyan, hogy a prédikációban mindig a „hic et nunc” kap hangsúlyt, ugyanakkor azonban a liturgia többi eleme nem a „mindig és mindenhol” gondolatát érvényesíti-e? A liturgiának ez a tulajdonsága nem ellentéte a prédikációnak, hanem inkább segítője: megvédi az ige hirdetést az esetlegességtől. Schanze úgy látja, hogy a tradíció több rétegben van jelen az istentiszteleten. A legősibb réteghez tartoznak az ún. *bibliai elemek* (Psalmódia, Sanctus, Gloria, Miatyánk, Szereztetési igék, bibliaolvasás, textus). A második réteg: *az ősegyház öröksége* (Credo, úrvacsorai liturgia magva). Harmadik réteg: *az egyházi énekkincs*. Negyedik: *a liturgikus imádságok*. Ezeket a rétegeket modernizálni azért nehéz dolog, mert itt nemcsak stíluskérdésről van szó, hanem egy *sajátos lelki tartalomról*. A liturgiában nem stílus fejeződik ki, hanem lélek. Ezért van eleve halálra ítélve minden írászтал mellett született liturgia. Élő liturgiát csak élő gyülekezet tud teremteni. Ezek a felismerések azonban nem vezetnek Schanzét valamiféle rezignációba a liturgikus megújulási törekvéseket illetően. A nagyon is kritikus *Höchstädterrel*²⁰ szemben határozottan

védelmébe veszi a liturgikus mozgalmakat. Ezen túlmenően azonban maga is tesz engedményeket az aktualitás kérdésében, mégpedig a liturgia *nyelve* területén.²¹ Ezzel kapcsolatban először azt hangsúlyozza, hogy a liturgikus nyelven érvényesülni kell a „castitasnak”. Azaz, a mindennapi szavakat a maguk igazi, eredeti értelmében kell használni. Végeredményként pedig leszögezi, olyan liturgikus nyelv kialakítására kell törekednünk, amelyik még nem veszítette el a maga tiszteltre méltó nemességét, ugyanakkor azonban elkerüli a boszszantó vagy a megértést akadályozó archaizmusokat.

W. Danielsmeyer és W. Uhsadel

Mint fentebb láttuk, 1957-ben megjelent Gyakorlati Teológiájában Otto Haendler még úgy beszél az istentiszteletről, mint kultuszról. Lényegében ezt vallja a református teológiához közelálló Götz Harbmsieier is a liturgia kérdéseivel foglalkozó könyvében.²² Ennek a felfogásnak az ellenkezőjét képviselik: Werner Danielsmeier és Walter Uhsadel. Előbbi a liturgia és prédikáció viszonyát²³ vizsgálva jut el arra az eredményre, hogy *a liturgia semmiképpen sem kultusz!* A kultusz emberi kísérlet arra, hogy hatalmunkba kerítsük Istent, és igazoljuk magunkat. Ehhez pedig nincs szükség prédikációra. Amde istentiszteletünkön középpontban áll a prédikáció. Ez pedig azt jelenti, hogy itt Isten akar valamit cselekedni az emberrel. Istentiszteletet tartani annyi, mint magunkat az *ige* alá állítani. Nem a liturgia rendtartásszerű elvégzése, hanem az ige hívő befogadása teremti a liturgiából istentiszteletet, vagyis részesít abban a szolgálatban, melyet *Isten végzett az emberért*, amikor Jézus Krisztust a világba küldte.

Hasonló utakon jár ebben a kérdésben Walter Uhsadel is. 1963-ban megjelent homiletikájának a címe (Die gottesdienstliche Predigt) is elárulja ezt.²⁴ Ő a prédikációt csak úgy tudja megérteni, mint az istentisztelet részét. Az istentiszteleten Isten cselekszik igéjében és sákramentumában, amire a gyülekezet a testvéri szeretetben és imádságban felel. Schleiermacher felfogásával szemben a prédikáció feladata nem az istentisztelet lényegét reprezentálni, hanem az egyház küldetését a fánumból a profánumba realizálni. Ez az istentisztelet *teocentrikus aspektusa*, szemben a kultikus-antropocentrikus felfogással.

Konrad Onasch

Napjaink ökumenikus közeledésének egyik, a liturgika tudományában is látható jele a keleti ortodox egyház liturgiája iránti érdeklődés. Ezen a területen jelenleg a hallei professzor, Konrad Onasch tekinthető a legjáratosabb kutatónak. A JbflH-ben 1956 óta ő közli rendszeresen a téma legfrissebb irodalmát. Az RGG-ben, az EKL-ban az ő tollából olvashatjuk az ilyen címszavakat, mint pl. Kirchenslavisch, Ikone, Philokalia. Egyéb tudományos gyűjteményekben is jelentek meg tanulmányai a keleti liturgia kérdéseiről.²⁵ Egyik legutolsó dolgozata az *ortodox liturgia funkcionálisát tárgyalja*. Onasch úgy látja, hogy az ortodox liturgiában az eredeti liturgiai funkciók már elveszítették tulajdonképpeni feladatukat. Azon az alapon, hogy az ortodox liturgia a mennyi istentisztelet földi árnyéka, a *szépség* lett a fókuszpont a keleti liturgiában. Ez azután magá-

val hozta az esztéticizmus kísértését. A bizánci liturgia számtalan ún. liturgián kívüli funkciót is magába foglal. Mindezt azért, hogy a szemet és fület egyaránt alaposan igénybe véve, szólni tudjon az emberi lélekhez. A döntő kérdés az: mi itt a kezdőfaktor? A kegyesség vagy a művészet? Ha a művészet, akkor már a liturgizmus áll fenn. A teológiai probléma az, hogy a gyülekezet, amely az ősegyházban maga volt a liturgus, válhatik-e most csupán csak passzív szemlélőjévé a szakrális misztériumjátékoknak?

Vilmos Vajta

A mai lutheránus liturgikának egyik jellemző jelszava az „ad fontes”! A reformátoroknak, különösen *Luthernek* az istentiszteletről szóló tanítása egyik kimeríthetetlen kincséből a kutatásnak. A liturgiakutatásnak ezen a pontján az elmúlt esztendőkből sok munkát végzett a magyar származású Vilmos Vajta professzor. Luther istentiszteleti teológiájáról írott közel négyszázoldalas könyvében²⁶ a legfőbb probléma tulajdonképpen az, hogyan viszonylik egymáshoz Krisztus áldozata és a miseáldozat? E vizsgálat közben Vajta megtámadja Barth lutherkritikáját, és lényegében visszafordítja azt Bartha. Ugyanakkor azonban luthertanulmányai közben végül ő is eljut a barthi tételhez, hogy ti. az istentisztelet elsőrenden *Isten* műve. Méltatói szerint Vajta könyve két okból is jelentős alkotás. Részben azért, mert kimutatja, hogyan lép Luthernél a sematikus szubjektív-objektív gondolkodás helyére a relációkban és funkciókban való gondolkodás. Másrészt, mert feltárja Luther gondolkodásának konkrétumait. Református részről természetesen több problémát támaszt a könyv (Krisztus reálprézenciájának módja, az Amthologie kérdései stb.). A liturgika tudománya szempontjából Vajta műve mindenesetre nélkülözhetetlen segédeszközzé lett az evangélikus istentisztelet alapkérdései megismerésének.

Himnológia

A himnológia, mint a minden nyelven Isten dicséretére felzendülő éneklés tudománya a gyakorlati teológián belül a liturgika egyik legelső segédtudománya. Mint a többször idézett *JbflH* címe is mutatja, a liturgikai fáradozások a legszorosabb összefüggésben állanak a himnológiai munkálatokkal. A mai német lutheránus himnológia két neves képviselője: Korand *Ameln* és Oskar *Söhnngen*. Előbbi a *JbflH* himnológiai részének a szerkesztője. Cikkei is többnyire itt jelentek meg.²⁷ Utóbbi főleg a *ThLZ* számára ír.²⁸ 1959-ben a lüdenscheidi nemzetközi himnológiai napokon (szeptember 8–12) *Ameln* professzor tartotta a megnyitó előadást a himnológiai kutatás jelenlegi állásáról és sürgető feladatairól.²⁹ Előadta, hogy a jelenlegi munkát a specializálódás jellemzi. A speciális munkák azt célozzák, hogy a múlt kutatási eredményeit átvizsgálják, kiegészítsék. Azután azt, hogy a múlt eredményein nyugvó, egységes énekeskönyvet készítsenek. Az újabb kutatások sok régebbi tévedést oszlatnak el. *Zwingliről* pl. kiderítették, hogy nem volt olyan ellensége az egyházi zenének, ahogyan azt a Reformierte Kirchenzeitung írta.³⁰ A specializálódás ugyanakkor azt is jelenti, hogy a kutatás egész területe áttekinthetetlen. Ez a tudomány különösen is rászorul a se-

gédtudományok seregére, tehát a bibliográfia, paleográfia, könyvnyomtatástörténet, liturgiatudomány, germanológia, romanológia, slavológia stb. szolgálatára. *Ameln* szerint a legfőbb problématerületek jelenleg a következők: 1. az egyházi ének teológiája, 2. az egyházi ének eredete és története, 3. az egyházi ének tartalmának vizsgálata az írásszerűség szempontjából, 4. az egyházi ének formája és stílusa, 5. az egyházi ének teoretikus alapjai, 6. az egyházi ének gyakorlata, 7. költők és zeneszerzők élete és munkája, 8. a himnológia története. himnológusok és teoretikusok élete és jelentősebb műveinek ismertetése. A sürgető feladatok pedig: 1. a himnológiai források rendszeres feltárása, 2. a standard művek javítása, kiegészítése, 3. az új leletek és kutatási eredmények lehetőleg gyors publikációja, 4. régi munkálatok előkeresése.

Ameln munkálkodása mellett nem szabad említés nélkül hagyni a mai német evangélikus himnológia egyik sajátos területét, a *spirituálé* kutatást. A szaklapok hírül adták, hogy nemrég jelent meg Hamburgban *H. Lilje*, *K. H. Kausen* és *S. Schmidt*—*Joós* szerkesztésében egy könyv a spirituálékról és evangéliumi énekekről.³¹ A mű értékét az adja, hogy szisztematikusan feltárja a spirituálék történelmi, zenetudományi és szociológiai összefüggéseit. Százket darab spirituálét hoz eredetiben és német fordításban. Irodalmi tájékoztatást is közöl a további tanulmányokhoz. Mindezekelőtt hozza azonban *Lilje* cikkét, mely szerint a spirituálék átvétele által a hit javainak eredeti, közvetlen és érvényes átvétele történik meg.

Egyházművészet

Az evangélikus liturgika mai kérdései között, ha utolsó helyen is, de nem utolsóorban áll a *templomépítés és díszítés* ügye. A második világháború, különösen Németországban, rengeteg kárt okozott egyházi épületekben is. A háború befejezése után a nagy újjáépítések során újra meg újra vetődtek fel az egyházművészet területére tartozó problémák. A kérdéseknek ma szép irodalma van.³² A gazdag anyagból most csak *W. Wendlandnak* az egyházművészetéről írott könyvét emeljük ki, mint a mai lutheránus álláspont tükörét. *Wendland* álláspontját a teológiai középút jellemzi. *Wendland* tudja, hogy a képeket a reformátusok azért vetették el, mert a katolikus kegyesség jeleit látták bennük. A lutheránusok azonban reformátoruk „Wider die Bilderstürmer” c. iratára hivatkozva azon a véleményen vannak, hogy a kép nem pogányság, hanem szimbólum. Mint ilyen, az igehirdetés egyik módja. A kép — a prédikáció nélkülözhetetlen eszköze. *Wendland* itt azokkal a lutheránus teológusokkal áll szemben, akik szerint a prédikáció az igehirdetés egyetlen eszköze. Szerinte ugyanis az Ige „alakot” is vett fel Jézus Krisztusban, nemcsak „beszéddé” lett. Hivatkozik a legendára, amely Lukács evangélistát festőnek mondja. Említi *Lukas Cranach*, *Dürer*, *Mathias Grünewald* nevét, akik mind szoros kapcsolatban voltak a reformációval. Végeredménye: a művészet egyházi szolgálata nem illegitim, sőt nagyon is nélkülözhetetlen tényező. A modern művészet felé hangsúlyozni kell azonban, hogy a művészet „szubjektivitás” címen nem lehet formátlan és érthetetlen. A művészetnek, ha az evangéliumot akarja szolgálni, bele kell illeszkedni a forma rendjébe. A gyülekezet felé az a feladatunk, hogy megtanítsuk *látni*. A művészet az ember benső szemléletére irányuló igehirdetés.

A liturgia teológiája

Az utóbbi évek egyik sokat emlegetett katolikus liturgikája a római Szent Anselm benedekrendi intézet dogmatika tanárának, Cyprian Vagaggini-nek a könyve a liturgia teológiájáról.³³ Ez a mű méltán keltett feltűnést különösen protestáns teológusok körében. A katolikus liturgiatudomány harminc-nyolcvan esztendővel ezelőtt még az egyházjog része volt, és a történelmi jellegű érdeklődés jellemezte. Ildefons Herwegen, Romano Guardini, P. Parsch, Basilius Ebel, Odo Casel, továbbá a párizsi „Centre de pastorale liturgique” erőfeszítései nyomán kiderült azonban, hogy a liturgiának nemcsak egyházi jogi vonatkozásai vannak, hanem szoros kapcsolata van a Bibliával, a hittel, a teológiával, a lelkiélettel, a poimenikával. Vagaggini, aki a mai katolikus teológia biblikus-dogmatikai irányzatához tartozik, fenti könyvében a katolikus liturgikus megújulási mozgalom eredményeit foglalja össze. Célja a liturgika-teológia tartalmának beépítése a dogmatikába. Könyvének nagy erénye a *krisztocentricitás*. Krisztust jelöli meg az istentisztelet forrásául. Az istentisztelet egyébként eschatologikus és szimbólikus cselekmény. A szimbólumok az egész üdvtörténetet, Krisztus és az egyház misztériumát tartalmazzák. A legfőbb szimbólum az ige. Az istentisztelet igazi liturgusa — Krisztus, aki nemcsak morálisan, hanem fizikailag is mindent cselekszik. A földi rítusok csak manifesztációját jelentik annak, amit Krisztus tesz a mennyben. Szerzőnk a legnagyobb liturgikai problémának azt látja, hogyan lehetne aktivizálni a gyülekezetet az istentiszteletben? Protestáns szempontból különösen is érdekes rész az, amikor arról beszél, hogy ha Krisztus kerül a liturgia középpontjába, akkor a liturgiának *lelkigondozói haszna is lesz* (v. ö. W. Nagel!). Krisztus a *prédikáció által* kerülhet a liturgia középpontjába. Mégpedig az olyan prédikáció által, amelyik biblikus, teocentrikus és kézzelfogható.

Baumstark és az összehasonlító liturgika

Aki az evangélikusoknál L. Fendt, az a katolikusoknál Anton Baumstark. Tulajdonképpen nem is céhbéli teológus, hanem filológus, de évtizedek óta liturgiaösszehasonlító tanulmányokat végzett. Kutatásainak eredményei könyvalakban is megjelentek, immár második kiadásban.³⁴ Ebben a liturgiai különbözőségeket és megegyezéseket kutatja azzal a céllal, hogy kimutassa a liturgikus fejlődés törvényeit. Tisztázni igyekszik, mi a lényege és iránya ennek a fejlődésnek, milyen módon történik és mi áll a kezdetén: uniformitás vagy varietás? Baumstark úgy találja, minél messzebbre megyünk vissza, annál több a varietás. A fejlődés útja tehát a varietásból visz az uniformitás felé. Másik eredménye az a felismerés, hogy minél távolabbra haladunk visszafelé, annál szegényebb a liturgia, viszont minél jobban közeledünk a mához, annál gazdagabb. Az egyes liturgiai elemeket illetően Baumstark normája az, hogy: 1. ami az elemek közül *egyszerűbb*, az a régiebb, 2. aminek megvan a *zsinagógái parallelje*, az a régiebb, 3. az, ami *mindenhol* előjön, az a régiebb. Fendt véleménye szerint Baumstark könyve a liturgiatudomány területén az, ami a filológiában az etimológiai lexikon.

Radó Policarp neve a liturgika protestáns szakemberei előtt is tekintély. A magyar katolikus teológus neve azonban több évtizedes kutató és alkotó munka után mégis 1961-ben lett világhírűvé, ékes latin nyelven írt és Rómában kiadott liturgikája által.³⁵ A ThLZ értékelése szerint erre a könyvre az egész világ katolicizmusa büszke lehet. A könyv kimeríthetetlen forrása a szakirodalomnak és a liturgiatudománynak. Foglalkozik a misével, sákramentumokkal, breviáriummal, az egyházi évvel, az egyházművészet alapjaival, a paramentumokkal, éspedig a dogmatika, a morál és pasztorálteológia, a kanonikus jog, az egyház és a liturgiátörténet szempontjából. Tekintettel van az ún. rubrikareformra s ezért a liturgika új problémái szempontjából is használható. Szerző tudományos alaposágára jellemző, hogy adott pontokon más vallású véleményeket is ismertet. Így pl. az első kötetben a sákramentumokról szóló harmadik traktátusban az eucharistiával kapcsolatosan ismertet a Német Lutheránus Egyház 1958-as úrvacsoravitáit. A mű két nagy fejezetre (A, B) oszlik. A fejezet négy kisebb részterületre oszlik. Az elsőben adja az egész tudományterület alapvető fogalmait. A másodikban az ún. szent stílusformákkal foglalkozik. A következő fejezet „Typologia sacralis” c. a különböző liturgikus familiákat tárgyalja. A negyedik részben kapjuk az ún. semasiológia sacralist, azaz egy általános tant a sákramentumokról. Ezután kerül sor az áldozó egyház, imádkozó egyház, az eucharistia, keresztség és bérmálás problémáinak előadására, éspedig az egzisztencia, esszencia, efficiencia és necessitas szempontjából. A mű második kötete (B) a bűnbánat, utolsó kenet, papszentelés, házasság, a heortológia, a hierotopológia és a paramentika tudni-valóit részletezi.

A fentiek után természetesen tévedés volna azt hinni, hogy Radó Policarp liturgikai munkássága, amikor csúcsára érkezett, ugyanakkor ki is merült. Ha csak az elmúlt két esztendőben figyelemmel kísértük a magyar *Vigilia* c. folyóirat számait, láthattuk, milyen termékeny munkásságot folytat szerzőnk. A Második Vatikáni Zsinat liturgiai vitáiról az ő tollából olvashatjuk a rendszeres beszámolókat.³⁶ Ezenkívül önállóan is dolgozott fel kérdéseket. Hogy csak a legérdekesebbet említsük, ő is foglalkozik a mai katolikus liturgika egyik égető kérdésével, az ún. *cselekvő részvétel* (actuosa participatio) problémájával. — E tanulmány megérdemelné az alapos ismertetést, itt csak néhány mondat álljon belőle: „Való igaz, hogy korfordulón állunk. A laikus immár belépett a liturgia szentélyébe, nem kívül áll rajta, érteni is akarja, felnőtt lett... Az egyház tárt karokkal várja és hívja a híveket, akik záros határidőn belül el fogják hagyni templomainkat, ha nagyon sürgősen nem teszünk valamit, hogy értelmes, mai emberhez méltóan, cselekvő módon vehessenek részt hitünk szent misztériumaiban.”³⁷

Katechézis, terminológia
és misszió mint liturgikai problémák

Kifejezetten katechéta és tanítók számára írott kézikönyv Rudolf Peil professzor liturgikája.³⁸ A könyv célja az, hogy segítséget nyújtson az ifjúság liturgiai neveléséhez. Minden nagy fejezet végén katechetikai utasításokat ad. A liturgia lényegét

tárgyaló első főrészben arra ad tanácsot, hogyan lehet a gyermekeket úgy nevelni, hogy amikor először lépnek be a templomba, abban ne múzeumot lássanak, hanem Isten házat. A miseáldozatról szóló részt pedig úgy kívánja életközelivé tenni, hogy felébreszti a katechétaival a gyermekben az áldozat lelkét. Protestáns szemmel nézve úgy tűnik, mintha itt is megelégednének pszichológiai eredményekkel pneumatikus hatások helyett.

A mai katolikus liturgika egy másik érdekes területe az, amelyen Walter Dürrig dolgozik. Ez a terület a liturgiai terminológia vizsgálata. Dürrig már 1952-ben megjelent Imago című könyvében jelentős segítséget nyújtott a római liturgia teológiájához és terminológiájához megértéséhez. Legutóbbi műve a latin liturgikus nyelv egy még fontosabb fogalmával, a *pietással* foglalkozik³⁹ Anyagát három nagy jelszó alá rendezi el: pietas erga Deum, pietas erga hominum és pietas Dei. Az egyes fejezeteken belül pedig ezt a sémát követi: nemkeresztyén használat — latin biblia és patrisztikus irodalom — római liturgiai használat.

A mai katolikus teológiának nem kis gondot okoz a missziói területek liturgiája; vizsgálatára 1959-ben külön tanulmányi hetet rendeztek. Ennek az előadásait adta ki könyvalakban Johannes Hofinger 1960-ban.⁴⁰ A vita főleg e két kérdés körül gyűrűzött: 1. meddig lehet elmenni az akkomodációban, és 2. lehet-e pap jelenléte nélkül is istentiszteletet végezni?

Liturgisches Jahrbuch

A trieri Liturgikus Intézet által Baltazar Fischer, Johannes Wagner és Alfons Kirchgässner szerkesztésében megjelenő folyóirat, melynek egyik főmunkatársa a német katolikus liturgia atyamestere, Josef Andreas Jungmann, nem annyira a liturgiatudományt kíván, mint inkább a liturgikus gyakorlatnak kíván szolgálni. Rendszeresen tájékoztat a katolikus liturgikus mozgalmak állásáról. Útmutatásokat ad, hogyan lehet az istentiszteleten hasznosítani a tudományos munka eredményeit? Közvetíti a protestáns szempontból is sokra értékelt, ún. liturgikus dokumentumokat. Hozzászól a német gregoriánus problémaköréhez. Fejtegeti XII. Pius és a liturgia viszonyát. Ismerteti az „Encyclica Musicae Sacrae” disziplinát. Vizsgálja a megdicsőült Krisztus és a liturgia kapcsolatát. A kilencedik évfolyam (1959) főleg a keresztség kérdéseit tanulmányozza: 1. melyek a római keresztség építőelemei (Jungmann), 2. milyen utak és tévutak jelentkeztek a keresztelés történetében (Stenzel), 3. milyen volt a keresztelési előkészítés és liturgia a missziókban a 16. sz.-tól napjainkig (Beckmann), 4. milyen a keresztelési rítus keleten (Raes)? A tizedik évfolyam érdeklődése már a miseáldozat felé fordul. Kirchgässner Krisztus áldozatát állítja bele az archaikus áldozati képzetek összefüggésébe. Pascher pedig arról ír, milyen szerepe van a kehelynek a római miseliturgiák szövegeiben?

A II. Vatikáni Zsinat rendelkezései a szent liturgiáról

A sok reménységet megíúsító II. Vatikáni Zsinat liturgikus szempontból végzett eddig legalaposabb munkát. Hosszú és bonyolult előkészítő fáradozások után 1963. december 4-én, reggel 9 órakor a zsinati atyák liturgikus öltözetben fel-

vonultak a Szent Péter bazilikába. A Szentháromság miséjének elmondása után Felici érsek a következő jelentést tette VI. Pálnak: „Szentséges Atya! A szent liturgia konstitúcióját elfogadta 2147 atya, ellenezte 4.” E szavak elhangzása után a pápa ünnepélyesen életbe léptette a konstitúciót. Tartalmi szempontból a rendelkezések hat nagy fejezetre oszlanak: 1. általános alapelvek a szent liturgia megújulására és ápolására, 2. az eucharisztia szentséges misztériuma, 3. a szentségek és szentelmények, 4. a szent zsolozsma, 5. a liturgikus év, 6. a szent ének és zene, 7. a szakrális művészet.

Evangeliumi szempontból elsőrenden a liturgia fogalmának új meghatározása érdekes. A zsinat kimondta, hogy liturgián többé nem egyszerűen a szertartások összességét kell érteni. „A liturgiában megváltásunk műve valósul meg.” Ezért „a liturgia járul a legnagyobb mértékben ahhoz, hogy a hívők élete megvalósítsa és mások számára is nyilvánvalóvá tegye Krisztus misztériumát”. A földi liturgiában „annak a menyeknek leszünk részeseivé, amelyet az égi Jeruzsálemben ünnepelnek”. A liturgia „igazi végzője Krisztus”. A liturgia „Krisztus papi szolgálatának a gyakorlása”. A liturgia „minden körülmények között az a csúcs, amely felé tör az egyház cselekménye, és egyúttal forrás, melyből minden ereje fakad” (10. pont).

Gyakorlati szempontból egyik nagy lépés volt előre a *nemzeti nyelv* használatának engedélyezése, ha korlátok között is. A II/54. rendelkezése értelmében az anyanyelvet elsőrenden az olvasmányokban, azután az általános imádságokban, meg a helyi viszonyoknak megfelelően a népre tartozó részekben szabad használni. Ezek általában a Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei.

Még jelentősebb reform a Biblia használatára vonatkozó rendelkezés. Előírja, hogy Isten igéjének a közalánál „mentől táplálób eddel” kerüljön a hívek elé. Ezen pedig érti azt, hogy a Biblia kincstárát bővebben kell „kitárni”, úgy hogy néhány esztendő alatt a Szentírás minden jelentős része fölolvasható a nép előtt. A liturgia-reform elrendeli azt is, hogy a nép által látogatott minden misén legyen homília, ami fejtsse ki a hit titkát, és állítsa a nép elé a keresztyén élet példáját. Az ún. előmise új neve „Isten igéjének a szolgálat”. Ezen a ponton nagyon fontos az ún. liturgikus oktatás (catechesis liturgica). Főelv: a szertartásokat tegye széppé a nemes egyszerűség. áttekinthetővé a rövidség, és legyenek mentek a fölösleges ismételtetésektől. VI. Pál megfogalmazása szerint a liturgiareform célja az, hogy a hívők koruknak életkörülményeiknek és műveltségüknek megfelelően megérthessék a liturgia erejét és belső értékét és ugyanakkor testtel és lélekkel egvaránt a legodaadóbb módon vegyenek részt az egyház szertartásaiban.

4. AZ ISTENTISZTELET MINT ÖKUMENIKUS PROBLÉMA

Dr. Czealédy Sándor már 1952-ben arról ír Lund és az istentisztelet c. tanulmányában, hogy egy ökumenikusnak mondható liturgiai mozgalom kibontakozásának jelei láthatók a világban. A hátunk mögött levő évtized igazolta ezt a látást. Olvannvira, hogy a liturgikus mozgalmak ökumenicitásáról ma már nemcsak praktikus értelemben lehet beszélni hanem elvi-teológiai értelemben is Nyugodtan elmondhatjuk, hogy az istentisztelet *ökumenikus teológiai* problémává lett. Az ökumenikus mozgalom egy jelenleg is égető kérdése a

létrehozandó ökumenikus istentisztelet quomodója. Eredményeikről még nem beszélhetünk. Hiszen Bossey-ben még egy ökumenikus templomot sem sikerült megépíteni eddig — elvi okokból. Az a tény azonban, hogy ma már minden egyházi világkonferencián előkerül valamilyen formában az istentisztelet kérdése, azt mutatja, hogy a kérdés egyre sürgetőbben jelentkezik. Tekintsük át röviden a problémákat.

Alapvető kérdések

Az evangélikus Joachim Beckmann, a Faith and Order dokumentumaira támaszkodva a következőképpen csoportosítja az istentisztelettel kapcsolatos ökumenikus problémákat, mint amelyek akadályai az ökumenikus istentiszteletnek:⁴¹

1. Hogyan értelmezzük az istentiszteletet: úgy mint alapvetően elrendezett, vagy úgy mint alapvetően szabad istentiszteletet? Az ökumené egyik szárnyán vannak ugyanis egyházak, amelyek az istentiszteletben *szabad gyülekezeti összejövetelt* látnak, mert csak ezen a módon telítődik meg a gyülekezet Szentlélekkel. Velük szemben állanak a másik szárnyon a formákhoz és ceremóniákhoz nagyon is ragaszkodó egyházak.

2. Mi az istentisztelet közepe: a prédikáció vagy az úrvacsora? Egyik oldalon ugyanis az ortodox egyház hangsúlyozza, hogy az egyház istentisztelete az eucharistia ünneplése, amelyet Szent János liturgiájával végez. Minden más csak kerete ennek a középpontnak. Az igének legfeljebb megvilágító szerepe van. Számos prótestáns egyház ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy Isten igéjének a hirdetése az istentisztelet középpontja.

3. Honnan veszi az egyház a maga istentiszteleti rendjét? Az Írásból-é vagy a tradícióból? Itt van ugyanis az ortodox—római—anglikán szárny, amelyik az istentisztelet apostoli, tradicionális felfogása mellett kardoskodik. A reformáció egyházai ugyanakkor az Isten igéje szerinti istentisztelet jogosságát hangsúlyozzák.

4. A gyülekezet az istentiszteletnek szubjektuma vagy pedig objektuma? Azaz a gyülekezet létesíti-e az istentiszteletet, vagy a lelkesíti hivatal létesíti azt a gyülekezet számára? Itt az ökumenikus differencia az egyházfogalomban jelentkezik.

5. Mi az úrvacsora lényege? A reálpräzenca vagy az áldozat? Az ökumené hajlik az áldozat értelem felé, ami viszont a protestánsoknak jelent szinte legyőzhetetlen nehézséget. A mi hitünk szerint ugyanis az úrvacsora nem „sacrificium Christi et ecclesiae”, hanem „testimonium Christi!” Szerintünk a szacrificium csak „az ajkak hálaáldozata” lehet. Különbösen is, ami nálunk az istentiszteleti cselekvést meghatározza, az nem a szacrificium, hanem az üzenet, a kijelentés közlése.

Újabb felismerések

A fenti problémák tudatosításánál természetesen nem rekedt el a munka. A Faith and Order istentiszteleti bizottsága tovább dolgozott, mégpedig három regionális albizottságban: az európai-ban, a kelet-ázsiai-ban és az észak-amerikai-ban. A bizottság munkáját Joseph Sittler ismerteti az Ökumenische Rundschau-ban.⁴² Sittler a munkálatakból különösen is figyelemre méltónak tartja Leonard Trinterud professzor egyik előadását. Itt a professzor az „Istennek való szolgálat” UT-i ér-

telmét kutatva érdekes felismerésekre jutott. Kiderítette, hogy a leiturgia, latria és diakónia szavaknak az UT-ban sokszor nincs is kultikus jelentésük, hanem elsősorban emberek iránti cselekvést jelölnek. Felfedezte, hogy az UT-ban nem találunk olyan leiturgiát, latriát és diakóniát, amelyek egy épülethez vagy egy időponthoz volnának kötve. Ezek a kifejezések sokkal inkább a keresztyén ember *hétköznapi életének a területére* vonatkoznak. Az UT az imádságot, hálaadást, kenyérmegtörést csak mint az istenszolgálat egy részét tekinti. Az istentiszteleten a centrális dolog: Jézus Krisztusnak, az egyház Fejének a jelenléte a Szentlélek által. Trinterud előadása alapján a bizottság a következő felismerésekre jutott: 1. Mindenekelőtt alapos bibliai tájékozódásra van szükség az „Isten szolgálat” és általában a „nyilvános gyülekezeti istentiszteletnek” nevezett összejövetel egymáshoz való viszonya tekintetében. 2. Az istentiszteletéről szóló tant döntő módon a krisztológia felől kell nézni és megfogalmazni. 3. Foglalkozni kell az ún. nemteológiai tényezővel, a nyelvnek a kérdésével is. 4. Az apostoli hagyomány kutatása mellett morfológiai vizsgálódásokat is kell végezni, azaz tanulmányozni kell, milyen megjelenési formái vannak az istentiszteletnek a különböző egyházakban?

Montreal, 1963

Lausanne, Edinburg és Lund után a Faith and Order világkonferenciája negyedik alkalommal 1963 nyarán a kanadai Montrealban ülésezett. A konferencia negyedik szekciója az istentisztelet és az egyház egységének kérdésével foglalkozott. Montrealban a következő felismerések születtek: 1. a keresztyén istentiszteletnek nagy jelentősége van a keresztyén ember számára. Az egyház liturgiai formája és nyelve az azonban szerte a világon gyökeres reformációra szorul. 2. Az istentisztelet igazi értelmét a leiturgia szó eredeti értelme segít megtalálni. Eszerint pedig az istentisztelet: az egyház isten- és emberszolgálat. 3. Az istentisztelet nem sztatikus, hanem dinamikus részesedés a Krisztus szolgálatában. Olyan esemény, amelyik formálja a hívők közösségét. 4. Az igazi istentisztelet elengedhetetlen feltétele az egyház egysége. Részekre szakadva nem tudjuk hitelesen végezni szolgálatunkat. 5. Az egy egyház közös istentiszteletében mi, evangéliumi keresztyének az ige és a sákramentumok által veszünk részt.

5. A MAI MAGYAR LITURGIKA EREDMÉNYEI ÉS PROBLÉMÁI

Református liturgia

Magyarországi Református Egyházunk utolsó tíz esztendejére liturgikai szempontból főleg a *himnológiai kutatás* jellemző. Jánossy Imre felveti ugyan Református Egyház c. lapunkban a gyülekezeti istentisztelet megújulásának a kérdéseit az egyház szolgálatára szempontjából,⁴³ ám az általa felvetett elvi-liturgiai kérdések további fejtegetésére még nem került sor. Az istentisztelet teológiai problémái helyett annál inkább foglalkoztatja a szakembereket a református gyülekezeti éneklés és a himnológiai problematika. Ezen a területen az elmúlt esztendőben különösen is beható munkálatokat végzett Csomasz Tóth Kál-

mán. Munkássága utolsó tiz esztendejének ízebb s bennünket közelebről is érdeklő gyümölcsei: Huszár Gál énekeskönyvének úrvacsorai liturgiája,⁴⁴ Enekeskönyvünk gyülekezeti használata,⁴⁵ A rádiós istentisztelet és a gyülekezeti éneklés,⁴⁷ A négyszázéves debreceni énekeskönyv,⁴⁸ Szőnyi Benjámin és a szentek hegedűjének aktualitása,⁴⁹ A négyszázéves genfi zoltár magyar tanulságai,⁵⁰ Új dokumentumgyűjtemény a hugenotta zoltár történetéhez,⁵¹ az Új adventista énekeskönyv ismertetése,⁵² és az Akadémiai Kiadó gondozásában megjelent grandiózus műve, A XVI. század magyar dallamai, Bp. 1958. Ugyancsak a himnológia területén alkot több értékes dolgozatot *Czeglédy Sándor*.⁵⁴ A magyar evangéliumi énekeskönyvek történetét és a magyar himnológiai kutatás 1945–1961-ig terjedő történetét német nyelven írta meg a JbFLH számára. A debreceni nagykönyvtár írott graduáljairól és Kabai Bodor Gellért traktátusáról (Emberi hagyományok ostorozása) a Református Egyházban publikált két hézagpótló studiumot. A himnológia problémáival foglalkozik *Rózsai Tivadar* is. Rózsai a református zoltáréneklés kérdéseiről írt tanulmányos cikksorozatát hivatalos lapunkban.⁵⁵

Evangélikus liturgika

Szemben a református liturgikával, a Magyarországi Evangélikus Egyház liturgikai szakembereit az elmúlt tiz esztendőben elsőrenden a gyülekezeti istentisztelet megújulásának gyakorlati kérdései foglalkoztatták. Hosszabb ideig tartó, alapos előkészítő munkálatok után jelent meg két esztendővel ezelőtt az új istentiszteleti rendtartás. Az új ágendával kapcsolatosan az evangélikus liturgika sok fontos területét kellett alapos átgondolás tárgyává tenni. Ez átgondolások eredményei *Pröhle* Károly tollából rendszeresen napvilágot láttak a lelképásztori szaklapban. Így a gyónás rendje,⁵⁶ a lelkészavatás rendje,⁵⁷ a konfirmáció rendje,⁵⁸ a keresztesítés rendje,⁵⁹ az esketés rendje,⁶⁰ a területi rendje⁶¹ és a mindennapi istentiszteletek rendje.⁶² *Pröhle* Károly cikkei mellett nem szabad említés nélkül hagynunk *Karner* Károly tanulmányát az egyház és istentisztelet újszövetségi viszonyáról,⁶³ *Gaudy* László áttekintését az evangélikus orgonaművészet utolsó ötven esztendejéről⁶⁴ és *Gáncs* Aladár himnológiai összefoglalásait.⁶⁵

Katolikus liturgika

A II. Vatikáni Zsinat liturgikai reformmunkálatai nyomják rá a bélyeget az utolsó esztendők magyar katolikus liturgikai érdeklődésére. Alig kezdődnek meg a zsinati tárgyalások, a *Vigilia* máris hozza *Radó* Polikarp ismertetését a zsinat liturgiai vitáiról.⁶⁶ A zsinati vitákban csakhamar központi helyre kerül a „cselekvő részvétel” kérdése. A *Vigilia* közli *Radó* Polikarp tanulmányát a kérdésről.⁶⁷ A zsinati liturgiareform gyümölcseként megszületik az ugyan még latin című (*Collectio Rituum*), de már magyar nyelvű *szertartáskönyv*. Egyházi fogadtatásáról, használatáról és problémáiról ketten is beszámolnak a *Vigiliában*: *Juhász* Péter⁶⁸ és *Kósa* Ferenc.⁶⁹ A liturgikus konstitúció elkészülése után ismét csak *Radó* Polikarp ismerteti tartalmukat a *Vigilia* olvasóival.⁷⁰ A zsinat elrendelte a liturgikus könyvek szükségszerű újjáformálását, úgy azonban, hogy az egészséges hagyományokat ne mellőzzék. Ez azt a feladatot

jelenti a szakemberek számára, hogy nemcsak a *Missale Romanum* és *Rituale Romanum* eredményeit kell figyelemmel kísérniük, hanem fel kell tárnai az ősi hazai liturgikus forrásokat is. Ezekkel foglalkozik *Juhász* Péter.⁷¹ *Szigeti* Kilián pedig a nemzeti nyelvű liturgia himnológiai vetületének, a magyar nyelvű liturgikus énekeskönyvnek a problémáit tárgyalja.⁷² Végül legyen szabad felhívnom az érdeklődők figyelmét, hogy a „Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani Secundi Constitutio de Sacra Liturgia” a Magyar Püspöki Kar megbízásából a Szent István társulat kiadásában 1964-ben Budapesten magyar nyelven is megjelent.

Boross Géza

Jegyzetek:

1. Liturgia. I. Geleitwort. 2. Johannes Dürr, Der ref. Gottesdienst und die liturgische Erneuerungsbewegung. Zürich, 1959. 3. EKL. I. 1685. 4. Auf dem Weg zum Vollgottesdienst, KblfRSch 1959. Nr. 4. 5. Das heilige Amt, Bern 1960. 6. Vollgottesdienst? Evangelische Messe? KblfRSch 1959. Nr. 7. 7. Die Frage nach dem rechten Gottesdienst, KblfRSch 1959. Nr. 8. 8. Liturgische Fragen in der Niederländischen Reformierten Kirche, EvTh 1955:75. 9. vö. Dr. *Pákozdy* László Márton, Ökumenikus széljegyzetek a Presbiteri Világszövetség 19. nagygyűléséhez, ThSz 1964. 9—10:269. 10. K. F. Müller, Zur Theologie des Gottesdienstes, JbFLH 1955:72. 11. R. Rendtorff, Der Kultus im alten Israel, uo, 1956:1. 12. L. Fendt, Sündenvergebung im Abendmahl, uo, 1956:85. 13. K. Onasch, Der Funktionalismus der orthodoxen Liturgie, uo, 1961:1. 14. K. Ameln, Der gegenwärtige Stand und die vordringlichen Aufgaben der hymnologischen Forschung 1961:62. 15. W. Schanze, Die Sprache der Liturgie 1962:40. 16. A. Czeglédy, Zur Geschichte der evangelischen Kantionalbücher in Ungarn, uo, 1963:159 és Hymnologische Forschung Ungarn 1945—61, uo, 1963:275. 17. Prakt. Theol. II.:69. 18. Die Bedeutung der Liturgie für Seelsorge der Kirche, Forschung und Erfahrung in dem Dienst der Seelsorge: 17. 19. W. Schanze, Die Stimme der Jahrtausende in der Kirche der Gegenwart, Evangelium und mündige Welt:176. 20. W. Höchstädter, Liturgische Erneuerung? München 1961. Schanze válasza: ThLZ 1962: 6. 21. Die Sprache der Liturgie, JbFLH 1962:40. 22. Dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten! München 1958:11. 36. 23. A liturgia és a prédikáció, Lelkip: 1963: 358. ford: *Groó* Gyula. 24. Heidelberg. Quelle-Meyer Vrlg. 25. *Onasch irodalom*: Art. Kirchengesch. RGG3 III:1523. — Der Psalter in der byzantinisch-slavischen Orthodoxie, Gott ist der Orient, Festschr. f. Prof. D. Dr. Otto Eissfeldt DD Berlin 1959:106. — Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr, Liturgie und Ikonographie, Berlin 1958:107, 117. — Art. Altar, RGG3 I: 264—265. — Ikonen, Berlin. 1961. — RGG3 III:671. — Art. Bilderwand, RGG3 I: 1276—77. — Gross Novgorod und Feofan der Grieche, Ostk. Studien 3,1954:304. — Raub der Eschatologie, ThLZ 1949:267. — Art. Philokalia, EKL III:193. — 26. Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, Göttingen 1952: 27. *Ameln bibliografia*: Nachdrucke alter Gesangbücher, JbFLH 1956:141, 1958—59:137. — Luthers Liedauswahl, uo, 1960:122. — Hymnologie als internationale Forschungsaufgabe, Ev. Welt, Bielefeld 1959:586. — Lied, C. Das Kirchenlied. I. Name, Wesen und Abgrenzung des Begriffs, MGG VIII:781. — Ein Kantorenbuch aus Pommern, JbFLH 1962:52. — 28. *Söhngen bibliografia*: Die Wiedergeburt der Kirchenmusik, Kassel 1953. — Kirchenmusik und Theologie, Festschr. M. Schneider, Leipzig 1955:355. — Kirchenmusikalische Erziehung zwischen gestern und morgen, Würt. Blätter f. KM. 1955:98. — Musik und Theologie, Der Kirchenmusiker, 1957:137. — Die Lübecker Abendmusiken als kirchengesch. und theol. Problem, MuK 1957:181. — Kirchen-

lied und Liturgie, Zum Kongress der Kirchenmusik in Oslo. LR. 58/59:448. — 29. JbflLH 1962:62. 30. vö. H. Reimann, Die Einführung des Kirchengesanges in der zürcher Kirche nach der Refomation, 1957. — 31. Spirituals and Gospel Songs, Hamburg-Furche 1961. 32. vö: Hunze, Neue Kirchliche Kunst. Rechlinghausen, 1958. — Ritter, Kirchenbau als Symbol, Kunst u Kirche 1960:3—11. — L. Schreyer, Christliche Kunst des 20. Jahrhunderts in der katholischen und protestantischen Welt, Hamburg, 1959. — A. Lehman, Afro-asiatische Kunst und Bibelillustration, Ev. Miss Zeitschr. 1960:33. — H. Laag, Wörterbuch der alt. Kunst, Kassel, Studa 1959. — H. Schnell, Zur Situation der christlichen Kunst, München 1962. — Winfried Wendland, Die Kunst der Kirche, Berlin 1953. 33. Theologie der Liturgie, Zürich 1959. 34. Liturgie Comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes, 1953². 35. Enchiridion Liturgicum complectens thelogiae sacramentalis et dogma et leges, Róma 1961. 36. Radó cikkek a zsinatról: A liturgia kérdése a zsinaton, Vigilia, 1962:703. — A liturgia megújításának elrendelése a zsinaton, uo, 1964:267. 37. Vigilia, 1963:284. 38. R. Peil, Handbuch der Liturgik für Katecheten und Lehrer, Freiburg 1955. 39. W. Dürrig, Pietas liturgica, Regensburg, 1958. 40. Hrg.: J. Hofinger, Mission und Liturgie, Mainz, Grünewald Vrlg 1960:41. J. Beckmann, Das Problem des Gottesdienstes im ökumenischen Gespräch, Antwort. Festschr. f. Karl Barth: 437. 42. Die Gestalt des Gottesdienstes als Antwort der Gemeinde. ÖR 1958:53. 43. A gyülekezeti istentisztelet néhány kérdése, RE VIII:241. 44. RE VII:342. 45. RE IX:107. 46. RE XII:204. 47. RE XIII:253. 48. RE XIV:202. 49. RE XV:53. 50. ThSz V:287. 51. ThSz VI:357. 52. ThSz VII:309. 53. *További Csomasz bibliográfia:* Balassi Bálint énekeinek dallamairól, RE VII:58. — Bartók Béla művészetének tanítása, RE VII:455. — Egy zenés áhitat tanulságai, RE XII:160. — Korálkönyvünk és énekaraink, RE XII:253. — Százados évfordulók a gyülekezeti éneklés történetéből, RE XIV:179. — Ada-

lékok a zsoltáreklés történetéhez, RE XIV:225. — Nos Franciscus Primus, RE XIV:244. — Húsvéti énekes áhitat, RE XV:74. — Énekeskönyvünk új kiadása, RE XVI:57. — Egyházi művelődésünk a magyar zenetudomány tükrében, ThSz IV:95. — Pünkösdi énekes áhitat, RE IX:53. — A hit hangjai (A baptista énekeskönyv), RE XIV:11. — Korálkönyveink százéves története, Egyháztörténet 1959:242. — Az Eperjesi Graduelé, Zenetudományi Tanulmányok VI. Bp. 1957. — Variantes des mélodies du XVIIe siècle dans la musique folklorique hongroise moderne, Studia Musicologica, Tom. VI. 1964:67. — Pidoux, Pierre: Le psautier huguenot du XVIIe siècle, Recenzió, egyben a genfi zsoltár magyarországi hatásainak elemzése a külföldi olvasó számára, Studia Musicologica, 1964:390. — vö: 16-os jegyzet, továbbá: A Batthyány-kódex és az Óvári graduál közös leírója, Magyar Könyvszemle, 1961:247. 55. *Rózsai bibliográfia:* Mit énekeljenek gyülekezeteink? RE IX:129. — Tervezet gyülekezeti zsoltártanításhoz, RE IX:225. — Hogyan énekeljen a gyülekezet? RE IX:236. — Zsoltáreklésünk szolgálatában RE IX:336. — és RE X:196. 56. A gyónás rendje, Lp XXXIII:358. 57. A lelkészavatás rendje Lp XXXIV:552. 58. A konfirmáció rendje Lp XXXIV:661. 59. A keresztelés rendje, Lp XXXIV:745. 60. Az esketés rendje Lp XXXV:34. — 61. A temetés rendje, Lp XXXV:143. 62. A mindennapi istentisztelet rendje, Lp XXXV:205. 63. Egyház és istentisztelet az Újszövetségben, Lp XXXIII:99. 64. Orgonaművészetünk az utolsó 50 esztendőben, Lp XXXIII:350. 65. Himnológiai ismertetés, Lp XXXVI:171, 479, 568, 658. 66. A liturgia kérdései a zsinaton, Vigilia 1962:275. 67. Cselekvő részvétel a szentmisén, Vigilia 1963:275. 68. Az egységes magyar rituálé a gyakorlatban, Vigilia:1963:513. 69. A Collectio Rituum egy esztendeje, Vigilia 1964:77. 70. A liturgia megújításának elrendelése a zsinaton, Vigilia 1964:267. 71. A liturgikus reform megalapozása, Vigilia 1964:327. 72. A magyar liturgikus énekeskönyv, Vigilia 1964:394.

Stephen Neill:

HET CHRISTENDOM IN DE 20STE EEUW

Aula pocket 1964, Utrecht, 383 o.

A huszadik század keresztyénységét, a keresztyén egyházak ökumenikus törekvését tárgyalja e nagyértékű könyv. Stephen Neill szerkesztésében és vezetésével különféle országokban élő, különféle egyházak reprezentatív teológusai vállalták e munkaközösséget.

Neill szerint az Egyházak Világtanácsa gyűléseiről, folyamatos munkájáról igen sok könyv jelent meg, de olyan még nem, amelyik a keresztyén egyházak életének hátterét mutatná be kimondottan ökumenikus vonatkozásban. Az egyes témák írói belga, ceyloni, német, angol, görög, amerikai emberek — s hitvallásukra nézve anglikán, baptista, kongregacionalista lutheri, methodista, ortodox s római katolikus felfogásúak. A különféle teológiai árnyalatoknál megtalálható a szabadelvű, barthiánus és post-barthiánus irány.

Az ökumenikus mozgalom történetét H. H. Wolf, a Bosseyi Ökumenikus Intézet igazgatója foglalja össze. Ahova eljuthattunk — ti. ökumenikus vonatkozásban — ez az eredmény főként Mott, Brent, Söderblom, Temple, Bonhoeffer és XXIII. János pápa engedelmességének köszönhető emberileg. Hiába is keresné valaki e kötetben a polemikus, apologetikus tendenciát.

Sokat mond egy-egy cím és témakör. Stephen Neill bevezetése: „A világ keresztyénisége 1900-ban”; „Jó kilátások”; „Világot átfogó hit”. Roger Aubert a „Róma egyháza” témánál ezekről szól: „X. Piustól VI. Pál pá-

páig, A lelki élet kibontakozása, a Mária-mozgalom. Liturgiai mozgalom, A vallástánítás megújítása, A lelkiigondozás új formái, Modern krízis és következményei, Erkölcsei problémák családban, társadalomban s nemzetközi viszonylatban, Keresztyén antropológia, Visszatérés a forrásokhoz”. Vasil T. *Istavridis*: Az ortodox és kisebb keleti egyházak kérdéseit tárgyalja. Mélyebb analízist adja az ortodox világnak s külön foglalkozik a 20. század forradalmával és jelentőségével, az ortodox egyházzal kapcsolatosan. Ismerteti a jelenlegi ortodox teológiát s a kisebb ortodox egyházakat, továbbá az ortodox egyházak viszonyulását az Ökumenéhez. Ernst Payne: A protestantizmus világa problémánál „Európa békében és háborúban, Nehéz próbákkal megtisztított hit, Ellenállással megpróbált hit” kérdéseket fejtegeti. Robert T. Handy: Amerika fejezetnél a kereszthordozások időszakáról (1900—1920), a harcok és kételkedések idejéről (1920—40) és a szorongások korszakáról (1940—60) szól. J. Verkuyl az indonéziai protestáns és római katolikus egyházak életéről ad tájékoztatást. Markáns vonásokkal tárja elénk M. A. C. Warren a keresztyéniség elleni támadásokat. Stephen Neill a keresztyén egységhez vezető úton próbál végigvezetni bennünket, H. H. Wolf a sok egyház és egy Egyház kérdését tárgyalja, erősen hangsúlyozva a gyakorlati keresztyéniség egység felé vezető útját. Végül D. T. Niles: A mai helyzet, kilátások fejezetében azzal zárja mondanivalóját: Jézus Krisztus Egyháza bizonyossággal tekinthet a jövődő felé, miközben az egység útját keresi nem könnyű zarándokútnán.

Hatvani Lajos

Kompromisszumos döntések a Vatikáni Zsinaton

Mikor e sorokat írjuk, a II. Vatikáni Zsinat már túl van a — sokszor szokatlanul heves — viták szakaszán és hozzáfogott a legjelentősebb konstitúciók, dekrétumok és nyilatkozatok megszavazásához. E számunk megjelenésekor pedig már túl leszünk a Zsinat bezárásának bejelentett időpontján is (december 8), és megkezdődik a római katolikus egyház „zsinat utáni korszaka”. Tulajdonképpen csak ezután foghatunk majd hozzá a Zsinaton hozott új határozatok komoly teológiai elemzéséhez, az Ige mérlegén való leméréséhez. Megindulhat tehát annak a dialógusnak a folyamata, amely hivatva lesz őszinte, nyílt eszmecsereben tisztázni a római katolikus egyház és a többi keresztyén egyház egyetértésének, sőt együttműködésének lehetőségét jó és igaz emberi és egyházi ügyekben; ugyanakkor pontosan megfogalmazni a lényegükben fennmaradt — tegyük hozzá, hogy egyes fontos kérdésekben továbbmélyült — eltéréseit, sőt ellentéteit az evangélium értelmezésében is, a világgért viselt felelősségben is.

A legutóbbi hetekben elkészült és részben már ki is hirdetett határozatokra is áll az a korábbi megállapítás, hogy általában kompromisszumok eredményei; bennük a haladó és visszahúzó irányzatok álláspontja gyakran ki sem egyenlítettten foglal helyet egymás mellett; az evangélium szellemével megegyező és a vele ellentétes nézetek egyaránt teret kaptak, és csak a gyakorlatban fog majd eldőlni, hogy vajon az általában „haladónak” nevezhető, vagy ellenkezőleg: a visszahúzó, haladásellenes teológiai irányzatok érvényesülnek-e inkább a római egyház jövőendő életében. VI. Pál pápa pontifikátusát kezdettől jellemzi az a zsinaton sikeresnek mondható törekvése, hogy az ún. szélsőséges teológiai és egyházi irányzatokat a pápai tekintély erejével összefogja és arra szorítsa őket, hogy akár nagy engedmények árán is elfogadják a pápai tekintély által támogatott kompromisszumokat.

Ez a tekintély a zsinaton csaknem mindenben a visszahúzó kisebbséget erősítette, a haladó többség rovására. Számbelileg úgy alakult a helyzet, hogy mintegy 2300 szavazásra jogosult zsinati atya (bíboros, érsek, püspök, rendfőnök stb.) közül mindössze 250—300 tartozott ehhez a kisebbséghez, a nagy többség a haladó irányzatokat támogatta a szavazások alkalmával. Ez az arány arra vall, hogy magában az exkluzív hierarchiában is, amelyből a kánonjog szerint a zsinat összetevődik, jelentős többségben vannak azok a püspökök, hierarchák, akik a zsinaton nem képviselt lelkészkedő papság tizezreinek és a katolikus hívők millióinak nézeteit és törekvéseit tették magukévá. A legkiválóbb katolikus teológusok és a legkomolyabb katolikus sajtóorgánumok is világszerte — több-kevesebb nyíltsággal — ezeket a törekvéseket fejezték ki a zsinati esztendő folyamán, gyakran igen éles küzdelemben a maradi, sőt nyugodtan reakciónak is minősíthető erőkkal szemben. Amikor a zsinaton már-már úgy látszott, hogy kenyértörésre, szakjtásra kerül a sor a két fő irányzat között, VI. Pál

vagy hirtelen berekesztette az ülésszakot, vagy igénybevette a kánonjog szerint neki kijáró „egyetemes és legfőbb joghatóságot” a római egyház felett; máskor finomabb diplomáciai módszerekhez folyamodott és akadályozta meg a fenyegető szakadást.

A zsinat utolsó szakaszában mindenesetre úgy látszott, hogy a többségnek tett engedményeivel: a püspöki szinódus létrehozásával, a vatikáni Kuria bejelentett átfogó reformjával, a kánonjog revíziójának megkezdésével, a vallásszabadságról, az Izráél népéhez való viszonyról, az egyház és a világ viszonyáról szóló jogalkotások elfogadásával, a kommunizmus elítélését követelő nyilatkozat elutasításával a pápa kielégítette a római katolikus egyházban jelentkező haladó irányzatokat. Különösen az ENSZ fórumán tartott beszéde, határozott kiállása az ENSZ megerősítése, az atomfegyverek eltüntetése, a vitás nemzetközi kérdések tárgyalások útján való rendezése mellett joggal nyugtatta meg a békeszerető katolikusok nagy tömegeit is. Viszont a zsinati kisebbség is, amelyhez csekély kivétellel a kuriális bíborosok is hozzátartoznak, elégedetten állapíthatta meg, hogy teológiai vonatkozásban a zsinat nem tett semmi engedményt a korábbi dogmák rovására, sőt ismételten glorifikálta az ellenreformációs tridentinai zsinat határozatait, valamint a pápai csalatkozhatatlanságot kimondó I. Vatikáni Zsinat jogalkotását, és ünös-üntalan újra kinyilvánította, hogy a római katolikus egyház „Krisztusnak egyetlen igaz egyháza”.

Talán legjellemzőbb VI. Pál egész személyiségére és politikájára az a bejelentése, hogy elrendelte XXIII. János — és XII. Pius boldoggá avatási tervének előkészítését. Ismeretes, hogy sok tízezer katolikus hívő aláírásával folyamodvány érkezett a zsinathoz: a megszokott hosszú procedura mellőzésével, zsinati döntéssel avassák szentté XXIII. Jánost. Ez a javaslat nem került, és a pápai bejelentés után most már nem is kerül a zsinat elé. Hogy XXIII. János és XII. Pius együtt és egymás mellett kapja meg azt a glóriát, amely a római egyház vélekedése szerint a mennyországban éppolyan érvényessé válik, mint itt a földön: ez VI. Pál diplomáciájának talán legbeszédesebb lépése. XXIII. János valóban elnyerte a római egyház óriási többségének, de valamennyi egyház népének, és mi több, a nem keresztyén hívők és nem hívők százmillióinak általános tiszteletét és szeretetét is; valóban Isten igaz emberének ismerte őt el minden jószándékú ember. XII. Pius személye körül viszont éppen az utolsó években éleződtek ki az ellenkező nézetek; a fasiszta rendszerekkel kötött megállapodásai, diplomatikus hallgatása a II. világháború előkészítése és lefolytatása során elkövetett hitlerista szörnyűségekkel szemben, sok jogos kritikát váltott ki. E két, egymástól oly végletesen különböző pápa jelentőségének összekapcsolása és egyenlősítése a „boldogok” karában, megkoronázza az elvi teológiai és gyakorlati politikai kompromisszumoknak azt a sorozatát, amely VI. Pál eddigi zsinati és zsinaton kívüli uralkodását jellemzi.

A negyedik ülészak újabb eseményei

Utolsó beszámolóink óta a Vatikáni Zsinat munkája lényegesen meggyorsult. Sűrűn követték egymást az ún. generális kongregációk, amelyekben nyílt viták folytak — gyakran igen szenvedélyesen és a világsajtó számára is hozzáférhető módon. Közben gyors ütemben haladt az egyes tervezetek részletes, szakaszonkénti megszavazása is, így néhány nap alatt általánosságban és részleteiben megszavazták a püspökök pásztori hivataláról, a szerzetesrendek életéről, a papnevelésről, a keresztyén nevelésről szóló fontos tervezeteket.

Október elején nagyobb vita folyt Az egyház missziói tevékenységéről szóló tervezet fölött, amelyet — mint annakidején megírtuk — a 3. ülészakon általánosságban sem fogadott el a zsinat tárgyalási alapul, a pápa ajánlása ellenére sem. Most lényegesen átdolgozott javaslat került a zsinat elé. Az előadó szerint a cél az volt, hogy „a missziót hazahozzák az egyházba, miután évszázadokon keresztül néhány excentrikus ember hobbyja volt”. Nemcsak a protestáns, de a katolikus sajtó egyrésze is úgy kommentálta ezt, mint az Egyházak Világtanácsa 1961. évi új-delhi-i döntésének katolikus visszhangját; akkor tudvalevőleg a Nemzetközi Missziói Tanács beolvadt alosztályként az EVT-be és ezzel erőteljesen megindult a misszió és az egyház eggyé válása azokban az országokban is, ahol ez a felismerés mindaddig késett. A római zsinaton főleg *Alfrink* holland bibeos hangsúlyozta azt, hogy a missziói tevékenységet nem szabad egyedül hierarchikusan értelmezni; a laikus hívek feladata nemcsak az „együttműködés a püspökökkel”, mert a hívők egész seregének missziói módon kell önmagát értelmeznie, ha nem akarjuk azt, hogy az egyház pusztá intézménnyé váljék a kegyelem élő közössége helyett. A külmissziói munka sok problémája — elsősorban a gyarmatosítás régi és új formáival végbement összefonódása — a tervezet eddig ismertetett részleteiben általában alig jutott kifejezésre.

A nem katolikusokkal való együttműködést missziói területeken *Jäger* német bibeos propagálta; javasolta az ökumenikus együttműködést kongresszusokon, találkozásokon, személyes beszélgetésekben; hangsúlyozta, hogy az ökumenikus mozgalmat inkább viszik előre a tettek, mint a teológiai viták. Egy indonéz püspök „a névtelen keresztyénekre” hívta fel a zsinat figyelmét, akik tulajdonképpen az egyház igazi hordozói, de a tervezet alig foglalkozik velük.

„A lelkészek szolgálatáról és életéről” szóló dekretum tervezetét is ismételtelen visszaküldte a zsinat a teológiai bizottsághoz amíg végül kielégítőnek találta. A lelkész helye az egyházban és a világban, viszonya a püspökhöz és a laikusokhoz, a papszentelés „sákramentumának” különböző fokozatai (diakónus, áldozópap, püspök, pápa) olyan problémák, hogy az egyik zsinati atya szerint egyenesen a „papság válságáról” lehet beszélni: a lelkészek „életük értelmét keresik egy technizált és materialista világban”. A katolikus országokban is „a lelkész szociális elszigetelődése” gyakran olyan „belső diaszpórába” kergeti a papságot, hogy a papok lelkigondozását elsődendő feladatnak kell tekinteni, *Alfrink* bibeos szerint nem szabad tovább engedni, hogy a pap a „sekrestyébe legyen száműzve”. Lehetővé kell tenni számára, hogy őszinte és becsületos dialógusba jusson az őt körülvevő világgal. A turini püspök (*Pellegrino*) rámutatott arra, hogy „Az egyház a mai világban” elnevezésű tervezet a hívőknek a kutatás, a gondolkodás és a

véleménynyilvánítás keresztyén szabadságát ajánlja; vajon nem kellene-e a zsinatnak félreérthetetlenül kinyilvánítani, hogy a lelkészeknek is kijár ugyanez a szabadság, hiszen „a teológiai kutatás sem lehet eredményes ugyanezen egészséges szabadság nélkül, ha az egyház élni és virulni akar”.

Ezekben a hetekben feltűnést keltett a pápa újabb személyes beavatkozása a zsinati vitába. A zsinati atyáknak tudvalevőleg felszólalásuk előtt öt nappal mindig be kellett írásban jelenteniük, hogy miről kívánnak beszélni. Így a pápa értesült arról, hogy igen sokan akarnak a *coelibatus* kérdéséről vitatkozni. Sokan akartak beszélni arról, hogy éppen a lelkészek „szakmai elszigeteltségének” és sajnálatos sekrestyééletének is egyik fő oka a *coelibatus*.

A pápa ezért levelet intézett a zsinathoz, amelyben „rendkívül” alkalmatlannak („inopportune”) minősíti a vitát erről a kérdéssel, amely „a legnagyobb okosságot követeli”; a pápa szándéka az, hogy „a *coelibatus* régi törvényét minden erejével fenntartsa, mert az szent és providenciális”. A pápa arra hívta fel a zsinati atyákat, hogy ha mégis személyes véleményüket ki akarnák fejezni e kérdésről, akkor a zsinati titkárság útján írásban juttassák el hozzá gondolataikat, de az üléseken tartózkodóknak a kérdés megvitatásától. *Tisserant* bibeos, a zsinat moderátora másnap írásban közölte a pápával, hogy „a zsinati atyák tapssal üdvözölték a *coelibatus* legfelsőbb megerősítését és mindig készek a szentatyai akaratát teljesíteni, parancsainak engedelmeskedni, és kérni pápai áldását.” Egyedül *Bea* bibeos érintette felszólalásában mégis a *coelibatus* kérdését: a Rómával uniált egyes keleti egyházak szempontjából, amelyekben tudvalevőleg a papság házassága meg van engedve. *Bea* ökumenikus szempontból kívánatosnak minősítette, hogy a tervezet a *latin* ritusú egyház *coelibatus*ának fenntartása mellett ismerje el továbbra is az *orientális* egyházakban a papság házasságát, hiszen „a *coelibatus* nem dogma, hanem bármikor megváltoztatható gyakorlat az egyházban.”

Mint hogy így a papok házasságának kényes kérdését a pápa kikapcsolta a vita anyagából, ezzel — a születésszabályozásnak és a vegyesházasságoknak ugyancsak a pápa számára fenntartott kényes kérdései mellett a *coelibatus* ügye is VI. Pál szuverén elhatározásának függvényévé lett. Ezeknek a kérdéseknek a pápa kizárólagos személyes hatáskörébe vonása ismételtelen emlékeztette a zsinati atyákat arra, hogy a pápa a zsinat felett áll, parancsait a zsinat engedelmesen elfogadja, mert a római katolikus dogma az ő személyében látja „az egyház egységének középpontját”. (Nem véletlen, hogy vezető amerikai teológus — éppen VI. Pál hasznosnak és sikeresnek minősített ENSZ-beli látogatásával kapcsolatban — megismétli: „A római katalicizmus és a protestantizmus közti megértésnek fő akadálya maga a pápaság intézménye; XXIII. János személye általában elfeledtette velünk ezt az intézményt, de VI. Pál, éppen ellenkezőleg, rendkívül hangsúlyozta teszi és felmagasztosítani törekszik a pápaságot”. Prof. J. C. Bennett *Christianity and Crisis*, 1965. nov. 1.) A pápa elérkezettnek látta az időt, hogy a szabad vitatkozás korszakát lezárja és a püspököket újra besorolja a pápás egyház fegyelmének rendjébe.

A *böjti fegyelméről és búcsúkról* kidolgozott javaslatokat előzetes hozzászólás végett a pápa mindenesetre kiadta a nemzeti püspöki konferenciák elnökeinek, úgyszólván ezekről már nem terveztek vitát.

Megszavazásra került *A kijelentésről* (De revelatione) szóló, több ízben megvitatott és a teológiai bizottsághoz viszaküldött tervezet is, ezúttal olyan változtatásokkal, amelyeket *egyenesen a pápa kívánt*. Ez az ökumenikus szempontból jelentős javaslat most igen érzékeny változásokat szenvedett. Így a II. fejezet e mondatához: „A szent hagyomány Isten egész igéjét továbbadja úgy, hogy azt az apostolok utódai híven megőrzik, kifejtik és terjesztik” — hozzáfűzték a következő pótlást: „Így történik azután, hogy az egyház a maga bizonyosságát a kijelentés összes tárgyairól nem egyedül a Szentírásból meríti” (non per solam Sacram Scripturam hauriat). A VI. fejezetben eredetileg ez állt: „A szent teológiának állandó támasztéka és alapja Istennek írott igéje, amelyet a hagyomány fényében kell magyarázni”. E helyett most a következő szöveg olvasható: „A szent teológiának állandó támasza és alapja Isten írott Igéje a Szent Hagymánnyal együtt” (*una cum Sacra Traditione*). A pápai biblia-bizottság javaslatára ugyancsak módosították az evangéliumok szövegének historicitására vonatkozó részletet is abban az értelemben, hogy az eddiginél sokkal nyomatékosabban hangsúlyt kap az egyház tanítói hivatalának (a pápának) döntő szerepe az Írás értelmezésében. E módosítások által a nyilatkozat a Szentírásnak egyenlő szerepet juttat a római egyházban a hagyománnyal és az egyház tanítói hivatalával, tehát a pápával. „úgyhogy az egyik a másik nélkül nem is létezhet és mindhárom a maga módján a Szentlélek hatása alatt áll” (*ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti ad animarum salutem efficaciter conferant*). A módosítások ugyancsak megnehezítik a római katolikus bibliatudomány együttműködését protestáns tudósokkal, hiszen még kifejezéseiben is hangsúlyozottan nemet mond a nyilatkozat a „sola Scriptura” reformatori elvének. (Nyomatékosan kiemeli ezt a Konfessionskundliches Institut Bennisheim, zsinati különszolgálat, 1965. nov. 4.).

A római egyháznak a nemkeresztény vallásokhoz való viszonyáról elfogadott rövid nyilatkozat magvát a zsidó néppel kapcsolatos állásfoglalás alkotja, amelyet a zsinati kisebbség nem volt hajlandó sem az egyházzal szóló konstitúció, sem az ökumenikus dekrétum részeként, sem önálló nyilatkozatként elfogadni; mostani formájában is — a hinduizmushoz, az izlámhoz való viszony és „az egyetemes testvériség” megvallása közé ékelve, amely „minden diszkriminációt kizár” — a kisebbség erőteljes ellenállásával szemben ment keresztül.

A zsidó népre vonatkozó szakasz legfontosabb mondata most így hangzik: „Bár a zsidó felsőbbség és követői Krisztus halálára törtek, szenvedésének eseményeit mégsem lehet különbség nélkül minden korabeli zsidó, sem a mai zsidók terhére írni. Bizonyára az egyház Istennek új népe, mégsem szabad a zsidókat úgy tüntetni fel, mintha Isten elvetette vagy megátkozta volna őket és erre lehetne a Szentírásból következtetni. . . Az egyház bármely emberekkel szemben elvet minden üldözést, a zsidókkal közös öröksége tudatában nem politikai okokból, hanem az evangéliumtól ösztönözve fájjalja (*deplorat*) az antiszemitizmus minden megnyilatkozását, a gyűlölet kitöréseit és az üldözéseket, amelyeket bármikor és bárki a zsidókra zúdított”.

A nyilatkozat sorsa, különösen az eredeti, annak idején közzétett tervezet ismételt összezúgítása és legyengítése arra mutat, hogy a zsinati kisebbség

ebben a kérdésben — a kereszténység alapvető kérdésében — nagy engedményeket tudott kicsikarni. Az okmány még így is jelentős lépés a bibliai igazság irányában a római egyházban és remélhető, hogy még további előbbre vívő lépések fogják követni.

A zsinati kisebbséget erősítő pápai befolyás eredményének tulajdonítható a *vallásszabadságról* szóló séma — legutóbbi számunkban ismertetett — szerkesztésének és szövegének jelentős megváltoztatása és a vallásszabadság további megszorító értelmezése is. A tervezet bevezetésébe a következő új szakasz került: „Mindenekelőtt megvallja a zsinat, hogy Isten maga leplezte le az emberiség számára a Krisztusban való üdvözülés útját. Hitünk szerint ez az egyetlen igaz egyházban, a római katolikus és apostoli egyházban van adva, amelyre Krisztus reá-bízta e vallás terjesztésének feladatát minden ember számára. Ezért minden embernek szent kötelessége a katolikus hitet — amennyiben azt megismerheti — elfogadni és megvallani. A katolikus tanítás az egyetlen igaz vallásról és Krisztus egyetlen egyházáról, és az emberek megfélemlítő erkölcsi elkötelezettségéről, érintetlenek maradnak. A vallásszabadság így a kényszertől való mentességében áll minden embernek a polgári társadalomban”. A megszorító tendenciát a továbbiakban még elszomorítóbbá teszi a következő mondat betoldása: „Ha Isten népének a történelmi vándorlásban zarándokoló életében néha előfordult olyan cselekvési mód; amely kevésbé felelt meg az evangélium szellemének, vagy éppen ellentétes volt vele, mégis mindenkör érintetlen maradt az egyháznak az a tanítása, hogy senkit sem lehet hitre kényszeríteni”. Ha ezzel a szépítéssel szemben most Husz Jánosra, az inkvizíció többi máglyájára, a gályarabokra, az ellenreformáció tüzzel-vassal végrehajtott szörnyűségeire, a hit és a tudomány vértanúira, „családközhatalatlan” zsinati és zsinaton kívüli pápai és egyéb hierarchikus ténykedésekre gondolunk, amelyek nálunk és világszerte annyi mérhetetlen szenvedést okoztak és annyiszor alkalmaztak hajmeresztő kényszerítő eszközöket a hit dolgoiban, — akkor lehagoltan kell megállapítanunk: a római egyház mint egyház nem tud ezek fölött a szörnyűségek fölött bűnbánatra jutni, hiszen csak „egyes emberek” esetleges tévedéseit tudja elítélni, de nem az egyházat magát, amely mindig és mindenben mentes volt szerinte a bűntől. Bernard Shaw „Szent Johannája” előszavának ironiájára kell gondolnunk: „A római egyház épp annyira birtokában volt a teljes és tévedhetetlen igazságnak akkor, amikor Johannát megégette, mint akkor, amikor szentté avatta. . .” De a vallásszabadságról szóló nyilatkozat lényege így tisztára az állam iránti igény újabb dokumentumává szűkült és semmi biztosítékot nem kínál — még elvileg sem — arra, hogy a római egyház hajlandó lenne maga is biztosítani a vallásszabadságot olyan területeken, ahol neki van uralkodó befolyása (Spanyolország stb.).

VI. Pál új enciklikája: a „Mysterium fidei”

A zsinat 4. ülészakát, de talán VI. Pál trónralépése óta a zsinat egész irányzatát jellemzi, vagy éppen meghatározza a legújabb enciklika. Megjelenését a záró ülészak kezdetéhez időzítették, tartalma alkalmas arra, hogy tömören kifejezésre juttassa VI. Pál teológiai gondolkodásának

jellegét, és megszabja azokat a kereteket és korlátokat, amelyek között a pápa a zsinati atyák megnyilatkozásainak szabad utat engedélyez.

„A hit kimondhatatlan titkát, nevezetesen az eucharistia ajándékát, amelyet a katolikus egyháznak végtelen szeretete zálogául ajándékozott Völegénye, Krisztus, mindig is mély vallásos tisztelettel őrizte a katolikus egyház, és ez a tisztelet a II. Vatikáni Zsinaton is új és nagyon ünnepléses bizonyágtétele lett a hitnek és a kultusznak” — kezdi az egyház legfőbb tanítói hivatala, a pápa, az eucharistia tanának, mint „a liturgia szívének és közepének” kifejtését. Emlékezteti a pápa a püspököket, a klérust és a hívőket, hogy a liturgikus reform kapcsán milyen nyomatékosan intették a hívőket: vegyenek részt tevékenyen ennek az igen szent titoknak az ünneplésében és „egyesülve a pappal” mennél gyakrabban és ájtatosabban „mutassák be ezt az áldozatot a saját és az egész világ üdvéért”. A liturgikus konstitúció, mint „az igazság foglalata” hangsúlyozta, hogy „Jézus azért szerezte testének és vérének eucharistikus áldozatát, hogy általa az idők folyamán egészen az ő visszajöveteléig *folytassa a kereszt áldozatát*”. Majd így ír: „A naponként bemutatott mise lényegéhez tartozik az áldozat és áldott a sakramentum, amelyben a hívők a szent áldozás által részesülnek, amennyiben Krisztus testét eszik és az ő vérét isszák, és a kegyelmet magukhoz veszik, mint az örökélet előlegét és a halhatatlanság üdvözítő eszközét.” Megállapítja az enciklika, hogy a hívők nagy örömmel fogadták a liturgikus reformot és sok jó dolgozat jelent meg az eucharistiáról a pápa „nagy öröme és vigasztalására” úgy, hogy reménye szerint „a szentegyház ennek a kegyességnek az üdvös jegyében naponta előbbre halad a tökéletes egység útján” és „mindazok, akik a keresztyén elnevezéssel dicsekednek, ezáltal meghívottnak a hitben és a szeretetben való egységre, és e kegyelem segítségével szelíd vonásnak a tárgyai” a római egyház irányában.

Nem tagadja a pápa, hogy „pásztori gond és nyugtalanság” készítette őt ennek az encikliának a kiadására a zsinat reformáló és megújító törekvései következtében. A liturgikus konstitúció egyértelműen helyezte és előmozdította a koncelebrációt, sőt kimondta, hogy ez a közös mise rangban fölülte áll a magánosan végbevitt misének. Most VI. Pál szükségesnek látja kijelenteni: „a közösségben celebrált misét nem szabad úgy hangsúlyozni, hogy a magánosan végzett mise elveszíte jelentőségét, mert minden mise — akkor is, ha a pap privátim celebrálja — mégis magának Krisztusnak és az egyháznak a cselekménye és az egyház éppen az áldozásban tanulja meg önmagát, mint egyetlen áldozatot bemutatni. Minden mise nemcsak a magunk üdvét, hanem az egész világ üdvét is szolgálja — mondja az enciklika —, és hozzáteszi: „a mise-ünnephez lényegesen hozzátartozik ugyan a hívek csoportos és aktív részvétele, de nem szabad lebecsülni, hanem éppen üdvözölni kell azt a misét is, amelyet alapos okból a pap privátim mutat be, még akkor is, ha csak egyetlen ministráns szolgál és felel neki. Az ilyen miséből is a kegyelemnek olyan nagy mértéke árad, amihez a pusztá áldozással nem lehetne hozzájutni. A papoknak komolyan ajánlani kell, hogy legyenek tudatában a felszentelő püspök által reájuk ruházott hatalomnak és naponta méltó módon és áhitatosan végezzenek mise-ünnepést.”

De az enciklika szerint „gondot okoznak a pápának” azok is, akik szerint maguk a sakramentális jegyek már önmagukban is teljes mértékben kifejezésre juttatják Krisztus jelenlétét. Bár Krisztus akkor is jelen van, ha egyháza imádkozik, vagy a jótékony cselekedeteit gyakorolja, vagy ha zarándokol, avagy ígét hirdet, vagy éppen Isten népét kormányozza, de „szublimált módon jelen van egyházában akkor, amikor az ő nevében a miseáldozatot mutatja be”. Az eucharistia sakramentumában a többi sakramentumhoz viszonyítva kiemelten van jelen Krisztus, „értelmi tartalmában szebben és szentebb módon”, mert ez a sakramentum „Krisztust magát tartalmazza és bizonyos mértékben a lelki élet tökéletességét rejti és célja valamennyi többi sakramentumnak. Krisztus jelenléte itt tehát valóságos (reális), de nem exkluzív, mintha a többi sakramentumban ez a jelenlét nem volna valóságos, hanem kiemelten, mert substancális módon, mint amely magában hordozza az egész és teljes Krisztusnak, az istenembernek a jelenlétét”.

Az enciklika rendreutasítja mindazokat, akik az átlényegülés (transsubstantiatio) titkáról úgy beszélnek, hogy „ugyanakkor nem említik a *kenyér egész substancijának Krisztus testévé és a bor egész substancijának Krisztus vérévé való átváltozását*, hanem csak transznifikációra vagy transfinalizációra korlátozzák ezt az átváltozást”. VI. Pál ezt az intelmet rendkívül nyomatékosan teszi és „az ilyen hamis magyarázatokkal szemben” kiemeli: az eucharistiában „a természeti törvények fölé emelkedünk és minden csodák legnagyobbját viszi véghez” az áldozópap. A transsubstantiatio katolikus dogmáját kifejezetten *érintheetlennek* minősíti; kijelenti, hogy „az átlényegülés után a kenyér és a bor egészen új jelentést kap és egészen új célt szolgál, úgyhogy többé nem rendes kenyér és rendes ital, hanem éppen azért egy ontológiailag nevezhetően új valóságot vagy realitást tartalmaz, mert a kenyér és a bor alakjában többé nem az rejlik, ami azelőtt volt, hanem valami egészen új, és pedig nem csupán az egyház hitének az ítélete értelmében, hanem az objektív realitás szerint, hiszen most már az egész és teljes Krisztus van ott a maga fizikai realitásában és testiségében, ha nem is olyan módon, ahogyan máskülönben a testi tárgyak vannak jelen a maguk helyén”.

Tiltakozik az enciklika az olyan nézetek ellen is, amelyek szerint Jézus Krisztus a pap által konsekrált, de a mise-áldozás után még megmaradt ostyákban nem volna testileg jelen. A katolikus egyház „teljes joggal imádjaa az eucharistiát, nemcsak a mise alatt, hanem a misén kívül is, amennyiben a konsekrált ostyát a legnagyobb gonddal megőrzi és ünnepléses tiszteletadás végett a hívők számára kiteszi és a körmenetekben körülhordozza”. Az ezzel ellentétes nézet „súlyosan sérti az igaz hitet és kultuszt, nyugtalanítja és megzavarja a hívőket, egyben pedig megmutatja, hová vezethet az a tévelygés, mintha bár amikor is meg volna engedve az egyház által egyszer meghatározott tant elfelejteni vagy olyan módon magyarázni, amely a szavak igazi jelentését vagy a fogalmak elfogadott érvényességét meggyengíti”. Lehet, hogy egyesek azért terjesztenek ilyen nézeteket, mert „szeretnék ezt az igen nagy titkot kikutatni, végére mehetetlen gazdagságát kifejteni és tartalmukat a mi korunk embere számára megnyitni. De minden ilyen kísér-

letnek ragaszkodni kell az egyházi hagyományhoz és feltétlenül a tanítói hivatal által felállított korlátok között kell maradnia. A formulák, amelyeket az egyház használt a hit fogalmainak kifejtésére, fogalmi tartalmuk kifejezésére, nincsenek egy bizonyos kulturfórmához, vagy a tudományos fejlődés bizonyos szakaszához, egyik vagy másik teológiai iskolához kötve, hanem határozott és világos szavakkal azt ábrázolták ki, amit az emberi szellem az egyetemes és szükséges tapasztalat által elérhet, azért ezek a formulák minden idő és minden hely emberéhez alkalmazkodnak". Észrevehetjük, hogy VI. Pál ezekben a mondatokban éppen XXIII. János gyakran használt kedves kifejezésével, az *aggiornamento*-val, „a lényegét megőrző, de a korhoz alkalmazkodva kifejtett” dogma-értelmezéssel szemben foglal erőteljesen állást.) VI. Pál figyelmezteti a katolikus teológusokat: „Senki se merészelje azt, hogy a saját okoskodása, vagy egy új tudomány leple alatt megváltoztassa” a régi egyházi tanokat. „Ki tűrhetné — mondja tovább —, hogy az ökumenikus zsinatok dogmái formuláit... alkalmatlanoknak minősítse valaki a mi korunk embere számára és helyette más formulákat merjen ajánlani?” A *tridentini zsinatnak* az eucharistiáról kihirdetett tanítását kifejezetten változhatatlannak minősíti az enciklika, éppúgy mint az *I. Vatikanum* dogmaalkotását, amely a pápa családokozhatatlanságát mondta ki. Egyenesen „apostoli autoritására” hivatkozva megsemmisítendőnek minősíti a „racionalizmus minden mérget”, amely „emberi okoskodással akar ezeken a dogmákon változtatni”. „Ezekkel a titkokkal szemben — mi tegyük hozzá, hogy ezúttal a Szentírás egyetlen helyével sem alátámasztható dogmákról van szó — nemcsak azt szabad tekintetbe venni, amit az értelem megragadhat, sőt sokkal nagyobb érdem azt hinni, ami számunkra nehézségekkel jár”. Mindenekelőtt pedig arról van szó, hogy „az egyház tanítói hivatalát úgy kövessük mint egy csillagot, akkor is, ha értelmünk által nem kikutatható az, ami mégis igaz, s amit az igaz katolikus hit az egész egyházban régtől fogva prédikált és hitt”.

A továbbiakban a pápa az eucharistiát „mint az egyház egységének szimbólumát, jelét és okát” emlegeti. A hívőknek meg kell tanulniuk, hogy „az egyháznak ezt az ügyét tegyék magukévá, hogy mindazok, akik még nincsenek tökéletes közösségbe fűzve a katolikus egyházzal, amennyiben el vannak tőle szakítva, de mégis keresztyéneknek nevezik magukat és ezzel dicsekszenek, Isten kegyelme segítségével mielőbb együtt legyenek velünk a hit egységének örömeiben”. Ami a keleti egyházakat illeti, a pápa örül annak, hogy a Rómával uniált egyházak az egyházzal ugyanúgy gondolkodnak, amit nem mondhat el a többi egyházakról, de kéri „Máriát és az összes szenteket, hogy minden keresztyének között növekedjék és biztosítsák az eucharistia ünneplésének a tökéletes egységet biztosító kommuniója”.

Első olvasásra is világos, hogy VI. Pál ezzel az enciklikával szilárd gátat kíván szabni annak az új római katolikus irányzatnak amely — a reformáció és a reformátori teológia alapvető kritikája alapján — az úrvacsorát megpróbálja a római katolikus egyházban is megújítani. Ugyanakkor a pápa korlátozni óhajtja — az elvileg természetesen támogatott — katolikus bibliai exe-

gézis szabadságát is. Teljes mértékben egyet kell azonban értenünk a német Evangelischer Bund megállapításával, hogy az új enciklika elsősorban ökumenikus szempontból okoz megütközést (*Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bennisheim 1965/92*). „Nem beszélhetünk többé az ellenreformációs korszak végéről, hiszen a pápa éppen a római mise ellenreformációs elemeit hangsúlyozza újra” a mise áldozat-jellegével; az áldozásnak azt az értelmezését ismétli meg, hogy vele az egyház „folytatja” Krisztus keresztyének áldozatát; a substancia átváltozását; Krisztus jelenlétét az ostyában a „misén kívül is”. Azaz is teljes mértékben egyet kell értenünk, hogy az enciklika a Szentírást csak támasztként használja „a tanítói hivatal” értelmezéseinek szolgálatára.

Semmi kétség, hogy VI. Pál ezzel az enciklikával a zsinat vége felé ismét csak annyira feszítette a pápai hatalom húrját, hogy annak elbátlanását zsinati tapasztalatai alapján teljesen figyelmen kívül hagyható eshetőségnek ítélte. A *Mysterium fidei*-vel még foglalkoznunk kell majd. Egyelőre szeretnénk olvasóink figyelmébe ajánlani Kálvin Institutójának megállapítását: „Nagyon tévelyegnek pedig akik Krisztus testének jelenlétét az úrvacsorában csak az esetben fogadják el, ha az a kenyérbe be van zárva. Mert e szerint a fölfogás szerint semmi helye nem marad a Szentlélek titkos működésének, amely velünk magát Krisztust egyesíti. Krisztus szerintünk nincs jelen, hacsak le nem száll hozzánk. Mintha bizony, ha minket önmagához felemel, nem éppen úgy részesülnék az ő jelenlétében. Tehát csupán a mód forog kérdésben, mivel azok Krisztust a kenyérbe helyezik, mi pedig azt tartjuk, hogy nem szabad őt az égből levonni. Hogy melyik helyesebb, ezt döntsék el az olvasók. Csak szűnjék meg ama rágalom, mintha Krisztust eltávolítanók saját vacsorájától, hacsak a kenyér takarója alatt nem rejtőzik. Mivel ugyanis e misztérium mennyei, nem szükséges Krisztust azért a földre hozni, hogy velünk egyesüljön” (IV. könyv XVII/31).

Luther is így tanít: „A transsubstantiatio (át-lényegülés) dolgában nem törődünk a szofisták szörszálhasogatásával, akik azt tanítják, hogy a kenyér és a bor elhagyja és elveszíti természetes anyagát, a kenyérnek csak az alakja és a színe marad meg, de már nem igazi kenyér. A Szentírással ugyanis az egyezik meg a legjobban, hogy a kenyér jelen van és megmarad kenyérnek...” (Konkordia Könyv, A Magyarországi Evangélikus egyház Hitvallási Iratai, II. 37, Budapest 1957).

Az új enciklika tehát a reformátori tanításokkal szöges ellentétben álló ellenreformációs tanítások kiélezett megismétlését tartotta szükségesnek, és tette ezt éppen a nemrómai keresztyénekre gyakorlandó „vonzás” jegyében, a „római katolikus ökumenizmus” bizonyosságaképpen.

„Az egyház él...”

Ugyancsak elkedvetlenített bennünket VI. Pálnak az egyik záróülésein tartott felszólalása is, mely szerint „az elszakadt testvérek tekintsenek fel a katolikus egyház megszépült ábrázatára, éppúgy, mint más vallások hívei, akikkel Ábrahám óta egyesítve vagyunk, különösen a zsidók, akik többé nem a megvető elutasítás vagy bizalmatlanság tárgyai, hanem a megbecsülés, a szeretet és a reménység

köti őket össze velük. Az egyház íme valóban előbbre jutott a hit szilárdságában és igazságában, az igazság és szeretet kiterjesztésében. Így él az egyház. Itt érezzük mi az élet lélegzetvételét, szavát és énekét. Igen, az egyház él! Azért jöttünk össze erre az ökumenikus zsinatra, hogy érezzük, miképpen él az egyház, hogy még elevenebben éljen, és felfedjük hosszú idő óta változatlanul eleven, ifjú életerejét. Íme, a zsinat bezáró aktusai érezhető tapasztalatú tesztük: az egyház él, az egyház gondolkodik, az egyház szól, az egyház növekszik, az egyház felépül. Fel kell ismernünk mindebben a messiási vonást: Krisztustól jön az egyház, Krisztussal jár és az egyháznak ezek a lépései azok a cselekedetek, amelyekkel önmagát tökéletesíti, megerősíti, fejleszti, megújítja és megszenteli." A pápának ezek a nemcsak lelkesedéstől, de egyházi elé-

gülségtől is áradó himnuszai a protestáns hívőben — a római zsinaton és a zsinaton kívül is jelentkeztet sok jó, tiszteletre méltó jelenség teljes elismerése mellett — inkább az evangéliumnak azokat a figyelmeztetéseit elevenítik meg, amelyekben *gyengeségeinkre, erőtlenségeinkre, hiányosságainkra, sőt bűneinkre* figyelmeztet Isten Igéje. *Folyamatosan a bűnbánat és a hálaadás alapállásában maradván, lehetünk alkalmas tárgyai Isten ingyenvaló, meg nem érdemelt kegyelmi ajándékainak, köztük annak a megújulásnak is, amelyet a Szentlélek szabad áramlása fuval és amelyről nem tudni, honnan jó és hová megy.* Szívükből kívánjuk ezt a megújulást magunknak is, római katolikus atyánkfiaiaink is.

Dr. Kádár Imre

MARTIN LUTHER KING PÁRIZSI ELŐADÁSA

A Francia Protestáns Szövetség meghívására és kezdeményezésére, M. L. King Párizsba látogatott 1965 októberében. Igét hirdetett; előadást tartott a Mutualité nagytermében, amely nagyon szűknek bizonyult az ott szorongó tömegnek. „A szeretet erősebb mint a halál” címen tartotta meg előadását, amelyből a leglényesebb részleteket szeretnénk közölni, a „Réforme” c. hetilap okt. 30-i száma nyomán.

„Ez utóbbi századok — mondotta — a forradalmi szellem valóságos kirobbanásának voltak tanúi, a történelem egész horizontján. Az emberek megtanulták, hogy bizonyos elidegeníthetetlen jogokat bírnak születésük percétől. S az egyháznak jelentős mértékben felelőssége van a forradalmi mozgalmakban. Igen, ugyanannak az egyháznak, amely nagyon sokszor nem más, mint a status quo utolsó bástyája, hatalmas ereje van; elindítja az embereket új csúcsok felé, és sorsuk legyőzésének lehetőségét adja nekik. Afrika sötét vidékeitől Alabama „fekete övezetig” láttam embereket felkelni és egyszerűen lerázni bilincseiket, csupán azért, mert hirtelen tudatára jutottak annak, hogy Isten gyermekei, és mint Isten gyermekeinek nem lehet elfogadniuk, hogy bármely ember rabszolgái legyenek.

Ezen nem kell csodálkoznunk. Izrael történelme teltett ezzel a paradoxonnal. Ugyanaz a társadalmi közösség, amely előállította a prófétákat, ugyancsak konzervatív vallásos erőket termelt, akik megkövezték őket. Lényegében ez megvan ma is. A mi énekeink egyike kifejezi ezt a kérdést. Címe: „Melyik táborban vagytok?” Strófiáinak egyike ezt mondja: „...Lenn a Mississippin nem találkozol közömbösséggel. Vagy a szabadság harcossai vagytok, vagy Ross Barnet foglyai...”

Az átalakuláson nem kell csodálkozni. A szabadság szomjúsága mindig megvalósulásával csillapul le. Mózes felkel és odaáll a Fáraó elé, ez történik évszázadokon át, ezt mondja néki: „Engedd kivonulni népemet”. Valamilyen formában, egy történet első fejezetét látjuk ott, amely napjainkig húzódik. A jelenlegi harc az USA-ban ugyanennek a történetnek egy másik, befejezetlen része. Néhány hasonló dolog a feketéknek is eszébe juttatta, hogy a szabadság született joguk, s meg is lehet azt szerezni. Tudatosan vagy öntudatlanul, Afrika fekete testvéreivel, s Ázsia, Dél-Amerika vagy az Antillák barna vagy sárga testvéreivel az amerikai fekete ember türelmetlenül menetel a faji egyenlőség ígéretének földje felé.

Láttuk az Egyesült Államokban az elkülönítés szisztémájának gyors ütemű visszavonulását. A legfelső törvényszék 1954-i döntése törvénytelené tette azt... Ez halálos csapást mért a jogászai és szövetségi tervekre és minden doktrinára, amelyek szerint „egyenlők”, volnánk, egészen elkülönítve is...

Amit a polgári jogokért folytatott mozgalom megerősített, az, hogy a méltóság, egyenlőség, a munka és a

szabadságjogok követelését nem lehet abbahagyni, sem feloldani, sem későbbre halasztani. Hogy ez a kísértések és konfliktusok előidézője, azt nem titkoljuk el. Nem leszünk megfélemlíthetők. Nem félünk többé.

Az a szó, amely harcunk külső formájának és szellemének szimbóluma: „a nemerőszakosság”. Módszerében... alkalmazni szeretné az igazi törvényt, a becsületes emberek többségének öntudatra ébresztésével, akik vakságból, félelemből, büszkeségből vagy igazságtalanságból hagyták lelkiismeretüket elaludni. Ez a magatartás a faji igazságtalanság problémája előtt nem példátlan... Kezdetben majdnem egyedül a feketéknek kellett hordozni a mozgalom nehézségeit. Lassan-lassan barátok és támogatók léptek elő a szakszervezetek, az intellektuális és az Egyház soraiból. Ily módon született meg „a felébredt lelkiismeret koalíciója”, a jóakarató erők egy nagyszerű szövetsége a mi országunkban, és azt vettük észre, hogy nemcsak a társadalom struktúráit cseréljük ki, hanem ugyanakkor megváltoztatjuk az embereket is. Az a két-három személy, aki életével fizetett, ezekből az önkéntesekből került ki: egy protestáns lekipásztor, egy katolikus asszony, egy szövetségi katoná felesége. Az ő önfeláldozásuk szülte meg a legnagyobb ökumenikus zsinatot, amit a világ valaha is ismert... azt kell mondanom, hogy az nem Rómában gyűlt össze, hanem Selma kis városában, Alabamában.

Chicago, Harlem és Watts nyugati negyedeinek incidensei nem faji zendülések. Sokkal inkább a mi társadalmunk páriáinak elégedetlenségéről és zúgolódásáról van szó, a munkát követelő munkanélküliek kiáltásáról, a kisalkalmazottak igazságának követeléséről. A polgári jogokért hozott két törvény gyakran csak ki szélesítette a szakadékat az embereket is a fekete tömegek és az új néger középosztály között. A nemerőszakos mozgalomban felvetett kihívás voltaképpen megnyitja Észak városait a nemerőszakos cselekvés teremtő módszerei előtt, amely Délen oly hatékonyan bizonyult...

Tíz év óta, minden országban hirdetjük, hogy a feketék Isten gyermekei és hogy mint Isten gyermekeinek bizonyos alapvető emberi jogaik vannak. Ezek gyakran mélyebbről fakadnak, mint a szövetségi jogok. Isten gyermekeit nem kell kényszeríteni, hogy patkányokkal és svábbogarakkal éljenek akkor, amikor elegendő pénzünk van arra, hogy mindenkinek tiszteséges lakást adjunk. Egy mozgalomnak, amely teljes egészében a „legkisebbekkel az én atyámfiai közül” foglalkozik, meg kell találania az eszközöket.

Amint egyik gyönyörű énekünk mondja: „Hány fül kell egy embernek, hogy meghallja a többiek sírását?” — meghallottuk népünk kiáltásait és kérjük Istent: mutassa meg a cselekvés új formáit, hogy legyőzzük Észak gettóinak betegségeit és fájdalmait és folytathassuk ezt a forradalmat.

Én biztos vagyok abban, hogy győzni fogunk — fejezte be Martin Luther King.

S. J.

A Keresztyén Békekonferencia budapesti tanácskozásainak dokumentumaiból

A Keresztyén Békekonferencia (KBK) magyarországi tagegyházainak, a gyülekezeteknek, és az egész közvéleménynek együttérző figyelme közepette folytak le október 13—17 napjain Budapesten a mozgalom Tanácsadó Bizottságának tanácskozásai. Egyházi hetilapjaink részletesen beszámoltak a jelentős eseményről, közölték a bizottsági és plenáris ülések eredményeként elfogadott határozatot is.

E számunk vezető helyén közöljük a konferencián elhangzott, a keresztyén békemunka időszerű problémáit az egyes kontinensek szempontjából külön-külön is megvilágító referátumokat; az alábbiakban a konferenciát bevezető ökümenikus istentisztelet és megnyitó ülés egyes dokumentumait ismertetjük.

Az igehirdetés szolgálatát az istentiszteleten

ARUNA K. NELSON

accrai anglikán prépost végezte. Bevezető szavaiban átadta a ghanai egyház és a nagybeteg Richard Roseveare accrai anglikán püspök testvéri üdvözlését és jókívánságait, majd így folytatta:

„Boldogok a békességre igyekezők, mert ők az Isten fiainak mondatnak.” Minden keresztyén embernek nagyon komolyan kell vennie ezeket a szavakat, mert ezek magának, a mi Urunk Jézus Krisztusnak a szavai. Olyan szavak, amelyek megerősítik az angyali karnak az első karácsonykor énekel örök himnuszát: „Dicsőség a magasságban Istennek és a földön békesség és az emberekhez jóakarát”.

Az elmúlt mintegy száz esztendő folyamán az ember élete szinte a világ minden részében igen mély változáson és fejlődésen ment át azoknak a csodálatos dolgoknak a következtében, amelyeket Isten a nevelésen és a tanulásban keresztül adott az embernek. A modern tudomány eredményei, ha az emberiség javára és nem a pusztítására használják, gazdagabbá, gyümölcsözőbbé és békésebbé tehetik az ember életét Isten és felebarátai szolgálatában. Ezek a dolgok minden egyes emberre hatással voltak és vannak. Nekünk, akik keresztyének vagyunk, mindig törekednünk kell annak biztosítására, hogy ezek a változások és fejlődések Isten dicsőségét és a világ valódi és tartós békességét szolgálják. De még az ilyen látványos változások között is sok minden van, ami nem változik. Isten szeretete és irgalma soha nem változik, s az ő kormányzása és mindennek felett való uralma örökkévaló. Változatlan az, hogy az embernek szüksége van Istenre. Bűnösök vagyunk, akiknek minduntalan szükségünk van bűnbocsánatra; teljesen rá vagyunk utalva Istenre; minket a mi Urunk és Megváltónk, a Jézus Krisztus örökkévaló és egyetlen váltságmúve táplál és tart fenn és vált meg; napról napra, évről évre az Ő Szentlelke vezérel és inspirál.

Milyennek kívánja a világot ez a nagy Keresztyén Békekonferencia?

Boldog és egységben élő emberek világának, olyan emberek világának, akik együtt menetelnek egy gazdagabb és teljesebb élet felé, olyan világnak, amelynek gyermekei arra nőnek fel, hogy békében és har-

móniában szeressék, tiszteljék és szolgálják egymást. Tudjuk, hogy e jó és kívánatos dolgok gyümölcse soha nem érhet be teljesen, ha előbb nem szeretjük és tiszteljük Istent és nem engedelmessékedünk neki. A tőlünk telhető legjobbat csak akkor adhatjuk és tehetjük meg, ha életünk szilárdan Istennek ezekre az örök tényeire és az emberiség felől gondolt céljára van alapozva. Ez az, amit hiszünk. Ennek eléréséhez kérjük Isten segítségét e konferencia számára. Egyedül ez keltheti fel bennünk azt az önfeláldozást és odaszánást, amely mindenütt és mindenkor minden ember elhívásának jelentős részét alkotja.

A gonosz erői mindig ellene voltak az ember egységének Isten és a népek szolgálatában. Lám, az emberiség története mennyire tele van az egység hiányának tragikus példáival! Nemzetek viselnek háborút egymás ellen, törzsek harcolnak egymás, ellen, családok és barátok válnak egymás ellenségeivé. Még maga az egyház is szégyenletesen megosztott. Az ember igazi előrehaladást csak békében és egységben érhet el.

Az az egység, amelyről beszélek, nem jelenti azt, hogy mindnyájunknak azonos véleményen kell lennünk. Felülemelkedést jelent a különböző nézeteken a cél mindent felülmúló egysége által; mindazoknak a különféle ajándékoknak gazdag együttes kiképzését jelenti, melyeket Isten adott az embernek. Mindnyájunktól nagy türelmet, nagy elnézést, nagy szeretetet, mély hűséget és feddhetetlenséget kíván. Azt hiszem, ezt a keresztyének jobban megértik, mint bárki más.

Valóban helyes, hogy keresztyén emberek így összegyűljenek a világ négy sarkáról azzal az egyetlen céllal, hogy a világ békéjéről tanácskozzanak. Csak akkor lehet igazi békességünk, ha igaz szívvel fogadjuk Urunknak ezt a nagy mondatát: „Boldogok a békességre igyekezők...”

Szeretetünket ezek a gondolatok kell hogy megalapozzák, támogassák és elmélyítsék: Krisztus emberré lett, hogy megmutassa az ember iránti nagy szeretetét; ezért nekünk is ki kell vetnünk a szívünkéből minden büszkeséget és irigységet, minden gyűlölködést és féltékenységet, amelyek a háborúk magvai. Amikor Krisztus karácsony napján olyan tökéletes bizonyosságát adta az Ő humanitásának és szeretetének, hogyan merészeljük mi, akik annyira tele vagyunk bűnnel, megkeményíteni szívünket és hogyan merészelünk meg nem bocsátani és el nem felejteni?

„Krisztusban nincs Kelet és Nyugat,
Benne nincs sem Észak, sem Dél,
Benne a föld nagy kerekén
Isten egyetlen családja él”.

Most még csak részben van meg bennünk a látás és az ismeret: most még csak részben tudunk örvendezni. Egy nap majd megértjük Krisztus szeretetének teljességét: úgy fogunk ismerni, ahogy magunk megismertettünk. Akkor a menny polgáraival kezefogva és velük egy szölamban fogjuk mondani: „Méltó vagy Uram, hogy végy dicsőséget és tisztességet és erőt, mert te teremtettél mindent és a te akaratodért vannak és teremtettek”.

DR. HEINZ KOPPENBURG

dortmundi (Német Szövetségi Köztársaság) egyházi főtanácsos, a KBK alelnöke nyitotta meg. Hálás köszönetet mondott a magyar állami szerveknek és egyházi közösségeknek, melyek a budapesti ülésezést nagy gonddal és szeretettel elősegítették. Ezután így folytatta:

„A nap, amely most Budapest felett süt, kedvező jel ülésünk kezdete felett. Nem rejtjük el azonban, hogy milyen komoly a nemzetközi helyzet ebben az órában, amelyben összeültünk.

Első prágai összefüggéseink óta jelentős változások történtek. Ha kezdetben azzal a jóakarattal jöttünk is találkozónkra, hogy hallgassunk egymásra, ezt a jóakaratot mégis mindenféle kérdés, aggodalom, fenntartás, bizonyos várakozás, sőt teljesen le nem győzött gyanú is terhelte, hogy ugyan mi jó származhatik Názáretből — s ha ez kezdetben így volt, tegnap és ma világossá vált előttem: most már más légkörben gyűlünk egybe. Jobban ismerjük egymást, mint eleinte, örvendünk, hogy ismerős arcokat láthatunk viszont, örvendünk a beszélgetésnek, lassanként olyanok család-jává válnak, akik tudják, hogy összetartoznak.

Ez igen döntő folyamat. Ez az összekovácsolódás ugyanis nem azért történik, mert kedvesnek és szimpatikusnak találjuk egymást, hanem azért, mert közös *igért* és közös *hallás* jegyében vagyunk együtt.

Alapjában igen különböző összetételű társaság vagyunk. Itt vannak a keleti egyházak, ahogy szoktuk mondani. Ezek itt hivataluk teljes autoritásával képviselt egyházakként vannak jelen, metropoliták, érsekek, püspökök és egyházelnökök („Nagy próféták és magas patriarchák” — így mondja valahogy egy jeruzsálemi ének a hegyen épített városról). S vannak közöttünk egyes keresztyének Nyugatról, magas egyházi tisztséget viselő keresztyének és úgynevezett közönséges lelkészek és világiak — egyházi vezetőségük áldásával vagy anélkül —, minden földrésről és különféle politikai elkötelezettségűből való együttes vagyunk.

S mégis egyek vagyunk. Mégis egy család vagyunk. Mégis egy közös elkötelezettség alatt állunk. Ez pedig a Krisztus iránti elkötelezettségünk — az a közös imádságunk, hogy Őt követhessük, tesz bennünket egy családdá.

De nem *exkluzív család*. Krisztus szolidaritása, Krisztus földreszállása minden embernek szól. A mi családunk nem exkluzív, az a „family of men”, minden ember összetartozása, amelyben hiszünk, akár keresztyéneknek nevezik magukat, akár nem. Ezért határaink mindig nyitva vannak, ezért mindig készek vagyunk a számadásra mindenkiel szemben. A Krisztus követését úgy értelmezzük, mint egy csaknem névtelen cselekedetet, amelynek döntő ismertetőjele a „béke”, „salom”, „mir” szó.

Vitánk és párbeszédünk nem azért folyik, hogy meggyőzzük a másikat, hanem hogy győzelmet vegyünk afelett, ami akadályozza az embert abban, hogy ember legyen ezen a földön. A keresztyének sohasem lehetnek tétlenül várakozó emberek. Olyan embereknek kell lenniük, akik bár nagy türelemmel vannak egymás iránt, ebben a türelemben azonban feltartóztatatlanul előre törnek; aktívak és nem passzívak.

Nem lehet fel nem ismerni, hogy munkánk megértése és elismerése azokban az egyházakban is növekszik, amelyek eddig várakozó álláspontot foglaltak el a Keresztyén Békekonzferencia munkájával szemben. Nem válnak-e lassan erjesztő kovásszá az egyházak ökumenikus közösségében? Ez a kérdés egyszerre reménység-gel és alázattal tölt el bennünket. Felbátorítanak a katólikus egyház körében történt események is, *XXIII. Jánostól*, a felejtethetlen charismatikustól el egészen *VI. Pál pápának* az ENSZ-hez tett utazásáig. Mindig erről az egyetlen dologról van szó: aktivitásról és engedelmességről Krisztus békeszerető igéje iránt.

Közben különös dilemma előtt állunk. A keresztyén egyháznak nem azt a munkát kell végeznie, amely a

világi hatóságokra van bízva. A keresztyéneket politikai felelősségükre kell emlékeztetnie és intenie, hogy törekedjenek a város javára. A keresztyénség azonban nem korlátozhatja magát általános felhívásokra, amelyek békére, igazságosságra és emberiségre szólítanak fel. Meg kell bélyegeznie azt, ami megbontja a békét, ami megrontja az igazságosságot és megsérti az emberiséget. Ezt nem negatív vádaskodásokkal kell tennie, hanem a hatalmasok bátorításával, hogy jobban irányítsák a dolgokat. Adott esetekben konkrét javaslatokat kell tennie ott, ahol gyűlölködés és előítélet tesz vakká egyes embereket vagy csoportokat annak meglátása iránt, hogy mi az igazságos, mi az, ami segítséget jelent, ami értelmes és ennek következtében feladatként járul rájuk.

Ebben a szükséges konkretizálásban rejlik munkánk feszültségeinek és nehézségeinek az oka. Ettől nem kímélhetjük meg magunkat. Párbeszédünk, sőt vitánk is szolidaritásunk jele, s emlékeztetek arra, hogy itt kell megőriznünk a szentek türelmét és hitét, a türelmet egymás iránt s a hitet az Ige hatékonyságában, amelyet a világba merünk kiáltani, az emberekkel való szolidaritás ígéjét, mivel tudunk valamit Istennek a világgal való szolidaritásáról és ennek a szolidaritásnak a dicsőítésében élünk.

Szeretettel köszöntöm tehát mindnyájunkat. Áldjon meg bennünket az Isten és legyen ezekben a napokban jóakarató hozzánk, akik az Ő nevében szólunk egymáshoz, s adja meg, hogy ülésünk segítséget jelentsen azokban a szükségekben, amelyekben él az emberiség” — fejezte be Kloppenburg alelnök.

Ezután

DR. BARTHA TIBOR

püspök, a KBK alelnöke a vendéglátó Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa köszöntését adta át, hangsúlyozva azt az örömet és szeretetet, amellyel a tavaly megválasztott Tanácsadó Bizottság első ülészakát Budapestre hívták meg a magyarországi tagegyházak.

„Feladatunk — folytatta a püspök — beható párbeszédet folytatni a nekünk feltett kérdésről: Hogyan járulhatunk mi keresztyének hozzá ahhoz, hogy a szolidaritás és együttműködés ebben a körben, az egyházak területén és ezáltal a világban elmélyülhessen és megerősödhesse az emberiség javára, a béke érdekében? Amikor gyülekezeteink szeretetéről és örömről beszélünk, ez nem általános szólam a részemről. Remélem, hogy azok a testvéreink, akik az elmúlt vasárnap kapcsolatba kerülhettek gyülekezeteinkkel, valamiképpen megérezhették a gyülekezeteknek ezt a szeretetét és örömet. Nos, ennek a szeretetnek és készségnek számos és nyomos oka van.

Először is örömről, szeretetünk és készségünk első oka az a tény, hogy egyházaink itt Magyarországon szoros kapcsolatban vannak a mozgalommal. Egyházaink kezdetől fogva részt vettek a mozgalom munkájában; azt gondolom, hogy ez könnyen megérthető. A történelemnek ebben az időszakában, egyházaink történetének és teológiai történetének ebben az időszakában új eszmélődés folyik, miként mindenütt a világ egyházaiban. Ahogy mondani szokás, a Biblia új felfedezése van folyamatban, s ezen az úton, miközben az evangélium mélyebb megértéséért tusakodunk, miközben arra törekszünk, hogy mélyebben megértsük a keresztyén bizonyágtétel bibliai titkát és egy forradalmi korszakban bizonyágot tegyünk — miközben arra törekszünk, hogy levonjuk Jézus szeretetének következményeit, a mozgalom részéről mindig a legmélyebb szolidaritást és megértést tapasztaljuk, sőt valódi segítséget, amely lényeges egyházaink teológiai munkásságához, hitéhez és életéhez. Ez a legmélyebb és legmagasabb, amit ebben a vonatkozásban mondhatok. Ilyen módon örömről, szeretetről, a hála az oka.

Másodszor, rendkívül fontosnak tartjuk ezt a találkozást, mivel itt több mint negyven országból gyűltünk egybe és gyakorlatilag csaknem minden felekezetet képviselünk. Áldottak azok a gyűlések, amelyek arra töreksenek, hogy megjavítsák a világ légkörét, hogy

elmélyítsék az emberi szolidaritás tudatát. Igen, áldottak a békeségre igyekezők. Reméljük, hogy ez a találkozás egyengetni fogja az utat további találkozókat felé.

S harmadszor, örömünk a főtémának szól. A szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és békéért az emberiség jelenlegi komoly helyzetében minden tekintetben igen aktuális téma. Erről a témáról beszélgetnünk kell. De nemcsak beszélgetnünk kell, hanem meg is kell élnünk a szolidaritást és együttműködést, miként azt ezekben az években, ebben a keretben mindig megéltük. Igen, szolidaritás és együttműködés ezekben a napokban is minden nyelvi, teológiai és egyházi különbség ellenére is! Kérdéseket kell feltennünk egymásnak és kölcsönös megértésre kell törekednünk. Ezt a mozgalmalban megélt szolidaritást egyre szélesebb körökre kell kiterjesztenünk az egyházakon belül és ezáltal a világban. S tudjuk, hogy az emberi szolidaritás elmélyíthető. Tudjuk, hogy témánk reményteljes előjel alatt áll, mivel tudunk az egyetlen és legnagyobb szolidaritásról, minden szolidaritások szolidaritásáról, nevezetesen Isten szolidaritása Krisztus testtelételek tényében jelentetett ki nekünk.

Végül még csak ennyit. Egyházaink szeretetéről és örömről beszéltem. Egyet szeretnék még ehhez hozzáfűzni. Ennek az országnak nemcsak a keresztyénei követik figyelemmel és őszinte szeretettel a Tanácsadó Bizottság napjait, hanem az a társadalom is, amelyet a magyar nép a háború szörnyű szenvedései után épít, nagy figyelemmel viseltetik a mozgalom budapesti tanácskozásai iránt. Legyen számunkra figyelmeztető jel, hogy napjainkban a világ, a szekuláris világ felfigyel az egyház békeüzenetére és a béke cselekedeteit várja az egyháztól."

Befejezésül a püspök kifejezte azt a jókívánságát, hogy a vendégek a tanácskozások minden egyes órájában megtapasztalhassák egyházaink, népünk és mindnyájunk őszinte tiszteletét és szeretetét.

Az üdvözlések során *Nyikoláj* metropolita, a KBK elnöke, a moszkvai patriarchátus külügyi osztályának elnöke tolmácsolta

ALEXIJ

Moszkva és egész Oroszország patriarchájának az ülés résztvevőire intézett alábbi üzenetét:

„Mint a KBK munkájának folytatására alakított Tanácsadó Bizottság tagja, köszöntlek benneteket őszinte szeretettel az Orosz Orthodox Egyház nevében és kérem Istenet, hogy áldja meg a jövőendő békekességért kifejtett fáradozásotokat.

A jelenlegi ülés főtémáját, „Szolidaritás és együttműködés az igazságért és békéért” az evangélium ígéretének fényében: „Boldogok a békeségre igyekezők” (Mt 5:9) fogjátok vizsgálni.

Ahhoz, hogy valaki békeszerző legyen, nemcsak arra van szüksége, hogy békeszerzés végett mások iránt jóindulattal legyen, hanem (s ez a legfőbb) szakadatlanul azon kell fáradoznia, hogy békét érjen el a népek között. Megváltónk, Jézus Krisztus, a békeségszerzőket Isten fiainak nevezte, mivel a mennyi Atya akaratát teljesítik és nagy feladatukat az emberiség szolgálatában abban látják, hogy megerősítik a népek között a szeretetet és testvériséget.

Kedves barátaim, munkátokat olyan időszakban kezdétek el, amikor komolyan kiéleződött a nemzetközi helyzet. Feszültségi pontok vannak Ázsiában, Afrikában és Latin-Amerikában, mindenütt, ahol a népek a szabadságra, függetlenségre és haladásra való abszolút jogukat küzdenek.

Teljes joggal állíthatjuk, hogy a többoldalú haladás elérésében a fő akadály számos, függetlenségéért küzdő ország esetében abban van, hogy politikai, gazdasági és ideológiai nyomást gyakorolnak rájuk olyan államok,

amelyek e nyomás révén új előnyt akarnak szerezni maguknak. Az Amerikai Egyesült Államok vietnami politikája következtében megsemmisítő háború folyik. Békés lakosokat gyilkolnak meg, városok és falvak válnak rommá. Az ilyen politika súlyos vétség a nemzetközi kapcsolatok elemi törvényeivel szemben.

Újból és újból ismétlem, hogy minden egyes keresztyén embernek kötelessége követelni az amerikai agresszió megszüntetését Vietnamban és támogatni a dél-vietnami népek arra a jogára való igényét, hogy maga dönthesse saját sorsa felől.

Az európai biztonság problémáival kapcsolatban lehetetlen nem érezni mély aggodalmat azoknak a Nyugat-Németországban uralkodó és a békét veszélyeztető erőknél a törekvései miatt, amelyek nukleáris fegyvereket akarnak szerezni. A német kérdés békés rendezésének megoldatlansága továbbra is az egyik legnagyobb akadálya annak, hogy földrészünkön tartós békének örvendhessünk.

Örömmel vettük az India és Pakisztán közötti katonai akciók felfüggesztésének hírért. Ezt a józan lépést a konfliktus békés megoldásának kell követnie, s reméljük, hogy e két állam felelőseinek jóakarata ezt a problémát is meg fogja oldani.

Ebben a zavaros nemzetközi helyzetben magától értetődik, hogy a keresztyének fokozott felelősséget éreznek a nemzetközi bonyodalmak kiéleződéséért és a béke sorsáért.

Most azt a reménységet szeretném kifejezésre juttatni, hogy a Tanácsadó Bizottság jelenlegi ülése nagymértékben fog hozzájárulni a keresztyén szolidaritás és együttműködés erősítéséhez és fejlesztéséhez, minden nép számára igazságos békéhez."

„Nem hallatik többé erőszakot földeden, pusztítás és romlás határaidban, és a szabadulást hívod kőfalaidnak és kapuidnak a dicsőséget” (És 60:18).

„Békesség az atyafiaknak és szeretet hittel egybe az Atya Istentől és az Úr Jézus Krisztustól! A kegyelem legyen mindazokkal, akik szeretik a mi Urunk Jézus Krisztust romlatlanságban” (Ef 6:23—24).

A megnyitó ülésen üdvözölte a megjelenteket

ABUNA PETROS

ethiopiai orthodox érsek is, aki ezeket mondotta:

Nagyon örülök, hogy ott lehetek keresztyén testvéreim körében, akik attól a vágytól vezettetve gyűltek össze a világ minden részéből, hogy elősegítsék a békét a világ népei között. Szent keresztyén kötelességünk ez és minden erőnkkel arra kell törekednünk, hogy megértés és testvériség jöjjön létre a világ népei között. Korunkban, amikor a nukleáris fegyverek megsemmisítéssel fenyegetik az emberiséget, ez a feladat különösen sürgetővé vált. A világ keresztyénei hozzájárulhatnak a megértés előmozdításához, ami a békés együttélés és együttműködés alapvető feltétele. Ebben a szellemben szeretném ma átadni Önöknek az ethiopiai keresztyének köszöntését.

Engedjék meg, hogy felolvassam Őszentségének, *Abuna Basiliosnak*, Etiópia patriarchájának a konferenciához intézett köszöntését:

„Budapesten egybegyűlt Testvéreinknek:

Lelki köszöntésünket küldjük Mindnyájatoknak és imádkozunk azért, hogy a földön béke legyen. Buzgón könyörgünk a Mindenhatóhoz, hogy Ő vezesse a béke előmozdítására irányuló őszinte törekvéseiteket és áldja meg egységeket. A mi Urunk, Jézus Krisztus azt az isteni tanítást adta nekünk, hogy szeressük egymást, mert Isten szeretet. Imádkozunk, hogy az emberiség békében és biztonságban élhessen. Az Atya Istennek kegyelme, a Fiú Isten könyörületessége és a Szentlélek Isten szeretete maradjon Mindnyájatokkal.”

Somogyi Tóth Sandor: *Proféta voltál szívem*

Bestseller: igazi nagy siker. A könyv napok alatt elfogyott, beszédtema lett, a folyóiratok vitát nyitottak fölötte. Sikerével rácáfol jónéhány makacs hiedelemre, egyebek között arra a téves kulturális beidegzettségre, mintha nálunk a közönség csak a romantikus-érzelmes műveket zárná a szívébe és modern munkák senkinek sem kellenének, de meg alaposan ellentmond annak a föltevésnek is, mintha a kritika elismerése és a közönségsiker között szükségképpen antagonisztikus ellentét volna. Nem az első az effajta sikerek között: a *Rozsdatemető* és a *Húsz óra* sorába igazodik. Somogyi Tóth könyvei között sem első a *Proféta voltál szívem*; két kisregénye keltett már széles körű érdeklődést, a *Gerinc-törés* és a *Gyermektükör*; az utóbbi *Révész György* megfilmesítésében — *Hogy állunk, fiatal-ember?* címmel — idehaza a kritikusok egyik díját is elnyerte, jelentős közönségsikere is volt, és az ifjúsági témájú filmek velencei fesztiválján tavaly nagydíjat kapott (jóllehet a film számos részletében és jelentős tartalmi mozzanatában elmaradt a regény mögött). Somogyi Tóth (akárcsak *Fejes Endre* és *Sánta Ferenc*, a főntebb már említett nagy könyvsikerek szerzői és jónéhány főleg fiatal novellistánk — *Gerelyes Endre*, *Galambo Lajos*, *Csurka István*, *Moldova György* és mások —) aktuális, közérdekű és közéleti témákat dolgoz föl és ez bizonyára sikerének egyik titka. Nem igaz, hogy a közönség semmiképpen sem érdeklődik az — úgynevezett — életből vett témák iránt, csak az igaz, hogy a hamis, sematikus, lakkozott földolgozásoktól idegenkedik. Az élet valóságos kérdéseinek valóban művészi megjelenítését mindig széleskörű elismerés fogadja.

Somogyi Tóth hőse egy cinikus, „nagymenő”, korunk szellemi torzszülöttje. Szabados Gábor így *Camus* és *Sartre* főszereplőivel rokon, *Sagan*, *Tennessee Williams* „hősei” jutnak eszünkbe róla — bár ez a Szabados minden rokonvonása ellenére is egészen más, mint ők. Túlságosan formális lenne azt mondanunk, hogy a különbség: Szabados a szocializmus építésének időszakában és helyszínén él — hiszen a világnak ezen a részén élő emberekre is hatnak többé-kevésbé az egész emberiség problémái, s viszont a világ bármely táján élő emberek sem térhetnek ki többé annak hatása alól, hogy a népek egy része ma már szocialista viszonyok között él. Ez a Szabados azonban mégis csak egy általunk átélt történelemből kapott különféle indításokat és a mivelünk közös élményekkel élt kölcsönhatásban. Tehetséges népi kollégista volt, lelkesen részt vett a demokratikus és a szocialista építés hőszi időszakában, akkor is nősült, és az úgynevezett személyi kultusz éveiben mind magasabbra emelkedett. Alapjában véve tiszta maradt akkoriban, és a legutóbbi években már meglehetősen magas színvonalon élt: nagymenő lett, sokak irigységének tárgya, olyasvalaki, akinek már sok minden lehetséges, foglalkozására nézve újságíró (hiszen ez a munkakör joggal divatos a modern irodalomban és művészetben: a dolog természeténél fogva közeli kapcsolatban él a valósággal, nagyobb áttekintése is van fölötte, mint az átlagembernek, vagy a szakmai keretek közé szorult szakembe-

reknek). A könyv Szabados nem karrierjének csúcspontján állítja elénk, hanem egy kevéssel később: a paraboloid görbe hanyatló ágának kezdőpontján, az összeomlás küszöbén — az ideg-orvosnál.

Szabados ugyanis *idegkórtani eset*. Nem lényeges, hogy pontosan mi a kórisme s az sem döntő, hogy mi lesz a kórjósolat, például, hogy van-e remény a javulásra. Somogyi Tóth számára Szabados alakja két lehetőséget adott, és ő mindkettőt meg is valósította. Egyrészt Szabadosban Somogyi Tóth részletesen leírta a *cinikus természetrajzát*, másrészt húsz esztendőnk néhány *problémáját* tükröztette hősenek egyébként extrém alakjában.

A cinizmus *korbetegség*. Talán kettős gyökere van: kisebb részben a valóságmegismerés visszás mellékterméke, nagyobb részben korunk számos történelmi visszasságának következménye. Somogyi Tóth már nem az okok regisztrálására vállalkozik, ezeket jórészt adótnak és ismertnek tételezi föl: őt inkább a *cinikus mozgásgörbéje érdeklí* a mi viszonyaink között. Ironikusan, elidegenítő effektusokkal írja le Somogyi Tóth ezt a jellegtípust, mintegy folyamatosan ellenszenvet kelte hősével szemben — ez egyúttal afféle „kutyaharapást ebszóróval” módszer, mert hiszen a deheroizálást, a demitologizálást, a deszentimentalizálást és a deromantizálást szinte saját eszközeik alkalmazásával figurálja ki a szerző.

Erre a könyvre érdemes fölfigyelni. Modern szerkezete — monológikus kerete, az idővel szabadon gazdálkodó retrospekció — a tartalomhoz illő előadasmód, a világmegváltó önzést szatirizáló részletei, tömörsége, drámai tüze, reálissága és önmagán túlmutató általánosításai valóban mai irodalmunk legjobbjai közé sorolják. Érdemeinek további részletezése fölöslegesnek látszik: az olvasó bizonyára ismeri a könyv gazdag kritikai irodalmát. Nem lenne azonban helyes, ha elhallgatnám a regény néhány problematikus vonását.

Eleinte idegenkedéssel fogadtam a könyv főszereplőjének „nagymenőségét”, és csak az zavart, hogy ha megfogalmaztam magamban ellenérzéseimet, divatos-sablonos kifejezéshez kellett folyamodnom: ez *nem tipikus*. Vagyis ha van is ilyen „nagymenő”, kevés, elenyésző — az a másik fajta „nagymenő” viszont, akibe olykor beleütközünk, más; mások a jellemvonásai és a cselekedetei. Mindenekelőtt a közgondolkodásban a tehetséges és a nagymenő motívumai ritkán jelentkeznek együtt: a gyakori panasz éppen amiatt elégedetlenkedik, hogy a tehetségesek általában nem nagymenők és a nagymenők nem tehetségesek. Ebből következik, hogy Somogyi Tóth könyvében hősenek jellege és a társadalmi környezet csak laza kölcsönhatásban áll. Mondhatni: ez a Szabados *született cinikus*, voltaképp mindig is az volt, nem az ő alkata változott meg az idők folyamán, csak a *háttér módosult* és így föltűnővé vált, ami korábban egybeolvadt a háttérrel. Szabados nem az idők folyamán lett cinikus, nem ábrándult ki, nem csalódott, voltaképpen nem érték igazi kellemetlenségek: *mindig is ilyen volt*, mint most, összeomlásának küszöbén. Végső soron tehát *egyéni problémával* állunk szemben, részvétet írta már azért sem érzünk, mert „úgy kell neki”, megérdemli sorsát. Somogyi Tóth tehát a cinizmusnak, a közönyösségnek, az önzésnek, a gőgnek egyik

jellegetes típusát járja körül és írja le, valóban bravúrosan; az általa megfigyelt típus azonban nem azért ilyen, mert társadalmi okok vagy mások jellemhibái, netán cselekvése hatott volna rá, hanem mert ilyen: *csak* — a társadalom hibái vagy mások helytelen magatartása mindössze lovat adott alája, fölhasználta, alkalmazta. Dehát valójában a *Próféta voltál szívem* nem morálprédikáció, nem is erkölcs-tani olvasókönyv, mégcsak nem is vezércikk, hanem kitűnő, modern lélektani regény.

Samuel Beckett: Godot-ra várva

A színen egy pár cipő és egy kalap. E kettő között helyezkedik el általában az ember.

Micsoda az ember?

Őszintén megvallom: nem értem Beckett világ-sikerű, úgynevezett anti-drámáját.

Őszintén megvallom: szeretem Beckett 1948-ban írt, 1953-as ösbemutatója óta iskolát nyitó művét.

Nem valamiféle sznobság áll e két mondat között. Ugyanis — talán nem hangzik szerénytelenül: — ha nem is értem, de *érezem* ezt a különös színművet.

A Thália Stúdió bemutatójáról egy jóbarát-kollégámmal jöttem el. Még az előadás hatása alatt álltunk, de aztán — ezen még töprengeni kell, mondtuk — más témára tértünk át. Mi másról beszélgetünk volna, mint munkánk mindennapos problémáiról? Jó barátok lévén, nem először tettük ezt, és félmondatokkal, indulatszavakkal is megértettük egymást. Beszélgetés közben témáról témára ugrottunk, gyakran jókora kihagyásokkal, merész asszociációkkal, de pontosan értettük mindig, mit akar mondani a másik. Idegen talán egy szót sem értett volna a párbeszédünkéből, főképp nem „szakmabéli”, még tán azt is hihetta volna, nem vagyunk normálisak.

Barátom hirtelen megállt:

— Éppen úgy beszélgetünk, mint Didi és Gogo a Godot-ban...

Igen, ezt is tudomásul kell egyszer venni: ha valaki más nyelven, esetleg épp egy szaknyelven beszél, a mondókája attól még *nem unalmas* és nem is bolondság; talán *csak éppen mi nem értjük*. Én például — sajnos — botfülű vagyok, és ezért értetlenül hallgatom, ha zeneértő barátaim — mondjuk — koncertlényeket beszélnek meg. Már a kifejezéseik javarészt sem értem, a tartalmát meg éppenséggel nem tudom követni annak, amiről vitatkoznak. De ez az én hibám, s nem az övék, még kevésbé a zeneművészté.

Godot-t sem értem: ezek az emberek, akiknek jószerivel nevük sincs igazán (mert bár Estragon és Vladimir a valódi — ? — nevük, mégis Gogónak és Didinek szólítják egymást), mintha más nyelven beszélnének. A szavaknak *egyenként* van értelmük, néha még a mondatoknak is, egészében azonban...

Alljunk meg egy pillanatra. De hiszen a *művészetben általában más a szavak értelme*, mint a köz-napi életben és hozzá még helyük, összefüggésük szerint is változhat... Ismert példát idézek, *Benedek* Marcell nyomán. „*Kékítőt old az ég vizében.*” A magyar líra egyik legszebb, legköltőibb sora. Csakhogy a szavak önmagukban véve egészen más jelentenek, más a hangulatuk, az értékük, az értelmük, mint így, ebben a sorrendben, ebben a mondatban. A mondatnak önmagában véve semmi racionális, mondhatni naturális értelme nincs. De az egész, így, szépen, költőien összeszedve, sorbaállítva, gazdagon rezonál és asszociál.

Hát a Godot?

Várjunk még egy kicsit! Mert a József Attila-sor jelképes ugyan, de azért konkrét, ha tetszik: figuratív, a Godot szövege meg — a képzőművészeti hasonlatnál maradva — nonfiguratív, „informale”, absztrakt. Itt van azonban az ideje annak, hogy világosan lássuk, a nonfiguratív azt jelenti: alaktalan, és nem azt: tartalmatlan. Az absztrakt mű nem a naturális valóság — de lehet a valóság absztrakciója, vagyis lényeg-kivonata. Előfordul értelmetlen nonfiguratív „műalkotás”, de előfordul — nem kisebb arányban — értelmetlen figuratív „műalkotás” is.

Garaudy, neves francia marxista esztéta hívta föl a figyelmet nemrég egy sajtóvitában arra, hogy a világ, amelyben élünk, mind kevésbé a természet, hanem *mindinkább az ember által létesített „második természet”, a technikai világ*. S ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy maga az „első természet” is, minél inkább és mélyebben ismerjük meg, annál inkább mutatkozik *logikai kategóriák* megjelenésének. Gondoljunk csak a modern atomfizikára, a kvantum-mechanikára, a négydimenziós tételre, az általános meg a különös relativitásra — hát vajon ezekkel egybevetve jónéhány absztrakt nem tűnik-e a *második természet értelmében naturalistának*?

S aztán: éppen ezek a modern tudományos eredmények tanítanak meg arra is, hogy *sok mindent megérezhetünk, amit nem értünk*. *Einstein* azt mondta egyszer: nincs a földön tizenkét ember, aki igazán értené a relativitás elméletét. De relativitás mégis van, számos jelenséget épp általa értünk meg. S az én nemzedékem még folyton-folyvást csodálkozott a relativitás elméletén, viccelődünk fölötte, az újabb nemzedék meg már természetesnek veszi. Olyan ez, mint hogy a szüleink döbbenet figyelték a telefont meg a televíziót és egyre azt hajtogatták: hát ez hogyan lehetséges? — a gyermekeinknek meg a világ legtermészetesebb dolga a telefon, a televízió, a kibernetikus számológép és az űrhajó. Ilyen világban élnek.

Nos: ha a természetben lehetséges közvetlen megértés nélkül is megérezni valamit, miért ne volna ugyanez lehetséges a művészetben? Sőt: a művészetben olykor nem is kell érteni — legalábbis nem a szó régi, egy-az-egyhez értelmében. Így a Godot is: meddő az a rengeteg kísérlet, amely a Godot egyes mozzanatait meg akarja magyarázni, meg akarja fejteni. Így például némelyek azt vallják, hogy Godot = Istenke, Estragon és Vladimir az egyenjogúság, az egyenlőség jelképe vagy karikatúrája, Pozzo és Lucky az alárendeltségé, a kizsákmányoló-kizsákmányolt viszonyé. Lehet találgatni, vajon az utóbbi kettő nem a test-lélek, a nyers erő — értelem dialektikus ellentétpárjának megjelenítése-e, s Estragon-Vladimir kettőse meg az ember két énjének, a jobbiknak meg a rosszabbiknak, vagy talán a racionális és az érzelmes kettőse-e? De, meggyőződésem, semmi értelme, hogy ebben a „nonfiguratív” drámában ilyen figurális megfejtések után kutasunk. Az nyilvánvaló, hogy a Godot a második világháború utáni világhelyzetet tükrözi, erre félreérthetetlenül utal is a szöveg. A szereplők viszont — amint bizonytalan elnevezésükből is következtethetünk — csak „egyik ember”, „másik ember” jelenlétekképp értendők és nem szükséges magunkat egyetlen értelmezés mellett sem elköteleznünk, mert — talán kicsit túlozva a dolgot — *mindegyik értelmet tudomásul* kell vennünk. A darab témája is az örök emberi várankozás, a remény és reménytelenség, a hit és a hitetlenség, a magány és a közös-

ség, a látás és a vakság, a tudás és nemtudás, az élet folytonos megújulásának ellentétpárja, egy filozófiai absztrakció, ami a második világháború utáni hirtelen vákuumban szinte kitapintható lett.

Nem vitatkoznék arról, vajon a Godot bizakodó vagy kiábrándult mű-e, optimista vagy pesszimista. Ezt a kérdést talán föltehetnők *Beckettre* nézve, de annak sincs értelme: először is (főleg *Karinthy* olvasása óta) mindig restellem, ha valaki — akár én magam, akár más — azt firtatja, hogy mit gondolt, mit akart mondani az író, másodsor is, ha rásütjük is *Beckettre* a kiábrándultság bélyegét — megtehetjük, ő ezt nem is titkolja —, azonnal cáfolnunk kell, mert hiszen ha minden annyira értelmetlen, akkor mi a csodának írta meg a Godot-t? Talán csak nem akart vele mégis valami értelmet kifejezni? Mégis csak remél valamit, ha olyan homályosan is, mint maga a Godot — hiszen végül is hőseink *ottharadnak és várnak*...?

Egy mű hatása egyébként sem csak önmagától függ. A művészet mindig *kölcsönösség*. *Közönség nélkül nincs művészet*. Értelmetlen-e egy mű vagy sem, mi a tartalma, ez attól is függ, mit értünk belőle, milyen tartalmat teszünk magunkévá. Távól áll tőlem, hogy valamiféle művészeti anarchia mellett kardoskodjam, mintha teljesen esetleges volna az, hogy kinek mi tetszik vagy nem tetszik és minék mi a mondanivalója. Nem, erről szó sem lehet; de az, hogy a világ nagy, életreszóló, szinte apokaliptikus problémáinak őszinte, bár atmoszférikus megéreztetésére *reménytelenséggel vagy cselekvéssel felelünk-e*, ez már mégiscsak tőlünk magunktól is függ.

Az is, hogy a *Godot-ra várva* lehangol-e vagy, éppen ellenkezőleg, tevékenységre ösztönöz.

Én, megvallom, szeretem ezt a különös darabot. *Cselekvésre biztat*.

Németh László—Hintsch György: *Iszony*

Ha Németh László 1947-ben megjelent műve, az *Iszony*, csak a frigiditás regénye volna, akkor is magasra kellene értékelnünk. Nagyszerű lélektani elemzése ez a könyv egy szerencsétlen asszonynak, aki alkalmatlan házasságban sínylődik, és már-már tönkre is megy, végzetesen lelkibeteg lesz.

Csak hogy Kárász Nelli frigiditása nem sorscapás, nem oktalan betegség. Ez a frigiditás *létrejött* valahogyan, kialakult: sok oka van, nem is egy. Nem öröklött, gyógyíthatatlan, alkati meghatározottság, hanem *szerezett* sérülés, amely épp ezért *gyógyítható* is.

De ha Németh László csak ennyit mondana az

Iszonnal, még mindig csak egy remek mélylélektani regénnyel volna dolgunk (ami, persze, ugyan-csak nem csekélység). Jól tudjuk, hogy az ember bensejében szörnyű mélységek tárulhatnak föl, és ezek földeirítése szép, nemes és hasznos tevékenység. Németh László azonban ennél tovább megy.

Mert az *Iszony* elemző vizsgálódása közben igen sok mindenre figyel: e frigiditás létrejöttének *számos emberi, társadalmi, vallászerkölcsei motivuma van*. A történet a harmincas években játszódik: a polgári társadalom válsága idején; abban a jellegzetes korban, amikor a magyar feudalizmus kezdte észrevenni — habár csak talán tudata alatt —, hogy alighanem eljárt fölötte az idő. Nelly frigiditásában *ennek is* része van: a saját családján belül is hatottak rá ilyen történelmi-társadalmi tényezők, de megférjenek jellemében is egészen nyilvánvalóak az efféle hatások. A *bigottéria* elsősorban Nelli anyján és anyjának családján át érvényesíti zavaró hatását. A különféle morális társadalmi és történelmi tényezők egyébként a regény lapjain a cselekmény előrehaladtával és mintegy *a pszichológiai rétegek lehántásával* derülnek föl, és ez a szerkezeti-formai megoldás nemcsak tartalmi következményeket rejt, hanem *önmagában is nagy érték*, finomabbá és hatásosabbá teszi a regényt.

De még mindehhez is hozzá kell tennünk valamit. Németh László ugyanis végtelenül *tárgyilagosan jellemzi szereplőit*, ami azt is jelenti, hogy mindenki jellemzése önmagában zárt egység, önmagában érthető: ki-ki maga is mintegy áldozata annak, ami ő maga valójában. Vagyis Németh László *Iszonya* nem demagóg, nem is sematikus és nem primitív, helytelen értelemben irányzatos könyv, amely érvelés nélkül kényszerítené rá álláspontját az olvasóra. Az *Iszony meggyőző mű* és állásfoglalása mindenkor sokrétűen indokolt.

Azért esik most szó Németh László *Iszonyáról* Kulturális Krónikánkban, mert *film* készült belőle. Az első Németh László-film.

Németh Lászlót filmre vinni nehéz *főladat*, bár — persze — nem lehetetlen. Németh László regénye bőven áradó szavú epikus elemző írás. Mit tegyen a megfilmesítő? *Hintsch György* a legőszintébb tisztelettel és szerénységgel látott munkához — *ez volt a baj*. A film: a regény vizuális szinopszisa, cselekményváltozata. Minden benne van, ami a regényben — csak épp a lényeg maradt így ki.

Ebből a regényből bizony modern lélektani filmet kellett volna készíteni, a történetet Nelli belső látószögéből bemutatni. Így inkább csak azt várhatjuk a filmtől, hogy *kedvet ébreszt a regény olvasására*.

Zay László

A X. magyar képzőművészeti tárlat

Adatok. A frissen renovált Múcsarnokban nyitotta meg kapuit szeptember 18-án a magyar képzőművészek tizedik seregszemléje a felszabadulás óta. *Schickendanz* Albert 1896-ban épített palotáját alapjaiban megerősítették, díszítéseit kijavítva újra dekorálták. Az épület azt a benyomást kelti, — bocsánat a frivol hasonlatért —, mint egy jól szituált 60-as régi szépség. A kiállításra, — melyet a felszabadulás 20. évfordulójának tiszteltére rendezett a Magyar Képzőművészek Szövetsége —, mintegy 2000 műtárgy érkezett. A Múcsarnok 12 termében 207 festményt, 288 grafikát, 99 szobrot, 70 érmet, 3 freskót; 130 festő, 89 grafikus, 122 szobrász alkotását állították ki.

*

Általánosan. Van egy-két maradandó remekmű — és sok átlagos alkotás. Még mindig egy kicsit az az érzésem, hogy képzőművészeti népszámlálást végez a zsűri. Innen, hogy a java termést elnyeli szinte a sok átlagos. Két szívem szerinti alkotásról szeretnék itt megemlíkezni.

Barcsay Jenő: Asszonyok (márványmozaik). Jelentőségét abban látom, hogy egy meggyökerezett „epikus” szemlélettel számol le. „Képi gondolkodásról”, „a hieroglif jelek öntörvényűségéről”, a monumentalitásáról és konstruktív erejéről bőven írtak az eddig megjelent kritikák. Amit döntőnek érzek: ez a falikép nem díszít, illusztrál, elbeszél, vagy csak ábrázol, hanem ki-fejez. Nem képpel díszített falat csinál Barcsay, hanem a súlyos falat felhasználja alkotása anyagaként. A bizánci katedrálisok szekularizált őse ez a mozaik. A figurák öntörvényűek: önmagukat, az embert jelentik szépségükben, méltóságukban és harmóniájukban. Mindezt, végsőkig egyszerű, puritán eszközökkel.

Somogyi József: Szántó Kovács János. Híre megelőzte. Szídták és dicsérték, — vitatkoztak felette. Az a legenda járta, hogy amikor Vásárhelyen felállították, eljött egy öreg kubikos, hogy kedves nótáját a szobor előtt elfurulyázza. Somogyi életművében nem véletlen ez a szobor. Elődje a Bajza utcában máig kerítés mögött berácsosza álló Kubikos. A szobor hatásának titkát talán *Perneczky Géza*, a Magyar Nemzet fiatal kritikusja fejtette meg a legérvényesebben, amikor a Dávid-szobrok késői leszámazottjának tartja (M. N. 1965. okt. 3.). Egyszerre fejezi ki a győztes diadalmas erejét és a népmesék legkisebb fiúinak kicsit suta gyengéjét.

*

A festmények megtekintése után az az első impreszió, hogy a posztimpreszionista dömping múltban van. *Szönyi* István meghalt, *Bernáth* Aurél elszigetelődött, *Domanovszky* Endre megújult. Konstruktívabbak, jobban komponáltak a képek, mint a három évvel ezelőtti kiállításon. Viszont itt kell keresni a sok zsúrke alkotás egyik okát is. A finom posztimpreszionista festőiséget nem lehet szervesen egybeépíteni a kemény konstrukcióval. Így a kép kifejező eszközei kerülnek belső ellentmondásba.

A kiállítás festőinek hangvétele a századfordulóról ránkmaradt finomhangú naturalizmustól (*Vidovszky* Béla) egész a szürrealizmus látásmódjára utaló képekig (*Csernus*, *Kondor*) terjed. Nonfiguratív, — tehát „absztrakt” — alkotás nincs. A kiállítást felmérő kritikák egyik fő hibája, hogy a végletek és a hatások feletti civódás közben elfelejtik regisztrálni a legényesebbet. Művészeink jól, rosszul, de saját hangon, „magyarul” próbálják elmondani mondanivalójukat. Ez nem kevés. Jó volna elismerni, hogy mi az ismertetőjele a magyar anyanyelviségnek.

A festmények nagy tömegében talán úgy tudunk a legjobban eligazodni, ha megpróbáljuk elkülöníteni egymástól az egymástól elkülöníthető karakterű csoportokat, iskolákat. Itt is, mint minden besorolásnál, számolni kell azzal, hogy senkit nem lehet maradéktalanul beleszorítani egy csoportba. A posztimpreszionista is-

kola egy kicsit megkopott ugyan, de néha-néha felcsillannak régi érényei. Ilyenkor az az érzésünk, hogy csak az epigonok morzsolódtak le és nem az érények. *Bernáth* Aurél tartózkodó líraisága (pl. Táborozók) ma is őszinte, tiszta hang. *Szentiványi* Lajos talán kiegyensúlyozottabb, de édeskesőbb. Az öregek nyomába lépő fiatalok közül *Aron Nagy* Lajost (Velencei nádvárók) említeném meg. Van a posztimpreszionista iskolának egy franciás oldalajtása. Az átmenetet talán *Főnyi* Géza képviseli jól hangolt, mély zengésű, de nagy intellektuális erejű képeivel. Ennek a franciás irányzatnak *Bartha* László és *Gábor* Marianne a legjelentősebb képviselője. Talán ide is be lehet sorolni *Czobel* Bélát a Szentendrei európai színvonalú nagy mesterét. *Bartha* könnyed eleganciával és nagy technikai bravúrral festett Téli Balaton-a jól dokumentálja ennek az irányzatnak minden érényét és gyengéjét. A Kohóban c. képe nem sikerült. Az az érzésünk, hogy csak a feladatot látja és nem a témát. *Gábor* Marianne Szakasits portréja humoros könnyedségével, franciás eleganciájával több, mint egy szokásos arckép. *Czobel* pedig az öregek közül a legfiatalabb. Nála — különösen remekbe készült virágcsendéleteinél, — eszünkbe sem jut, hogy előtte már művészettörténeti kegyeletből is zászlót kell hajtani. Külön kell írni *Domanovszky* György megújulásáról. *Domanovszky* utolsó gyűjtemény kiállítása óta azt hittük, hogy belefulladt a saját maga teremtette konvencionálisba. Most frissen és néha szírporkázóan szellemes képekben áll előttünk új korszaka. Kellemes meglepetés volt.

Míg a posztimpreszionizmusra az intim líraiság, addig a *szentendrei*kre a konstruktívítás, a zárt belső tér a jellemző. Egyéni hangját az adja, hogy az orthodox ikonok, a zeg-zugos kisváros romantikájával és *Vajda* Lajos óta szürrealis látásmóddal párosul az erősen szerkezeti gondolkodás. Három nagy mestert kell itt először megemlíteni. *Barcsayt*, *Czobelt* és *Kmettyt*. *Barcsay* nagy művéről már volt szó. Végsőkig letisztult három kis kompozíciójában ott érezzük a *szentendrei* harmóniát. *Kmetty* János régi konstruktív hangján szólal meg, mégis friss és új, és rendíthetetlen szilárdságú. Van egy erős középgenerációja is *Szentendrének*. Igaz, hogy *Ilosvai Varga* István most a szokottnál gyengébben szerepel, *Kántor* Andort is nehezen vettem észre, de *Mihály* Pál és *Modok* Mária remekei érzékeltetik az iskola belső erejét. Biztató a legfiatalabb *szentendrei* generáció megjelenése: *Balogh* László egyszerű, kiegyensúlyozott, érett hangú utcakepei.

Vásárhely — *Szentendre* nyugatos hagyományaival szemben — az alföldi iskolához kapcsolódik. A magyar festészet kórusában talán a legerőteljesebb szólam. Súlyukat talán az adja, hogy sok a nagy tehetségű fiatal. Az öregek: *Kohán* és *Kurucz* a szokott, de soha nem szokványos színvonalat képviselik. A fiatalok mintha egy kicsit megrekedtek volna. Ez legkevésbé talán *Orosz* Jánosra, — akinek sajnos kiszűrték meghökkenő erejű nagy kompozícióját —, és *Szalay* Jánosra vonatkozik, de annál inkább *Szurcsik* Jánosra. 1945 című kompozíciója olyan, mint a címe: megfestett közhely. A vásárhelyi iskola helyzetéről nehéz itt objektív ítéletet mondani. Lehet, hogy a XI. vásárhelyi tárlatra tartogatták erejüket. A vásárhelyiek közül különösen *Kajári* Gyula robbanó erejű grafikái hiányoztak.

A legnagyobb vitát a fiatal *franciás hatás*ok alatt dolgozó, főként szürrealista látásmódról tanúskodó festők kavarták. Véleményem szerint, bár nagyon megselezítette hangjukat a szigorú zsűri, mégsem kell vészharangot kongatni. Az értékeket meg kell becsülni, az üres modorosságot le kell lepelnizni. Az „iskola” két nagytehetségű képviselője: *Csernus* Tibor és *Kondor* Béla. *Csernus* egyetlen kiállított festménye is figyelemreméltó alkotás. Véleményem szerint indoktalanul kavart nagy vitát. Az az érzésem, hogy ennek a vaklármának az az oka, hogy a kritikusok nagy része megjedtt attól, hogy a budapesti átlagközönség, aki *Dürrenmatt* és *Sartre* darabjaiért rajong, végre a kép-

zóművészetben is rádöbent „tudatalattijára”. Innen a szürrealista látásmód sikere és divatja, melynek mellesleg olyan magyar hagyományai vannak, mint Csontvány „expresszionizmusa”, Vajda Lajos, Ámos Imre stb. (Vö. Korga György kiállításának fantasztikus sikere). Kondor körül is folytak szakmai és hírlapcsaták, de a Darázs király a kiállítás egyik legjobb képe. Grafikáinak ereje, gondolati gazdagsága művészeti értéke is vitán felül áll.

Ennél az iskolánál a negatív észrevételeket sem szabad elhanyagolni. A művészetileg értékes nem függ a stílustól. Érthetetlen, hogy miért Csernus művészileg jó, érdekes képét hurrogta le a kritika, mikor pl. Patay László Élet című kompozíciója jogosan kelt a nézőben viszolygást. Egy elcsépelet sláger jut az eszembe: „Túl szép, amit te mondsz ahhoz, hogy így igaz legyen”. Ez a kép az idétlen boldogság „szentképe”.

Van egy fiatalokból álló generáció, akik a Főiskolán Szőnyi—Bernáth—Domanovszky tanítványok voltak nagyrészt. Őket kísérti az a veszély, hogy fából vaskarikát csináljanak, vagyis megpróbáljanak egy konstruktív szerkezetű képet posztimpreszionista eszközökkel megfesteni. Ez a reménytelen kísérlet — elszürküléséhez vezet. (Jakuba J. Tamás Ervin, Kokas Ignác, Mácsay István stb.) Vannak itt is figyelemreméltó eredmények, ahol sikerült ezt a buktatót elkerülni. Ilyen pl. Vecsési Sándor Aliz-a. Én remélem, hogy ezekben a nagyrészt tehetséges fiatalokban van annyi erő, hogy legyőzzék ezt a konvencionálisat és kikerüljenek a zsákutcából, mint ahogyan ezt a legfiatalabba teszik: Csizmadia Zoltán, Fejér Csaba, Klimó Károly, Szabó Zoltán stb.

Szobrok. Úgy látszik, szobrászaink kiábrándultak a Medgyessy epigonizmusból, ami a legutóbbi országos tárlaton még derekasan szedte áldozatait. Kialakult egy, a Medgyessy Ferenc és még bámulatos életenergiával köztünk dolgozó Ferenczy Béni nyomába lépő nemzetközi színvonalú generáció: Borsos Miklós, Kerényi Jenő, Schaár Erzsébet, Somogyi József, Vilt Tibor. A szobrászoknál, — talán a ritka egyéni bemutatkozás miatt, — több a meglepetés mint a festmények vagy a grafikák között. A modern szobrászat vitája a közönséggel egészen a napilapok levelezési rovatáig elgyűrűzik. Eppen ezért érthetetlen, hogy évek óta nem láttunk Budapesten jelentősebb szoborkiállítást. Pedig kiváló mestereink kiváló eredményeket értek el külföldön (Brüsszeli aranyérem stb.)

Somogyi József Szántó Kovácsáról már írtam. Kerényi Jenő Csontvári szobra is remekmű. A szobor túlmutat önmagán. Az Európába kitörni vágyó és mégis magyarnak megmaradni tudás ellentmondásosságát jeleníti meg a művész. Úgy érezzük, hogy így a magyar művészet szimbolumává magasodik a szobor. Borsos Miklós nagy sikerű tihanyi kiállítása után itt halványabb művekkel szerepel. Az ő igazi anyaga a kő és nem a bronz vagy a gipsz. Schaár Erzsébet és Vilt Tibor érzékeny, szinte vibráló felületű, nagy jellemző erejű portréival emelkedik ki. A *kisplasztika*, mely mindig erős oldala volt a magyar szobrászatnak, most is klasszikus értékű alkotásokkal szerepel. A sok jó közül mint jobbat talán Vigh Tamás két monumentális, nagy formázilárdságú szobrocskáját; A modern tudomány szimbolumát és A Béke hírnökét emelném ki. Mindkettő a kiállítás maradandó értéke. Örvendetes az éremművészet magas átlagszínvonala.

Külön kell az avantgarde törekvésekről beszélni. Varga Imre kétszeres életmagyságú Prometheus-a keltette a legnagyobb vitát. A mester tehetségéről, rátermettségéről két kis szobra meggyőz minket, de ennél a munkánál az a nagy kérdés, hogy a habzó bádoganyag könnyedsége hogyan túri el a monumentális méretet. Mindenesetre figyelemre méltó alkotás. Kalló Viktor Bányásza viszont nem sikerült. „Olyan mint egy rosszul sikerült Gólem”, — mondta valaki. Szébényi Imre kisebb horganylemez szobrainak bizarr hangulata is ebbe a romantikus irányba mutat.

Befejezésül egy megjegyzést. Anyagszerűbbek lettek szobraink. Erre mutat nemcsak az, hogy változatos anyagokat használnak fel szobrászaink, hanem az is, hogy a gipsz szobrok visszaszorultak.

Grafika. A grafikát meggyökerezettebbnek érzem, mint a festészetet vagy a szobrászatot. A XX. századi magyar művészetünk gazdagon termette a kiváló grafikusokat. A nyolcak, Derkovits, a sokszorosító grafika Olgyaitól elindult virágzása és főként a közelmúlt: Barcsay mester pedagógiai hatása beérett. De mintha a grafikát annyira jellemző merészség, az önállóság hiányozna. Mindig jobbak az illusztrációk, mint az önálló lapok. Mégis a grafika a hiállítás legizgalmasabb része. Talán azért, mert itt növekedett fel a legnagyobb súlyú fiatal generáció. Fajó János, Gacs Gábor, Kass János, Kondor Béla, Gy. Monár István, Raszler Károly, Reich Károly, Szinte Gábor, Würtz Ádám csak egy-egy felvillanó név. A sziporkázóan szellemes, az intim élményből élő lapok erejét leírni lehetetlen, még regisztrálni is nehéz. Egy-két kiragadott példa csak. Az öregebbek közül Szabó Vladimir remek rajzai, Hincz mester bravuros grafikái maradandó értékek. Egy fiatal szeretnék kiemelni, Gross Arnoldot. Egyéni, sokszor szürrealis látásmódúak, gyermekien naivok, költőien romantikusak, csipős humorúak lapjai. Jó volna egy kis tanulmányt írni ezeknek a karcoknak ikonográfiajáról.

A rendezés. Makrisz Agamemnon szobrásművész rendezésének van egy-két követendő mozzanata. Az első terem izelítő. A főbb irányzatokat itt bemutatja. Ide emelte ki a szobrok és érmek mellé a grafika és az éremművészet legjelentősebb mestereinek egy-egy lapját, érmét. Talán csak az oldalra írt névsor kellemetlen. Jó ötlet volt újonnan felállított szobraink fényképes bemutatása és nagyon hasznos volt az az ötlet is, hogy Makrisz Zizi érzékeny finomságú üvegmozaikja mellé odatették az Erdi gimnázium képét, ahol a munka kivitelezésre kerül. A Szántó Kovács szobor azonban rossz helyen van.

Meditáció. Hol tart a magyar képzőművészet? Fejlődött-e? Visszaesett? Bármennyire furcsa, de ez a kérdés rossz. A megjelent kritikák és a nagyközönség véleménye mögött egyformán ott érzek egy hamis illúziót: a „fejlődés” illúzióját. A művészet — visszatükröződés és nem egyenesvonalú fejlődés. A barlangrajzok mestere nem ügyetlenebb, fejletlenebb, mint Leonardo vagy Picasso. Ő is örökérvényű törvényszerűségeket fest. Nincs egymáshoz mérhető fejlődés, csak változás van és ez a valóság változásának függvénye. Az az örök kérdés: mennyire fejezem ki a valóságot, mint törvényszerűséget hűségesen. A naturalizmus nem azért rossz, mert túl fényképszerű, vagy mert jól másolja a valóságot, hanem azért, mert nem fejezi ki 1965 valóságát. És itt van Barcsay igaza, amit meg kell tőle tanulni. A buktató: az általános érvényű soha nem banális. A naturalizmus ellen harcolni kell, mert hazudik. Nem a múltból itt maradt öreg, őszinte hangú naturalista mestereink ellen kell harcot hirdetni, hanem a mai művészek naturalista látásmódja ellen. Nem a stílussal, hanem a látásmóddal van vitánk. Ha felveszünk a posztimpreszionizmus vagy akár a szürrealizmus formanyelvét, még maradhat látásmódunk naturalista. A divatos máz alól sok helyen kilátszik az alapvető hazugság. A naturalista szemmel látott valóságot akarják új csomagolásban a jámbor látogatóra rátukmálni. Szerintem ez a képzőművészet alapvető kérdése. Ennek tisztázása nélkül minden fejlődésről, előretörésről és visszaesésről kár beszélni.

Szigeti Jenő

A miskolci református ispotály

I.

Hazánk második városa, Miskolc, 1965-ben ünnepli országos érdeklődés mellett, fennállásának hat-századik évfordulóját. A hatszázéves város történelmének egyik legrégebbi tanúja a miskolci református eklézsia, amely négyszáz esztendeje működik a városban, megszakítás nélkül. (1)

A város múltjáról kitűnő forrásmű van, Szendrei János ötkötetes nagy munkája, melyet sokszor idéznek a miskolci ünnepségsorozatok alkalmával. (2) A négyszázéves miskolci református eklézsia történetét azonban már nem tárgyalja összefoglaló mű, csupán néhány hézagos adatközlés jelent meg idáig róla. (3) A miskolci református intézmények közül a 16. században már virágzó partikulaként működő miskolci református főgimnázium története meg van írva a milleniumig. (4)

Az egyháznak volt egy másik intézménye is, a szeretetmunka végzésére szolgáló ispotály, amelyről eddig semmiféle összefoglaló adatközlés nem jelent meg.

II.

1550 után a protestáns hatás alá került városi tanács előbb eltiltotta a latin nyelv használatát a templomban, majd a képeket, szobrokat távolította el az avasi templomból és az ősi templom előbb a lutheri, majd 1565 táján a kálvini egyház használatába került s ott az első miskolci református predikátor *Hevesi Mihály* hirdette az ígét. (5)

A református városi tanács a református eklézsia használatába adta nemcsak az avasi templomot, hanem azt az ősi miskolci ispotályt is, amely még a 15. században létesült a Mindenszentről elnevezett plébánia vezetése alatt s benne nemcsak elaggott szegények, hanem sánták, bénák, vakok is menedéket leltek. (6)

A miskolci városi tanács, amely egyúttal az egyház ügyeit is vezette egészen 1735-ig, a református-sá lett ispotály anyagi vezetését két esküdtre bízta, aki az ispotályhoz tartozó alapítványokat is kezelék. A református egyház minden ingatlanát kezdetül elkülönítették a városi ingatlanoktól, ami bölcs dolog volt, mert amikor a 18. században a város vezetősége elvált az egyháztól, nem támadt vita, hogy melyik ingatlan városi, melyik egyházi? Az ispotályi ingatlanok között szerepelt többek között egy vízimalom is a Szinván, melynek vámjaz az ispotálynak jövedelmezett.

Az ingatlanok jövedelmei és a sűrű adományok, végrendeleti hagyatékok mindig elégségesek voltak a miskolci ispotály fenntartására, pedig népes intézet volt, 1563-ban például 57 gondozottja volt már. (7) A nagyhírű debreceni ispotálynak a létszámát a 16. századból nem ismerjük, az 1600-as években sem érte el a miskolci létszámot, 1761-ben is csak 55, és 1784-ben 47 a debreceni ispotályi létszám. (8) Századokon át a miskolci református hívek gyakorlati kegyességéhez hozzátartozott az ispotály támogatása, a diakonia. Különösen sokat tett a 18. században az ispotályért a *Négyessy Szepessy* család. (9)

1735-ben a városi tanács külső nyomásra kénytelen volt megválni az egyház vezetésétől, s átadni a református intézményeket és ingatlanokat a miskolci consistoriumnak.

1781-ben pünkösd napján tűz pusztította el az ispotályt, de a miskolci eklézsia, bár roppant káro-

kat szenvedett, mégis hamarosan helyreállította és folytatta benne a munkát. (10)

A miskolci ispotály 1893-ban megszűnt. Ez évben az egyház bérházat akart építeni, annak a céljaira kellett a hely és a pénz. (11) Mikor az ecclesia materébe belopózott a kapitalista lelkiület mentalitása, ebbe belepusztult az ispotály.

III.

1728-ban lett miskolci lelkipásztor *Csáji Márton*, akit 1745 július 21-én a tiszáninmeniek superintendenssé választottak. (12) Csáji az 1745 október 21-i superintendentiális gyűlésen bejelentette, hogy deficiens predikátorok és elaggott özvegy papnék részére Miskolcon ispotályt alapít és erre a célra már meg is vásárolta a telket a miskolci első pap parókiája mellett, 24 forintért. Az egyházkerületi gyűlés megköszönte Csáji szép diakoniai tettét s úgy határozott, hogy a telek ára „közösszából fizettesék”. Igen jó érzékkel a pavilonrendszer mellett döntött a gyűlés és elhatározta, hogy „építeni kell rajta Cellákat, szükség esetén nagyobbítani a fundust.” (13)

A szép terv azonban, noha fundusa is volt már, nem valósult meg. Sőt *Kun Bertalan* tiszáninmeni püspök, miskolc vezető lelkipásztor alatt 1893-ban végleg megszűnt a református ispotály is. Az ő kezgyével született az az intézkedés, hogy az ispotály helyén felmagasodjék a tőke háza: a bérház.

Dr. Szabó Lajos

Jegyzetek

1. *Zoványi Jenő*: Cikkei a „Theologiai Lexikon” részére. Kézirat 1940. 305. lap.
2. *Szendrei János*: Miskolc város története és egyetemes helyirata. 1890—1912. 5 kötet.
3. *Soltész Nagy János*: Adatok a miskolci református egyház történetéhez. Sárospataki Füzetek 1858. — A miskolci női filléregylet ismertetése Budapest 1881. A miskolci református egyház évkönyvei 1886. 1889. — *Tüdős István*: (szerk) Emléklapok a miskolci ref. egyh. Kossuth-u. temploma fennállásának századik évfordulója alkalmából. Miskolc 1908. — *Arday Pál*: Miskolc reformációja. Protestáns Szemle 1913. — *Marjalaki Kiss Lajos*: Az avasi templom 1929. — *Hegedűs Imre*: Százötven éves a miskolci Kossuth utcai templom. Reformátusok Lapja, 1958.
4. *Kovács Gábor*: A miskolci ev. ref. főgimnázium története. 2 rész. 1885—1895.
5. *Zoványi Jenő*: Hevesi Mihály. Protestáns Szemle 1935.
6. *Dr. Boroszkó Samu*: Borsod vármegye története, Budapest 1909. I. k. 115. lap — 7. U. o.
7. *Dr. Herpay Gábor*: A debreceni református ispotály Debrecen 1929. Egyedülálló mű, ez az egyetlen monografiánk református szeretetintézetéről Magyarországon.
8. 1767-ben Négyessy Szepessy István miskolci főkurátor 1000 forintot adott végrendeletileg az ispotály részére, 1768-ban Szepessy Zsigmond, a következő főgondnok 2253 Ft 94 dénárt, valamint 46 és fél hordó bort hagyományozott a templom, iskola és ispotály számára, 1773-ban Szepessy Péter főgondnok 60 hordó bort és 100 forintot adott az ispotály részére. (*Soltész Nagy János*: i. m. 978 skv.) — 10. U. o.
9. Tiszáninmeni egyházkerületi levéltár D. CXXXI. 74123.
10. Csáji életrajzát e sorok írója írta meg: Tiszáninmeni református püspökök című munkájában. Kézirat 45—66. lap.
11. Az alacska superintendentiális gyűlés jegyzőkönyve 1745. október 21-ről. Tiszáninmeni egyházkerületi levéltár.

Az NDK-beli CDU kiadói munkájáról

Magyarországi egyházaink is tevékeny együttérzéssel figyelik azt a sokrétű, nagyszabású munkát, amelyet a közelmúlt fasiszta katalizma gyökereinek feltárásában, maradványainak leleplezésében a német géniusz igazi nagyságainak népszerűsítésében, a marxizmus és a kereszténység elvi ellentéteinek és közös humanista feladatainak tisztázásában, az emberiség és benne a német nép egységének és megbékülésének szolgálatában az NDK-beli Keresztény Demokratikus Unió és annak lap- és könyvkiadó vállalatjai végeznek. Sok bennünket közvetlenül is érintő, tanulságos kiadványukat ismertettük már a ThSz hasábjain. Ezúttal két rangos irodalmi vállalatuk, az Union Verlag és a Köhler & Amelang legújabb, kitűnő könyveire szeretnénk felhívni olvasóink figyelmét.

1. A második világháborúban az NDK területén rombadőlt vagy súlyosan megrongált templomok újjáépítéséről közöl meggyőző, reprezentatív dokumentációt a „DER WIEDERAUFBAU DER KIRCHEN IN DER DEUTSCHEN DEMOKRATISCHEN REPUBLIK” című, az újjáépített műemlék templomok száznál több egészoldalas fényképével is illusztrált igen tekintélyes album. A hatalmas, formátumában is tiszteletet ébresztő mű élén Hans Seigewasser egyházügyi államtitkár tömören összefoglalja a politikai és társadalmi fejlődés hatalmas eredményeit, amelyek az NDK útját jelzik a hitleri hullahegyek és rommezők nullpontjától kezdve a mai, külsőleg és belsőleg egvaránt újjáépített, szocialista fejlődés útján szilárdan haladó új típusú német államig. Ebben a fejlődésben az NDK keresztényen állampolgárainak többsége, és — egyre inkább — maguk a társadalmi felelősségre eszmélő egyházak is együttműködnek. Ez a háttér tette lehetővé, hogy — az állami és társadalmi erők lendületes összefogásával — az NDK oly sok tönkrement templomot helyreállított és annyi egészen új templomot is épített.

Gerald Götting, a Keresztény Demokratikus Unió főtitkára, az államtanács elnökhelyettese „Közösség egy tartós békerend felépítésében” című írásában vázolja, hogyan fogtak hozzá az NDK-ban már az újjáépítés kezdetén az elpusztult templomok felépítéséhez. Otto Nuschke, a CDU feledhetetlen elnöke, a kormány miniszterelnök-helyettese szenvedélyes buzgalommal segítette előteremtési a műemlékek helyreállítására szolgáló alapot és megállapította: „A szocialista világnézetű államférfiak és a dolgozó tömegek is azt kívánják, hogy a keresztény emberek méltó templomait — ahol csak lehet, eredeti alakjukban — ismét létrehozzák”. Götting rámutat azokra az állomásokra is, amelyeken át az NDK állami és egyházi tényezői az együttműködés mai, biztató kapcsolatát megvalósították.

Az album a templomok újjáépítésének politikai, társadalmi, kultúrtörténeti, anyagi, technikai vonatkozásait számos értékes tanulmányban ismerteti. A legfontosabb műemlék templomok újjáépítéséről külön cikkek adnak szakszerű tájékoztatást; beszámolnak az egészen új templomok építésével kapcsolatos ekleziológiai vitákról is, amelyek során egyöntetű vélemény alakult ki: az új templomok a gyülekezet mai egész közösségi életét befogadó szép, világos otthonok legyenek. Felsorolja az album az újjáépített — mintegy ezer — templomot, a műemlék templomok felvételeihez külön magyarázó mellékletet is csatol. Hasznos irodalomjegyzék egészíti a gazdag, valóban impozáns kiadványt. — A magyar olvasó — visszaemlékezve Botyán Jánosnak hazai református templomaink helyreállításáról 1950-ben kiadott, szerénységében is jelentős füzetere — őszinte örömmel forgathatja az NDK-beli templomok újjáépítéséről a felszabadulás húszadik évfordulója alkalmával kiadott impozáns, maradandó értékű könyvet, az NDK békepolitikájának is méltó bizonyosságát.

2. ZU GAST IN LAMBARENE cím alatt írta meg Gerald Götting Schweitzer Albertnél tett második látogatása történetét, miután első útinaplóját is („Begegnung mit Albert Schweitzer”, 1960) széleskörű érdeklődés fogadta; az „öserdők doktora” maga is — az új könyvben facsimileben olvasható — hosszú, lelkes levélben fejezte ki egyetértését azzal, ahogyan Götting összefoglalta Schweitzernek „az élet tiszteletéről” számos beszélgetésükben kifejtett gondolatait. A mai emberiség nagy példaképe és tanítója azóta útravált közülünk; annál megrendítőbb olvasmány ez az friss — nagyon sok színes, eredeti felvételt is tartalmazó — útleírás. Götting szép könyvében megrajzolja Schweitzernek az emberiség szolgálatában végbevitt életművét; mint az afrikai politikai és társadalmi élet kiváló szakértője, írásban is bemutatja azt a környezetet, amelyben Schweitzer — rengeteg akadályt, ellenállást, előítéletet leküzdve — törhetetlen hittel és rendíthetetlen elszántsággal megvalósította egyedülálló gyógyító telepét. Götting leírja, hogyan növekedett egyre inkább Schweitzer művének jelentősége; hogyan kapcsolódott ő be szükségszerűen a béke-világmozgalomba is, amikor az atomháború veszedelme már magát az életet kezdte fenyegetni. Egyre több keresztény ember tanulta meg éppen az ő példájából a társadalmi és politikai felelősséget; különösen az ifjúságot ragadta meg a hitnek, a gondolkodásnak és a cselekedeteknek az az egysége, amely benne megvalósult. — Az album alakú, kiállításában is igen vonzó könyvet a mi németül is olvasó ifjúságunknak, de a felnőtt olvasó közönségnek és elsősorban persze lelkipásztorainknak is melegen ajánljuk.

3. Kwame Nkrumah: AFRIKA MUSS EINS WERDEN című 348 oldalas műve 21 fejezetben tárja fel „a fekete világrész” önmagára eszmélésének, a világtörténelem alakításába való belépésének páratlanul izgalmas folyamatát. A ghanai köztársaság elnöke, egyben a „harmadik világ” egyik vezető politikusa összefoglalja ebben a műben Afrikának — a fehér ember, a keresztény ember számára oly szegényteljes — közelmúltját, a gyarmatosító befolyás pusztító csapásait, a néger rabzolgák szerzésére irányuló rablóhadjáratokat, és ezeknek fantasztikus hasznait az európai és amerikai tőkés gazdaság felépítésében; ugyanakkor feltárja az afrikai népek mérhetetlen szenvedéseit. Bemutatja annak a hősies szabadságharcnak a folyamatát, amelynek eredményeként eddig már 28 afrikai ország harcolta ki a politikai önállóságot; ez azonban fogyatékos és problémamentes marad a gazdasági függetlenség megszerzéséig. Nkrumah azt vallja, hogy ezt a teljes függetlenséget csak az afrikai egység útján lehet megvalósítani. Jól látja és leleplezi a neokolonializmusnak az afrikai népek megtevesztésére, egymástól és a szocialista világrendszertől való elfordítására irányuló törekvéseit; megbélyegzi az imperializmust, mint Afrika békéjének és egyesülésének legfőbb akadályát. Az imperializmus azon mesterkedik, hogy a már felszabadult népeket is újból uralma alá hajtja. De „Afrika mai vezetőinek — írja — adatott a nagy alkalom, hogy bizonyítsák: az afrikai népek géniusza le tudja győzni az egyes szuverén nemzeti államokban a szeparatista törekvéseket és létre tudja hozni az egyesült afrikai államok unióját, Afrika nagyobb dicsőségére és korlátatlan felemelkedésének biztosítására”.

Nkrumah könyve nélkülözhetetlen olvasmány mind azok számára, akik eredeti megnyilatkozások alapján akarnak hiteles képet alkotni a világgözüvéleményt alakító különböző erőkről. Jellemző, hogy az Amerikai Egyesült Államok a napokban Nkrumah álláspontját mindenben igazoló visszhangot adott erre a műre: beszűntették a Ghanába irányuló élelmiszer szállítást, hivatkozva a ghanai elnöknek az észak-amerikai politikát élesen bíráló megnyilatkozásaira.

4. Martin Luther King WARUM WIR NICHT WAR-TEN KÖNNEN című könyve arra a kérdésre felel, amelyet 1963-ban börtöncellájában tettek fel neki pacifista keresztyén látogatók: hívő baptista lelkipásztor léte miéért nem tudja kivárni, amíg „törvényes úton” megszüntetik az amerikai négek fajai megkülönböztetését? King azóta Nobel-díjat kapott, egy sor európai és amerikai egyetem díszdoktora lett, tavaly ősszel sokfelé az NDK fővárosában is ökumenikus istentiszteleteken prédikált és előadásokat tartott. Most megjelent művét négy kis gyermekének dedikálta, „akikről — mint írja — megálmodtam, hogy rövidesen nem a bőrük színe, hanem a jellemük szerint fogják őket megítélni”.

A 200 oldalas könyv leírja az amerikai négek túlnyomó többségének megalázó, nyomorúságos életét. Bemutatja a harlemi négernegyed „poloskától hemzsegő, bűzös bérházait; a birminghami néger kunyhók szörnyűségeit, a szakadatlan mellőzést, üldözést, szidalmat, verést, amelyben születésétől haláláig része van a „szabad Amerikában” a nem fehér embernek; az iskoláztatás törvényes és törvénytelen akadályait; a segédmunkás sorshoz kötött reménytelen egzisztenciák tengődését; orvosi ellátásuk szinte legyőzhetetlen nehézségeit; diszkriminációjukat a közlekedési eszközökön, az éttermekben, uszodákban, az alkalmaztatásban — az egyházakban.

Bemutatja, miért robbant ki végül is a „néger forradalom” és miért nem lehet azt többé megállítani. A könyvben közölt fényképfelvételek megrendítő dokumentumai annak a fegyvertelen harcnak, amelyet pusztá kézzel vív az amerikai lakosság egytizedét kitevő színesbőrű kisebbség egy részvéltlen, könyörtelen, állig felfegyverzett hatalommal szemben. „Az ember barbárrá lett — írja King —, amikor a létért való küzdelemben nem riadt vissza embertársainak kiirtásától. Amikor Isten megteremtette, megajándékozta őt a lelkiismerettel. Ma eljött a nap, amikor a felebaráttal szemben elkövetett erőszakot épp oly borzalmasnak kell éreznünk, mintha a húsát falnánk fel... A négek hivatása ma az, hogy ők legyenek az amerikai nemzet lelkiismerete... Isten általunk és velünk dolgozik.”

A maradandó könyv utószavában Emil Fuchs professzor emlékezik King berlini ígehirdetéseiről és vallja: a faji egyenlőségért folytatott küzdelem a szocialista társadalomban jut el valóságos és teljes győzelméhez.

5. Günther Anders: DER MANN AUF DER BRÜCKE című könyvének alcíme „Napló Hirosimából és Nagaszakiból”. A neves osztrák kultúrfilozófust meghívták az atomfegyverkezés ellen Japánba összehívott kongresszusra; azóta központi problémája lett az emberi lelkiismeret „tűrési határa” az olyan tömegbűnökkel szemben, amelyeket a hitleri koncentrációs táborokban, vagy a két japán városra 1945-ben lehajított első atomtámadással követtek el az emberiség ellen.

A könyv címe egy japán emberre emlékezik, akit a szerző az egyik hirosimai hídon látott. Az ember énekelt és húros hangszert pengetett. Arca helyén sűrű fátyol függött, mert *arca nem volt*. Keze sem volt, a keze helyén egy vaskampó nyúlt előre. Benne ismerte fel Günther Anders a mi korunkat figyelmeztető robotembert, aki addig fog a jövőbe vagy a semmibe vezető hídon állni és énekelni, amíg véget nem vetünk a Hirosimát és Nagaszakit elpusztító és az egész életet fenyegető halálos atomveszélynek. Csak akkor távozhat el és pihenhet majd meg ez a szörnyűség követ.

A szerzőt ez a hirosimai látogatás tette a béke ügyének elszánt harcosává. Naplója azért lenyűgöző olvasmány, mert lépésről lépésre vezeti vissza az olvasót a mai Hirosimából abba a húsz év előtti városba, amely egy villanás alatt porrá és hamuvá változott, kétszáz-ezer lakosával együtt. A kicsiny maradék — akárcsak a hídon éneklő arc nélküli ember — Isten figyelmeztető üzenete a mi korunk számára: mi várhat reánk, ha minden erőnk összefogásával le nem fogjuk a „világ méretű Hirosimára” is elszánt gonosztevők és örültek kezét.

A könyv függeléke páratlanul izgalmas levélváltást közöl Günther Anders és a tömeghalált szállító bomba-

vető gép pilótája, az idegbeteg Claude R. Eatherly között, aki bűnbánattal megvallja, hogy „antiszociális cselekedetei katasztrófát hoztak az ő egyéni élete számára is”.

Günther Wirthnek, a CDU kiváló főlektorának okos, tömör utószava zárja le a jelentős könyvet. Wirthet ezért is, a kiadó vállalat rendkívül körültekintő, céltudatos, bátor kiadói programjáért is meleg elismerés illeti.

6. Az Union Verlag gyors és magas igényű kiadói munkáját dicséri a következő könyvecske is: Linus Pauling, a kétszeres Nobel-díjas amerikai atomfizikus NEUE MORAL UND INTERNATIONALES RECHT című könyvecskéje. Két előadást tartalmaz, az egyiket 1963-ban a béke Nobel-díj átvételekor Oslóban, a másikat 1964-ben Lipcsében tartotta korunknak ez a kimagasló tudósa. Pauling az Amerika-ellenes Tevékenységet Vizsgáló Bizottság előtt is merészen, keményen, egyedül magára vállalta a felelősséget azért a „bűnért”, hogy rövid pár hónap alatt a világ több ezer tudósának aláírását szerezte meg az atomfegyverkezés teljes betiltását követelő kongresszusi beadványához.

Pauling könyve a békéért folyó keresztyén küzdelemnek is nélkülözhetetlen dokumentuma; Günther Wirth előszava ezúttal is a lényegre mutat rá: a világhírű amerikai atomtudós egészen világosan megragadta a német kérdés problematikáját is; pontosan látja, hogy a két német állam egyesítésének fő akadályai a NATO-hoz kötött militarista politika; s a „magnilitarizmus” ellen, az MLF ellen folyó tömegharc szorosan összefügg a német kérdés békés megoldásával is.

7. Az atomkérdés körébe vág Carl Friedrich Freiherr von Weizsäckernek, a híres nyugatnémet fizikusnak és filozófusnak BEDINGUNGEN DES FRIEDENS című kis könyve is, Weizsäcker 1937-ben találta fel az atomenergiának róla elnevezett formuláját; most közölt előadást abból az alkalomból mondotta el a majnai frankfurti Pál templomban, hogy átvette a nyugatnémet könyvkiadók neki adományozott békédíját. Előadásában arra hívja fel a közvéleményt, hogy minden erő megfeszítésével és új energiák kibontakoztatásával harcoljon egy tartós békerend megvalósításáért; ezt a felhívást nevezi a kiadó az 1963. évi „új Weizsäcker-formulának”, a békéhez való német hozzájárulás „morális energiartalmának” megfogalmazására.

Weizsäcker szerint a technikai fegyverek ma már olyan tökéletesek, hogy a háború kiküszöbölése „a technikai etika” sürgető követelményévé is lett. „Olyan átmeneti korban élünk — írja —, amikor a nagy háború gondolatát már általában elvetik, de lehetőségük még mindig fennáll. A háború lehetőségével szemben is tapasztalható bizonyos átmenetnek nevezhető bizonytalan magatartás. Az emberiség egy része már igyekszik a szerint az etika szerint élni, amely egy napon uralkodóvá lesz: elveti a részvételt egy lehetséges háború előkészítésében. Mások, akik világosan értik ugyan az erkölcsi követelményt, a ma érvényes normák között próbálnak egy jogi és szabad békerend irányában hatni.” Jellemző szerinte, hogy éppen a technikai fegyverekhez legközelebb álló tudósok, katonák és politikusok, akik leginkább tehetnének döntő lépéseket a háborús eszközök elvetéséhez, még nem jutottak el az etikai feladat növekvő felelősségéig. Pedig „nem marad más hátra: ki kell dolgozni azt az áldozatra kész öntudatot, hogy *háborúnak többé nem szabad lennie*”.

8. Az NDK tartományi egyházainak püspökei között Moritz Mitzenheim, a thüringiai evangélikus egyház elnöke jár elől azoknak az egyházi vezetőknek a sorában, akik a német munkás—paraszt állam és az evangéliumi egyházak jó viszonyának megvalósítását és megszilárdítását hitükből folyó, lelki szolgálatuktól elválaszthatatlan feladatnak ismerték fel. POLITIKAI DIAKONIA című, most kiadott kötetében 1946—1964 között elmondott beszédeit, nyilatkozatait és közleményeit adta ki az Union Verlag. Mint a kötet címe is mutatja, Mitzenheim püspök az egyház diakóniai szolgálatához tartozó kötelességnek minősíti a társadalmi és nemzetközi téren végzendő békemunkát; ebből szervesen következett az az állásfoglalása, hogy egyháza támogassa hazájában a nép szellemi és anyagi felemel-

kedésért fáradozó szocialista termelési rend felépítését; szigetelje el azoknak a nyugatnémet monopolista köröknek a mesterkedéseit, akik az egyházat faltörő kosnak akarják felhasználni a szocialista berendezkedéssel szemben folytatott hideg- vagy melegháborús kísérleteikben.

A könyv valóban szemléletes, meggyőző bizonyásgátétel. Mitzenheim püspök beiktatása óta következetesen végzi a politikai segítő szolgálatot is a thüringiai egyház élén. „A keresztyén embert Isten nem vette ki a világból, hanem felelős tettekre és döntésekre kötelezi. Ő is felelős a világ békéjéért, az éhező emberekért, az egészséges világgért... *Az egyházi vigasztaló szolgálatainak része az is, hogy ne mondjon csődöt, amikor okos, útmutató szót kell kimondani a politikai és társadalmi élet kérdéseivel.*” Ebben az értelemben vesz részt a püspök tevékenyen a Keresztyén Békekonferencia munkájában is. Ebben a szellemben folyt le emlékezetes beszélgetése Walter Ulbrichttal, az NDK államtanácsa elnökével a keresztyénység és a szocializmus nem ellentétes humanista törekvéseiből fakadó közös feladatokról. A két német állam viszonyának megjavítása békés tárgyalások — Mitzenheim szerint „józan, előbbre vivő, bátor kompromisszumok” — segítségével: állandó, folyamatos gondja a püspöknek; erről könyvének számos dokumentuma tanúskodik.

Dr. Gerhard Lotz egyházi főtanácsos utószava egyszerű, világos keretbe foglalja a kötetben összegyűjtött, az NDK egyházaiban úttörő és példamutató jelentőségű megnyilatkozásokat.

9. Friedrich-Wilhelm Krummachernek, az NDK-beli tartományi egyházak püspöki konferenciája elnökének 1944/45-ben tartott prédikációit, beszédeit és cikkeit RUF ZUR ENTSCHEIDUNG című kötetben gyűjtötte össze és adta ki a felszabadulás 20. évfordulóján az Union Verlag. A pomerániai püspököt ezekben az években állandóan gyötörte a kérdés: hogyan engedhette magát a német nép Hitler örült hatalmi politikájának járószalagján vezetni? Maga Hitler cinikus nyíltsággal mutatta be bűvészmutatójának a trükkjét; hírhedt könyvében megírta: ha fölüeny merészséggel háromszor megismétel egy hazugságot, azt a nép igazságként fogja elhinni. A hitleri propaganda — nem ritkán az egyház és a teológia is — Hitler hatalomra jutása után magasztalni kezdte a vak engedelmség „erényét”, ami a német népet oly végzetes útvesztőbe sodorta.

A huszadik évfordulón Krummacher püspök arra hívja fel a német keresztyéniséget, hogy a békére, kiengesztelődésre, a leszerelésre, az atomveszély megfékezésére irányuló zsinati és ökumenikus döntéseket az eddiginél világosabban, határozottabban valósítsa meg a béke minden veszélyeztetésével szemben. „A történetek után az atomfegyverek nem valók német kézbe” — állapítja meg Krummacher, és szót emel azért, hogy „mindkét német állam mondjon le az atomfegyverkezésről, ezzel kezdje el a feszültség csökkentését, az együttműködést és a fokozatos közeledést egymáshoz; ezzel együttműködés akadályozza meg a kelet-európai szomszédnépek mélyreható bizalmatlanságának további megkeményedését” a németekkel szemben.

Paul Schneidernek, a buchenwaldi táborban kivégzett bátor lelkipásztornak egykori cellájában hozzánk is szól az emléktáblára vésett apostoli felhívás: Béküljete meg az Istennel. Ezt a békéltetést akarja segíteni Krummacher könyve is.

10. Siegfried Morenz, lipcei és bázeli egyiptológus professzor GOTT UND MENSCH IM ALTEN ÄGYPTEN című, gazdagon illusztrált, alaposan dokumentált, mégis igen élvezetes, olvasmányos művét a Köhler & Amelang adta ki, nemrég indított kultúrhistoriai sorozatában. A tudós szerző 1960-ban Az emberiség vallásai c. sorozatban kiadta „Az egyiptomi vallás” c. munkáját; majd 1964-ben „A transcendens Isten felérkezése Egyiptomba” című tanulmányát. Most megjelent könyvében pedig — elsősorban nem a szakember, hanem a szélesebb körű érdeklődés számára — megírja „Isten történetét az egyiptomiak szívében” és bemutatja — a megjelenési formák szerint csoportosítva — a kölcsönös vonatkozásokat az egyiptomi emberek és istenek között. Nem titkolja ennek az elemző munkának a

nehézségeit, megismertet az egyiptológia fiatal tudományának elemeivel és mai állásával is.

Az egyiptomi vallás struktúrájával foglalkozik a könyv első része. Jellegzetességei: nem világvallás, hanem nemzeti vallás; nem könyvvallás, hanem kultuszvallás; nem kinyilatkoztatott, hanem történetileg kialakult vallás. Ezt a struktúrát teljes egyében ábrázolja a szerző.

A mű második része Egyiptom történeti távlataiban mutatja be „az istenség útját”. A harmadik rész Isten és ember kölcsönös viszonyát írja le Egyiptomban, mint egyfelől Isten, másfelől az ember magatartását, az etika alakulását, majd a varázslás szerepét.

Ötven jól összeválogatott, jellemző illusztráció teszi a szép könyvet még szemléletesebbé az érdeklődő laikus számára, aki a szerző segítségével könnyen tájékozódhat az egyébként bonyolult, szövevényes tudományos anyagban.

11. Hans Bardtke professzor, a lipcei ószövetségi tanszék tudós vezetője 59 kitűnően sikerült színes felvételt készített 1961 nyarán az antik Izraelről. Ezekből és a tudósnak a képek elé írt földrajzi és régészeti tanulmányából alakult ki az Union Verlag értékes kiadványa, amely most második kiadásában ismét hozzáférhetővé lett VOM ROTEN MEER ZUM SEE GENEZARETH cím alatt. A régi és a mai Izrael földje a pompás album révén még közelebb kerül a keresztyén olvasóhoz; bibliai olvasmányaihoz fellapozhatja azokat a színes képeket, amelyek Jézus Krisztus földi pályafutásának, az üdvtörténetnek megszentelt színhelyeit ábrázolják. Bardtke professzor műve valóban szép ajándék.

Megemlíttük, hogy az Union Verlag és a Köhler & Amelang kiadványai a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat útján (Budapest, I., Fő u. 32.) akadálytalanul megrendelhetők.

(KI)

TEHEODOR LOHMANN: DER AUSSCHLIESSLICHKEITSANSPRUCH JESU UND DES URCHRISTENTUMS. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1962, 212 l.

Trötsch, „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte” (1902) c. művében fölvetett kérdés és azt követő vita a keresztyéniség abszolút érvényéről mind máig nem jutott nyugvópontra. A vélemények három csoportban foglalhatók össze. 1. Csak az evangéliumnak lehet igénye az igazságra, minden valóság tévedés és hazugság. (Barth). 2. A keresztyéniség a többi vallás beteljesedése, ezek csak előkészítések és utalások a Krisztusban megjelent tökéletes igazságra (Brunner, Althaus). 3. A keresztyéniség minden fölüeny és nagy értékei mellett végsőképpen mégis relatív valóság a többi körében (Trötsch, Heiler). A vita folyamán kiderült, hogy az „abszolút” szó nem alkalmas magának a dolognak a pontos és félreértés nélküli megjelölésére. U. i. lehet valamely dolog mindentől függetlenül, minden összefüggéséből eloldva abszolút és lehet összefüggéseiben, relatíve abszolút. A pontatlan és félreérthető terminológia elkerülésére választja a szerző az „abszolút” és „abszolútság” terminusai helyett (amelyet ráadásul Hegel filozófiája is terhel) a „kizárólagos” és „kizárólagosság” terminusokat. A szerző a „kizárólagosság” terminusának bevezetésével nemcsak Jézus személynének páratlanságára, tökéletességére és egyetemes jelentőségére gondol, hanem a kizárólagos kijelentés, az eschatológiai beteljesedés és a misszió igényére is. Ugyanilyen értelemben veendő az ősegyház kizárólagosság igénye is.

A szerző a könyv első négy fejezetében Jézusnak és az őskeresztyéniségnek a kijelentésre, az eschatológiai beteljesedésre Jézus személye páratlanságára és a misszióra alkotott igényét fejt ki az idevonatkozó újszövetségi helyek alapján. Az ötödik fejezetben pedig egy igen ritkán érintett kérdéstről olvashatunk, a „kritérium” kérdéséről, azaz arról, hogy Jézusnak és az ős-

gyülekezethek, valamint az ősegyháznak volt-e igénye a kijelentés páratlanságának látható bizonyítására.

1. *Jézusnak azt az igényét, hogy a kijelentés egyedüli birtokosa, egyrészt rendkívüli öntudat, másrészt mély alázat jellemzi. Jézus célja nem Isten üdvözítő terve egyes részleteinek, hanem magának Istennek a kijelentése.* Mt 11 : 27 logionja szerint „...senki sem ismeri a Fiút csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú és akinek a Fiú akarja kinyilatkoztatni”. Ebben a kijelentésben rejlik Jézus rendkívüli és páratlan öntudata. Viszont ennek a páratlan igénynek a bejelentésén kívül igen keveset hivatkozik külön kijelentésekre, auditív vagy víziós képességeire, és főleg igen keveset beszél Isten üdvözítő terve részleteiről, sőt megvallja, hogy vannak titkok, amiket az Atya a maga hatalmába helyezett. Ebben rejlik Jézus páratlanul mély alázata.

Az apostoli korszakban a keresztyénség hűen hirdeti és vallja Jézus kizárólagos igényét a kijelentés birtoklására, de az ősegyház kijelentésértelmezésében már más mozzanatok nyomulnak előtérbe. Egyre több a hivatkozás az auditív és víziós képességek útján nyert kijelentésekre. Igaz, hogy ezek az élmények a megdicsőült Jézus alakjához kapcsolódnak, viszont a kijelentés folytatásának igényével lépnek fel. Az új kijelentés-teológia szerint a Jézussal kezdődött kijelentés korszaka csak az idők végén fejeződik be, az egyház pedig nemcsak a Jézus Krisztusban megjelent tökéletes kijelentésnek, hanem minden kijelentésnek, tehát Isten üdvözítő terve részleteinek is birtokosa. Ennek a kijelentés-teológiának a végletes alkalmazása az őskeresztyén apokaliptikában jelentkezik. De minél követelőbb az igény a teljes kijelentés birtoklásának elismertetésére, annál inkább kitűnik, hogy nem felülről való igazi kijelentésekről, hanem emberi interpretációról, exegezisről van csak szó.

2. *Jézusnak további igénye, hogy Isten ígéreteinek eschatológiai beteljesítője.* Jézus eschatológiai igényének tartalmát két gondolat fejezi ki legjellemzőbben: 1. Isten országa már Jézus személyében és művében jelenlévő valóság. 2. Jézus élete és műve Isten országa eljövételét, végső beteljesedését vezeti be és hozza el. Jézusnak minden eschatológiai kijelentése ehhez a két fő gondolathoz igazodik.

Az ősegyház hitvallást tesz Jézus eschatológiai igényéről, de azzal a változtatással, hogy a parúzia közeli várását egy idő után elejti és távoli időkre szóló váradalmakká formálja át, Jézus élete és műve pedig az „idők vége” helyett a történelem középpontjává lett.

3. *Jézus igénye művének és személyének páratlanságára* azokban a szavakban tükröződik, amelyeket minden más messiási igénnyel fellépő önjelöltet tolvajnak és rablónak nevez (Jn 10 : 8). Ő az egyetlen illetékes személy, aki Isten akaratát végérvényesen tudtul adja. Ő hívta el tanítványait. Ezeket kizáróan a saját személyéhez kötötte. Az apostoli egyház Jézusnak ezt az igényét őrizte meg leghűségesebben, amikor Jézus személyének páratlan autoritást tulajdonított, és azt hirdette, hogy az üdvösség egyetlen feltétele Jézus nevének megvalósulása. Ezen kívül Jézus személyének páratlan univerzális mindenségtörténeti jelentőségét is hangsúlyozta.

4. Jézusnak a kijelentés birtoklására, az eschaton beteljesítésére, személye páratlanságára vonatkozó igényéből következik *missziói igénye*, az az akarata, hogy művét és az általa meghirdetett üzenetet, evangéliumot az egész világon, minden népnek hirdessék. Ő maga rövid nyilvános működése alatt csak „Izrael házának elveszett juhait” gyűjtötte, de tanítványainak parancsot adott, hogy az evangéliumot Izraelnek és a pogányoknak egyaránt hirdessék. Ezzel a parancsral az apostoli egyházban kezdettől fogva jelen van a világmisszió igénye. Ez az igény természetesen az akkor ismert lakott földre vonatkozott. Az ősegyház lázas sietőséggel teljesítette Jézus missziói parancsát, úgyhogy az evangélium egy emberöltő alatt az egész Római Birodalomban és annak szomszédos területein ismertté lett.

Lohmann jelentős tétele, hogy a misszió útján, a vallásokkal való találkozás közben az ősegyház teológiájában torzulást szenvedett Jézusnak az emberekről alkotott ítélete. Jézus az embereket aszerint ítélte meg, hogy

volt-e bennük igaz hit, őszinte törekvés az igazságra, vagy pedig képmutatók voltak-e. Jézus nem a vallási hovatartozás vagy népi kötelék szerint ítélte meg az embereket. Viszont az egyház már korábban abba a hibába esett, hogy a vallásokat „komplex valóságként” értelmezte és kezelte. Ezek szerint a keresztyének mindenestől megszenteltek, szentek és igazak, a pogányok azaz a nem keresztyén vallásokat követők mindenestől tisztátalanok. A zsidóságról kezdetben kedvezőbb volt ennek a missziói teológiának a véleménye, de az „előbb zsidónak, aztán görögöknek” apostoli jelszava hamar feledésre ment, és a zsidóságot a pogánysággal együtt úgy állították szembe a keresztyénséggel, mint a sötétség és halál világát a világosság és élet világával szemben.

5. A szerző a „kritériumok” kérdésben óvatosan fogalmaz, amikor megállapítja: „Jézus és az őskeresztyénség az evangélium valóságáról, fölényéről, igazságáról szóló kritériumoknak és bizonyságoknak nem volt ellene.” Jézus üzenetének az az igénye, hogy tartalma a valósággal megegyezzen. Jézus nyilvános működése nyomán is támadtak olyan jelek, amelyek az általa hirdetet evangéliumot igazolták: a prédikálásának ereje, a csodák, a misszió tevékenységének eredményei. Az őskeresztyénség számon tartotta a missziói munkáját kísérő és megpecsételő jeleket. Az Újszövetség a Jézus személyének és művének páratlanságát az Ószövetségből vett számtalan bizonyossággal támasztotta alá. Kritériumokra azért is szükség volt, hogy kitessék a különbség az igaz és a hamis prófécia, az isteni és az emberi szó között.

Lohmann Jézus személye és műve kizárólagossága kérdésének újszövetségi vizsgálatánál egy olyan kérdést vetett fel a bibliai tudomány területén, amely a szisztematikai teológia és a vallástörténet területén is elsődrendű érdeklődésre tarthat számot. A mű a szisztematikusként közvetlen segítséget nyújt, mert a kérdést ugyan a bibliai kutatás módszerével vizsgálja, de szisztematikai szempontok szerint taglalja. Kár, hogy a vallástörténeti szempontok és összefüggések csak summásan, vagy egyáltalán nem jutnak szóhoz.

Öröndetes, hogy a szerző elkerüli a modern bibliai tudomány, közelebbről a Jézus-kutatás végleteit, amelyek Jézust vagy izolálják az ősegyháztól, vagy egybeolvasztják az ősegyház kerygmájával. *Lohmann* finoman különböztet Jézus üzenete és az apostoli egyház teológiája között, de nem választja el merően a kettőt egymástól. Az ősegyház átveszi hűen Jézus üzenetét, de hozzáfűzte a maga interpretációját is a kijelentés igényével. Ez az eljárás pedig nem egy esetben hangsúly eltolódást és — amint láttuk — itt-ott torzítást eredményezett. A bibliai tudomány meg nem szűnő feladata Jézus páratlan kijelentésének megkülönböztetése annak egyházi interpretációjától. Ez a törekvés egészen a reformatori teológia vonalában és szellemében történik. Fontos ez a törekvés mindenek előtt azért, mert a keresztyénség csak Jézus Krisztussal dicsekedhet, csak őt állíthatja oda páratlan igényével a világ és a nem keresztyén vallások elé és nem önmagát. Amint bármely keresztyén felekezett a maga dogmái, hitvallásai, teológiája vagy egyházi formáinak kizárólagossági igényével lép fel, elveszítette Jézus Krisztust a szemé elől, akinek egyedül van joga erre az igényre. Ha pedig a maga kizárólagossági igényét Jézus Krisztus kizárólagossági igényének leple alá akarja rejteni és így elismertetni, akkor végzetesen összekeveri a kijelentést Isten és a kijelentést alázattal fogadó és hűen továbbadó ember szerepét.

Az 5. részben, ahol a szerző a „kritériumokkal” foglalkozik, komolyabban figyelembe kellett volna vennie, hogy Jézus minden jelkivánsát elutasított. Isten Jézusban is elrejtőzött Isten, aki szuverén Őr és nem szorul bizonyításra, csak a hitvalló bizonyágtételt engedi meg és kívánja meg azoktól, akiknek hitben feltárult az evangélium valósága és igazsága. Különben teljesen bibliai talajon áll *Lohmann* azzal az alapvető tétellel, hogy Jézusnak és az őskeresztyénségnek az az igénye és meggyőződése, hogy az evangélium tartalma megegyezik a valósággal, viszont szükséges hangsúlyoz-

ni, hogy ez a hit dimenzióiban gondolkodó ember számára valóság.

Az olvasót zavarja, hogy a tartalomjegyzékben jelzett harminc paragrafus címe a könyvben sehol sem található. A 204 lapon feldolgozott hatalmas anyag mindössze négy cím alá „ömlesztve” olvasható. Mivel az egyes paragrafusok címei minden kiemelés nélkül beolvadnak a szövegbe, a könyv nehezen áttekinthetővé válik, és felesleges fáradságot okoz annak, aki nekivág ennek a különben igen értékes, jelentős, nagy teológiai meggazdagodást jelentő műnek.

Mindent egybevéve annyi bizonyosnak látszik, hogy Lohmann műve után a keresztyén teológiában nem a keresztyénység abszolútságáról, hanem Jézus kizárólagossági igényéről fognak beszélni, és ezzel a protestáns teológia kijelentés-értelmezése egy nagy kitérő után visszakanyarodott a reformatori teológia vonalába.

Dr. Kocsis Elemér

C. W. CERAM: A HETTITÁK REGÉNYE

Fordította: M. Hegyi Márton. A fordítást szakmailag ellenőrizte: Harmatta János. Gondolat Kiadó, Budapest, 1964. 200 lap.

Az Urnak Ábrahámmal, a „hívők atyjával” kötött szövetségében (Gen. 15:18–21.) találunk egy felsorolást, amely meghatározza az „ígéret földjének” területét: „E napon kötött az Úr szövetséget Ábrahámmal és ezt mondta: A te magodnak adom ezt a földet, Egyiptom folyójától a nagy folyamig, az Eufrátes folyamig: a kénieket, a kenizzieket, a kadmónieket, a hittieket, a perizzieket és a refáiakat, az emóriákat, a kanaániakat, gírgasiakat és jebusziakat”. — Majd amikor Mózesnek a Hóreb hegyén megjelenik az Úr, elhívja őt és vázolja küldetését, megismétli az atyáknak tett ígértét, most már Izráel népére vonatkoztatva: „... felviszlek titeket az egyiptomi nyomorúságból a kanaániak, a hittiek, emóriak, perizziek, hivviek és jebusziak földre, a tejjel és mézzel folyó földre...” (Ex. 3:17.)

Mielőtt Kánaán földjének ostromát megkezdik Izráel seregei, parancsba kapják: „...okvetlenül pusztítsd el őket hadiátókkal: a hittit, ...” stb. (Deut. 20:17.)

Hasonló felsorolással találkozunk a honfoglalás leírásánál is: „... ezt mondta Józsué: Ebből tudjátok meg, hogy élő Isten van közöttetek és hogy kétségtelenül előltek a kanaániakat, a hittieket, ...” stb. (Józsué 3:10; 9:1; 11:3; 24:11.)

A Num. 13:29 leírja, hogy az egyes kanaáni törzsek hol helyezkedtek el, s ezek között említi, hogy a „... hittiek, jebusziak és emóriak laknak a hegyvidéken”.

E felsorolásokban találkozunk először a Bibliában a (hittiekkel) hettitákkal. (A „hittim” szót „hittiek” kifejezéssel adja vissza új bibliafordításunk, az előbbi kiadásokkal szemben, ahol „hitteus” és „khitteus” egyaránt előfordul). — E helyen a hettiták népe csupán, mint az egyik szíriai törzs említették, s semmiképpen sem úgy, mint történelmet formáló hatalmas világbirodalom. De Vaux szerint (De Vaux R.: *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, 196 0. 5.; 32. old.) a Bibliában „hettiták” alatt mindig „hurritákat” kell értenünk, hettita lakosság Kánaánban nem volt. — Kérdés, hogy ez a merev állítás helyes-e. Ábrahám kora mindenesetre egybeesik az első hettita birodalom felvirágzásával, amely népszerűség tekintetében sokrétű volt, terjeszkedési törekvései azonban Szíria felé mindig megvoltak (v. ö. Dr. Tóth Kálmán: Társadalomtörténeti motívumok a pátriarcha-elbeszélésekben. Theol. Szemle 1965. (VIII.). 5–6. 148. p.).

Más összefüggésben bár, de különösebb jelentőség nélkül említi e népet Gen. 23:3, skk., ahol egy szabályszerű adás-vételi ügyletről olvasunk, amikor Ábrahám családi sírhely dolgában tárgyal Hebron lakóival, s megvásárolja Efrontól a Makpela barlangját. A város lakóit „Hét (Chéth, Khéth) fiai”-nak, azaz hettitáknak mondja a Biblia. Feltehető tehát, hogy hettita telepe-

sek több helyütt is laktak Kánaánban. — Ebben az összefüggésben e bibliai helynek legfeljebb annyi a jelentősége, hogy Ábrahám elismeri, hogy a terület tulajdonosai akkor a hettiták voltak. (Erre utalnak a következő versek is, ahol a hettita törvények szerint zajlik le az adás-vétel, v. ö. dr. Tóth Kálmán: idézett tanulmánya).

A 2. Sámuel 11:3, (21, 24; 12:9–10; 23:39) utal még a hettitákra, bár egy személyt, a hittit (hitteus) Uriást említi, akit Dávid meggyilkoltatott, hogy feleségét, Betsabét magának megszerezhesse.

Az 1. Kir. 10:29 említi még a „hittiek királyai”-t Salamon kereskedelmi kapcsolatai révén. Tehát ekkor még voltak (hittit) hettita városállamok.

Mindezen bibliai helyek nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget a hettitáknak. A Szentírásnak nem volt lényeges a hettita-kérdés, hiszen Izráel életében közvetlenül sohasem játszott döntő szerepet ez a birodalom.

Történeti szempontból talán a 2. Kir. 7:6. szövege méltó figyelemre: „... Arám tábora harcikocsik, lovak, nagy seregek robogását hallotta, amire ezek azt mondták egymásnak: Izráel királya bizonyára felbérelte ellenünk a hittiek királyait és Egyiptom királyait, hogy ránk jöjjenek...”

A Biblia mindössze ennyit ír róluk. S ennél többet a sokáig a világi történészek sem tudtak róla, hiszen egyedüli forrásként csupán a Biblia állt rendelkezésükre nekik is.

„Minden eddigi megjegyzéssel, a teljességgel semmitmondó, igazi, történelmet sehol sem formáló törzsek közötti felsorolásokkal ellentétben a hettita királyok itt együtt szerepelnek az ókori világ leghatalmasabb uralkodóival: az egyiptomi királyokkal, — sőt, ha a sorrendet nézzük, — előttük. Ma amikor már tudjuk, hogy ez a nép az i. e. második évezredben politikai nagyhatalom volt, amelynek uralma Kisázsian túl, egészen Szíriáig terjedt, amely Babilont is elfoglalta és Egyiptom ellen eredményes háborút viselt, — szinte hihetetlennek találjuk, hogy egy ilyen hatalmi csoportosulás, amelyet kulturális szempontból saját írás-és jogrendszer hitelesít, a régészek ásója és a történészek összehasonlító vizsgálódása előtt egészen a XX. századig rejtve maradt.”

Erről a hatalmas birodalomról már az i. e.-i századokban a görögök, s majd a rómaiak sem tudtak semmit. A Biblia ismerte ugyan ezt a népet (amint láttuk), de nem tulajdonított nekik különös jelentőséget, de ha többet mondana is, a XIX. században, amikor a régészet és a történettudomány a Közel-Kelet felé fordul, a Bibliát erősen kétérdő szemekkel vizsgálják, s nem tekintik hiteles történelmi forrásnak.

Az első európai, tudományos érdeklődésű ember, akinek szemei előtt feltárultak Hattusaš falai 1834-ben anatóliai expedíciója során, egy Boghazköy nevű kis faluban — Charles Felix-Marie Texier (1802–1871) volt. Texier az ókori Taviium helyét kereste, amelynek — szerinte — a régi Halys folyó mentén elterülő termékeny síkságon kellett lennie. Ezt kutatva akadt rá Hattusaš monumentális romjaira, amin kívül még egy, nem kevésbé érdekes helyre is bukkant a közelben; hatalmas szobrokkal, királyokkal, harcosokkal, démonokkal díszített, különleges jelekkel (írással) telerótt sziklafalakak — szentélyt láthatott, amelyet ma Yazilikayanak, „Írott kő”-nek neveznek.

A talált romokkal természetesen nem tudott mit kezdeni. Annyit meg tudott állapítani, hogy a romok nem római eredetűek. — Útleírását 1839-ben adta ki, melyben bevallja: ilyen erővel bíró népet, mint amilyenre a boghazköyi romok alapján következtethetünk, a XIX. századi történettudomány Kisázsia területén az i. e. II. évezredből — nem ismert.

Amit Texier megírt, tulajdonképpen nagyon boszszantó volt kora tudománya számára.

Ilyen jelekkel ellátott köveket már korábban is találtak, pl. az Orontes melletti Hamaban ír le J. L. Burokhardt (1822) egy követ, egy egyszerű követ, amely egy bazárépület sarkába volt beépítve. „Kő — egy csomó figurával és olyan jelekkel, mintha hieroglifák volnának, bár az egyiptomi hieroglifákhoz egyáltalán

nem hasonlítanak.” Ilyen titokzatos jelekkel telerótt kövek egyéb helyeken is felbukkantak, Szíriában (Kargamis), a Taurus hegységben, Izmir (Szmírna), stb. — Megállapítást nyert, hogy ezek a jelek közös eredetűek. Egyelőre azonban még nem tudták, hogy ezek a jelek és Texier romjai összefüggésben vannak egymással. Mindenesetre zavaró volt már az a tény is, hogy ha a jelek közös eredetűek, akkor nyilván kellett egy olyan népnek is lennie, mégpedig hatalmas népnek, amelynek írását az Egei-tenger partvidékétől Anatólián keresztül mindenütt használták. Egységes írással, tehát egységes kultúrával rendelkező nagy nép létét azonban nem sok tény bizonyította.

Irott emlékek egyelőre csak a — már korábban említett — Bibliában előforduló gyér, komoly jelentőséggel nem bíró adat áll rendelkezésre. Ezt mindössze két kutató, Sayce és Wright merete komolyan venni, de ők is kuttak egyéb érvek után is. Ez a munka azonban koránt sem bírt akkor — a múlt század nyolcvanas éveiben — olyan nagy lehetőségekkel, mint ma. Akkor még az asszír dokumentumokat éppen csak el tudták olvasni, — a források egybevetése még csak ösztönzéseket adhatott, nem pedig feltétlenül meggyőző erejű végső következtetéseket.

Annai azonban bizonyos volt már akkor is, hogy az asszírok folyton beszéltek „Hatti országaról”, s az egyiptomi krónikák is tele vannak a „Heta” elleni állandó harcokkal. — Ezután kezdtek figyelni arra, hogy a hettiták népe már Thutmosis fáraónak (i. e. XV. század) adót fizetett; II. Ramses Szíriában a hettiták ellen harcolt; Tiglápíleser i. e. 1100 táján Hatti országgal vívott háborút. — Egyre szaporodtak az adatok, különösen a Tell-el-Amarnában feltárt levéltárból.

A leletek számának növekedésével együtt egyre nő a hettita-probléma is.

Cerám, a nagy sikert aratott *A régészet regénye*” szerzője e művében, (mely önálló könyv, mégis az előzőnek folytatása) a hettita kutatások eredményével, írásrendszerének megfejtesével és a hettita állam történetével foglalkozik.

A hettita dokumentumok feltárásának két legfontosabb áását; Boghazköy-t és Karatepét alapul véve fokozatosan fejti ki a leletek előkerülését, szaporodását, megfejtesük körülményeit. Izgalmas, érdekesítő olvasmány, hogyan alakult ki, hogyan tévődik, rakódik össze, mint mozaik kockákból a kép, — a hettita birodalom története.

1834-ben Texier Boghazköynél Hattusaš romjai előtt állott. Winckler 1907-től ásatásai során és eredményeként be tudta bizonyítani, hogy Hattusaš a hettita birodalom fővárosa volt.

A hettita kutatás az i. sz. XIX. században Hattusaš romjai között született meg. Az agyagtáblák elolvása után (amelyek megfejtesében az oroszánrészt F. B. Hroznýt illeti) kiderült, hogy Hattusašban ment végbe a hettita birodalom születése is, csak éppen az időszámításunk előtti 1900. év táján.

A hettiták története a Kisázsiaián végbement népvándorlások idején kezdődik, melynek folyamán északnyugatról vagy északkeletről indoeurópai nyelvet beszélő népcsoportok nyomultak be Anatóliába, a bennszülötteket (az ún. protohettitákat) uralmuk alá kényszerítették, és megalakították az első városkirályságokat, köztük Hattusašt a Halys folyó kanyarulatánál.

A kušsarai Anittaš király 1800 körül elfoglalja és lerombolja Hattusašt; a várost átokkal sújtja. Mégis újból felépül.

A „hettita birodalom” megalapítójának valószínűleg Labarnaš királyt (1680—1650) kell tekintenünk. Kisázsia területén ugyanis több városállam osztozott a politikai hatalmon. Labarnaš ezeket a városállamokat központi vezetés alatt álló szövetségi állammá fogja össze Hattusaš, a jól megerősített főváros körül, s hatalmát kelet és nyugat felé ki is terjeszti. A király nem független ugyan a pankus-tól, a nemzetségtők tanácsától, mindenesetre joga van utódját kijelölni. (A Labarnaš nevet Tabarna alakban a későbbi uralkodók címként viselik.)

I. Hattusaš (1650—1620) az első uralkodó, aki nagy távlatú politikát folytat: a Taoroszon át egészen Hal-

paig nyomul előre. Nemsokkal halála előtt kitagadja fiát, s unokáját, I. Mursilist (1620—1590) jelöli ki utódjának. Az új király a városállamok laza koalícióját hettita birodalomná, vagyis — első ízben — az ókori Kelet harmadik nagyhatalmává kovácsolta össze — a fáraók birodalmától északkeletre, a mezopotámiai nagykirályokétól pedig északnyugatra. Uralkodása alatt a hettiták katonai hatalma már annyira megerősödött, hogy hadjárataik során messze Szíriáig előnyomultak. Megismétli a halpai hadjáratot, s el is foglalja Halpát, (amit örökbefogadó elődjének nem sikerült) sőt tovább vonul előre és elfoglalja Babilont. (Babylon azonban a nagy távolság miatt nem sokáig maradt a hettiták kezén.) — Birodalmuk mindenesetre annyira megnövekedett, hogy Kisázsian kívül még Szíria jórészt is magába foglalta, s előázsiai nagyhatalommá emelkedett, s győztes háborúi révén egyre nagyobbra nőtt.

Mursilist meggyilkolják. Az utána következő jelentéktelen királyok elveszítik a hódításokat. Az arisztokrácia és a király éles ellentétbe kerül egymással. A trónöröklést apa- és testvérgyilkosságok szabják meg.

Az elodázhataflan alkotmányreformot csak Teliplinušnak (1525—1500) sikerül végrehajtania: elsősorban is szigorúan szabályozza a trónöröklés rendjét. Ezzel újból megszilárdítja uralmát és a birodalom külső befolyását. Ebben az időben szerkesztik meg azt a hettita törvénykönyvet is, amelyet — a keleti „szemet szemért”- elvvel ellentétben — az emberségesebb bűntettek alkalmazása jellemez.

Bár a keleti szomszéd, a hurriták birodalma (Mitanni) politikailag és kulturális szempontból most éli virágkorát és nagy hatással van a hettita birodalomra is, három hettita uralkodónak (II. Tudhaliyaš 1460—1440; II. Hattusaš 1420—1400; III. Tudhaliyaš 1400—1385;) sikerült hatalmát biztosítania és egészen a síriai határokig megszilárdítania.

Suppiluliumaš (1375—1335) személyében megszületik a hettita nép nagy uralkodója, akiben katonai tehetség a politikaival párosul. Szétzúzza a mitani birodalmat, a határokat egészen a Libanonig terjeszti ki, de a legyőzött népeket nem súllyesztí rabszolgaságba, hanem vazallusaivá teszi őket — részint okos házassági politikája révén.

A szomszédos nagyhatalom, Egyiptom határán egyre sűrűsödtek a határvillongások. IV. Amenophist (Echnaton) i. e. 1370—1352) azonban annyira lekötötték reformtervei, hogy a hettitákkal való katonai leszámolásra már nem maradt ereje.

A hettiták helyzete Elő-Ázsiában annyira megszilárdult, tekintélyük oly nagy volt, hogy a fiatalon meghalt Tut-anh-Amon fáraó özvegye, Ankes-en-Amon I. Suppiluliumaš hettita király egyik fiát akarta maga mellé a fáraók trónjára emelni; ilyen révén akart baráti kapcsolatot teremteni Egyiptom és a hettita birodalom között. Nem rajta mulott, hogy ez nem sikerült neki.

I. Suppiluliumašt III. Arnuwandaš (1335—1334) követi a trónon, aki beteg ember volt. Rövid, de még így is sok bajt okozó uralkodása után Suppiluliumašnak II. Mursilist (1334—1306) személyében méltó utódja támad. Megszilárdítja apja hódításait, a határmenti népekkel háborúskodik, de a vallás és a művészetek iránt is érdeklődik. (A pestis eltávolztatását kérő imádságai, valamint „évkönyvei” jelentős irodalmi és történeti alkotások. Összehasonlították imádságait Jób panaszával, és az egybevetés nem is alaptalan, ha az elgyötört Jóbot magunk elé képzeljük, de természetesen nem is tökéletes, ha abszolút mértéket alkalmazunk — írja Ceram.)

Fiának, Muwatallišnak (1306—1282) uralkodása alatt döntő összecsapásra került sor Egyiptommal.

Egyiptom és a hettita birodalom között felmerülő határvillongások elkeseredett háborúskodássá fajultak. Muwatalliš hettita király (i. e. 1315—1290, v. 1306—1282) és II. Ramses fáraó (i. e. 1301—1234, v. 1290—1223, vagy 1347—1280 Mahler szerint) erős seregekkel vonult hadba. A döntő ütközet i. e. 1296-ban, az Orontes melletti Qades (Kádes; nem tévesztendő össze a Bibliában sokszor szereplő Kádes-sal, vagy Kádes-barneával) mellett zajlott le. — Újabbban több szövet ku-

atató egybehangzó eredménye más időpontokat állapít meg: Avgyijev II. Ramses uralkodását i. e. 1317—1251-re teszi, a Qadesi csata uralkodása ötödik évében, tehát i. e. 1312-ben zajlott le. (V. I. Avgyijev: *Az ókori Kelet története*. Bp. 1951, 140—141. old. Világtörténet, Bp. 1962, 347. old.) Viszonyt nem osztja e nézetet V. N. Gyakov — N. M. Nyikolszkij, akik a 1296-ra teszik a Qadesi csatát (ezzel II. Ramses uralkodását i. e. 1301—1234-re téve csatlakoznak a nyugati kutatók immár hagyományos vélekedéséhez.)

Bármely vélekedést fogadjuk is el, Bibliai Lexikonunk adatai korrekcióra szorulnak, amely ezt mondja: „Subbiliuma alatt virágzott Egyiptom vetélytársa — utóda — Mursil 1295 táján súlyos vereséget szenvedett II. Ramses fáraótól.”

I. Šuppiliumaš (i. e. 1375—1335) utóda a rövid ideig uralkodó III. Arnuwandaš (i. e. 1335—1334) ennek utóda II. Muršiliš (i. e. 1334—1306), de a Qades-i csatában nem ő, hanem utóda Muwatalliš (i. e. 1306—1282) vett részt. — Ami pedig a heftiták súlyos vereségét illeti, annak csaknem fordítottja igaz. Ugyanis a fiatal tapasztalatlan és elbizakodott fáraó az ellenség csapdájába esett; seregét három fő részre osztotta, az elsőnek élére állt, erőltetett menetben vonult Qades felé, ahol a heftiták főerő várta. A fáraó elszakadt serege főerejétől, bekerítették, s csak súlyos veszteségek által tudta életét is megmenteni. II. Ramses a teljes vereségtől egy segélycsapat váratlan megérkezése és a heftitákon való rajtaütése mentette meg.

A törvényes trónörökös rövid uralkodása után Muwatalliš fivére, III. Hattušiliš (1275—1250) foglalja el a trónt. Egyiptommal „örök békét” köt, és a békeszerződést azzal pecsételi meg, hogy egyik leányát Ramseshez adja feleségül. („Életrajza” a világirodalom első önkritikai jellegű leírása.)

A heftita birodalom lassan meginog. Nyugaton és keleten fellázadnak az eddigi szövetségesek. Majd egyre újabb népcsoportok törnek be; 1200 körül Hattušas a lángok martaléka lesz.

A heftita kultúra (a jellegzetes hieroglif heftita írással) tovább él az észak-szíriai (Kargamis, Sencirli, stb) és kilikiai (pl. Karatepe) városkirályságokban, egészen i. e. 700 tájáig. Kommagéné területén (az Eufrátesztől északra) a heftita kultúra továbbélését (a heftita hieroglif-jelek használatát) egészen az i. sz. I. századig nyomunkkövethetjük.

Így foglalhatnánk össze röviden Ceram könyve alapján a heftita birodalom történetét, amely szoros láncszemként csatlakozik az ókori történelemben Egyiptom és Mezopotámia már régebben megismert történetéhez.

Ceram a királyok uralkodási éveit Sicney Smith és Arbrecht Götze munkái alapján közli. A heftita történelem rekonstruálásában O. R. Gurneyt követi, aki — biztos dátumok teljes hiánya esetén — az egyes nemzedék élettartamát közepes hosszúságúnak vette. Gurney szerint az i. e. 1590 és 1335 közötti dátumokat biztosnak tekinthetjük. Minden egyéb dátumot megközelítően helyesnek vehetünk, azzal a kiegészítéssel, hogy olyan hibák, amelyeknek helyesbítése az összképet döntően megváltoztatná, aligha derülhetnek ki.

A 37300 példányban megjelent művet a heftita birodalom időrendi táblázata, bő, a részletkérdéseket is felölelő irodalomjegyzék, egészíti ki és 45 szövegekőzi ábra, egy térkép, s 50 igen érdekes fénykép gazdagítja.

Ladányi Sándor

ÓKORI TÖRTÉNETI CRESTOMATHIA I—III.

Budapest, I. 1965. II. 1960. III. 1963. Tankönyvkiadó. Szerkesztette: I. Harmatta János; II—III. Borzsák István.

Az ókori történelem forrásanyagát számos szemelvényben bemutató Ókori Történeti Chrestomathia három kötetből álló sorozata lehető teljességében mutatja az antik rabszolgatartó társadalmak keletkezését, virágzását és szükségszerű elmúlását. E három kötet

magába foglalja a Földközi-tenger nyugati tájaitól a Sárga-tenger partjáig húzódó hatalmas terület csaknem négy évezredes története eseményeinek legfontosabb dokumentumait.

A *chrestomathia* olyan gyűjtemény, amely valamely körből, főleg a prózai irodalom termékeiből az oktatás céljaira legalkalmasabb darabokat foglalja magába, vagyis olyan dolgok gyűjteménye, amelyeknek megtanulása hasznos. „Történeti chrestomathia” egy bizonyos kor (társadalom, nép, korok) történetét szemléltető, megértéséhez közelebb segítő írott források gyűjteménye. „E mostani mű nagy jelentőségű azért is mert a chrestomathia, mint »hagyományos és nélkülözhetetlen didaktikai „műfaj”«, az ókori történet keretében nálunk sajnálatosan elhanyagolt volt. Az utóbbi években jelentek» ugyan meg művek, amelyek az ókor történetébe engedtek bepillantani, azonban ezek főleg az ismeretterjesztést tűzték céljukul, s azt a színvonalat természetesen nem is haladták meg, s a Világirodalmi Antológia I. (ókori) kötetének (mely jól használható mű e tekintetben is) sem az a rendelkezés, hogy a történészek szükségleteit kielégítse.

Az Ókori Történeti Chrestomathia három kötetben és időben felöleli a teljes bibliai kort, valamint a keresztyén egyház első századait, Izrael és a szomszédos népek, Görögország és Róma történetében. Természetesen *nem bibliai történeti chrestomathia* azonban nagyon jól használható munka a Biblia világának tanulmányozásában is

Az összeállítás, válogatás törekvései közé tartozik a tudományos igényű, magas színvonalú fordítás mellett, hogy a kornak nemcsak politikai történetét szemlélteti, hanem a társadalmi és gazdasági fejlődést is dokumentálja. Nemcsak a királyok, uralkodók, hadvezérek tetteit említi, nemcsak nevezetes csaták emlékeit tárja elénk, egyszóval nem csupán eseménytörténetet ad, hanem ezen túlmenően még valamit, ami ezekhez szorosan hozzátartozik; a társadalmi fejlődés menetébe is enged bepillantást. — A Biblia világát vizsgáló, az Isten üzenetét kereső, s azt tovább adni akaró teológusnak ebben nyújtja a legnagyobb segítséget.

A történész feladata a nép mindennapi, hétköznapi életének vizsgálata, ábrázolása, rekonstruálása, s ha helyes ez a tétel az általános történész viszonylatában, akkor a bibliai kor történésze fokozott mértékben kötelező.

Az exegéta, a gyakorló lelképásztor, igehirdető számára igen fontos, hogy az ige elsődleges jelentését pontosan megértse. Ehhez pedig jól kell ismernie azt a kort, azt a világot, — annak a világnak történetét, embereit, szokásait, jogszokásait, törvényeit, gondolkodásmódját, — amely világba az Isten belekiáltotta a maga mondanivalóját, üzenetét. Az egyszerű emberek életének ismerete a fontos, mert az ige a szürke hétköznapi egyszerű embereihez szól. Isten elsősorban nem a királyokhoz, hanem a választott néphez küldte üzenetét, s ha egy-egy próféta valamely uralkodóhoz intézi is szavait, az egész nép érdekében teszi, az egész nép tanulására irattak meg. Isten ígéje a hétköznapi forгатagában, apró és nagy kérdéseiben akar elsősorban eligazítást adni. Innen vette példázatait Jézus, a próféták és az apostolok is.

Az Isten ígéje azonban konkrét történelmi korban, adott történelmi körülmények között hangzott el; meghatározott tartalommal. Hogy helyesen érthessük az Úr mai üzenetét, megfelelően tudjuk azt tolmácsolni a ma számára, vissza kell menni abba a korba, amelyben az először elhangzott. Az akkor élt ember életkörülményeit az akkori társadalmi viszonyokat kell mindjobban megismernünk, hogy az örök ígét megérthessük.

A Biblia nem mond el mindent koráról. Ezért kell segítségül kérnünk a szomszédos népek történeteit. Nyilvánvaló, tény, hogy Izrael népére (is csak úgy, mint a többi népekre) a pátriarcha-kortól kezdve, története során mindig hatással volt azoknak a népeknek a kultúrája, amelyekkel szomszédsgban élt. Nemcsak saját törvényei alatt élt, hanem átvette a szomszédos népek jogszokásait és alkalmazta azokat

saját viszonyaira. (Különösen jellemzők a patriarchák mindennapi életére az ókori Kelet család és vagyonjogi, örökösödési jogszabályai; v. ö. Dr. Tóth Kálmán: „Társadalomtörténeti motívumok a pátriarcha-elbeszélésekben.” *Theol. Szemle* 1965 (VIII) 5—6, 4. 148. b, mely tanulmány ízelítőt ad, jó, követésreméltó példát nyújt éppen az Ókori Történeti Chrestomathia illetékesen való hasznos forgatására.)

I.

Az I. kötet (megjelenés sorrendjében a harmadik) *Ókori keleti történeti chrestomathia* címet viseli. Kilenc nagy fejezete (az I. előszó, a XI. pedig a magyarázat az idegen nevek átírásához) magába foglalja az ókori Egyiptom (II) Mezopotámia (III)] A. Legrégibb sumer államok; B. Az Agadei-dinasztia; C. A gubik és a III. Ur-i dinasztia D. Isin; E. Az I. Babyloni dinasztia; F. A kassu kor; G. Asszíria; H. Az Új-babyloni Birodalom) Mitanni, Szíria, Fönícia. (IV) Hatti (V) Palesztina (VI) Urartu (VII) Az ókori Irán (VIII) (A. Az Óperzsa Birodalom; B. Az Arsakida Birodalom; C. A Sasanida Birodalom.) Az ókori India (IX) és az ókori Kína (X) történetének legfontosabb dokumentumait. A kötet jelentős anyaga, mintegy 80%-a (350 oldalnyi terjedelemben) foglalkozik az ókori Közel-Kelet történetével, azzal a történettel, amelyhez a Biblia ezer szállal van hozzákapcsolva.

Ez a kötet 19 nyelvből készült fordítást tartalmaz. A hasonló jellegű és rendeltetésű idegen nyelvű művekkel szemben önálló válogatás, eredeti munka; nem fordítások fordítása. Összeállítói arra törekedtek, hogy a viszonylag kis terjedelemben mellett is aránylag egyenletes képet nyújtsanak az ókori államok történetéről. Az az általános szempont vezette őket, az egyes részek viszonyának megállapításánál; hogy a forrásanyag mennyisége lehetőleg érzékeltesse az egyes államok történeti jelentőségét.

Örömmel üdvözölhetjük a kötet munkatársainak azt a törekvését is, hogy a válogatás híven tükrözze a tudományos kutatás legújabb eredményeit is. Éppen ezért a kötetben egész sor olyan újonnan felfedezett forrás kapott helyet, amely még nem szerepel egyellen hasonló gyűjteményben sem.

Az *Ókori Keleti Történeti Chrestomathia* fordítói a források fordításában a legmagasabb tudományos színvonal elérésére törekedtek, szemben a már korábban megjelent számos ismeretterjesztő művel. Ez a cél fokozott érőkifejtést és felelősséget is rótt a mű munkatársaira, mivel eleve nyilvánvaló volt, hogy nemcsak az egyetemi oktatás segédeszköze lesz, hanem az ókori Kelet kutatásával foglalkozó szakemberek tudományos igényeit is ki kell elégítenie. Ezért a fordításoknál a legnagyobb filológiai pontosságot igyekeztek elérni.

Már a II. (az ókori Egyiptom) fejezetben számos, a bibliai kortörténet kutatása szempontjából érdekes és hasznos anyagot találnak. (Manethon a hükszoszokról (8); III. Thutmosis első szíriai hadjárata (II) II. Ramsesről több rész is; — itt olvashatjuk Mernaptah híres „Izraelstelé”-jét). Minden rész a szükségyszerűen tartalmaz bevezető magyarázatot és jegyzeteket.

A III. (az ókori Mezopotámia) fejezet több alfejezetre oszlik korok, dinasztiák szerint.) A legrégebb sumer államok; az Agadei-dinasztia; a gubik és a III. Ur dinasztia; Isin; az I. Babyloni dinasztia; a Kassu kor; Asszíria; az Új-babyloni Birodalom. (Számos része jól használható az Ótestamentum egyes szakaszának megvilágosítására. Itt olvashatjuk a Hammurabi-törvényeket is.

A IV. fejezet (Mitanni, Szíria, Fönícia) már térben is igen közel van a Biblia világához.

Az V. (Hatti) fejezetben olvashatjuk a hettita törvényeket, amelyek szintén több apró részletet világítanak meg a Biblia történeteiből.

A VI. fejezet tartalmazza a Palesztínára vonatkozó anyagot. A viszonylag nagy anyag (24 oldal) a következő részleteket közli:

1. Debora éneke, Bírák 5:1—31. 2. A héber törvényekből Gen. 9:6/a, Ex. 21:2—23:8, Lev.-ből, Nem. 27:8:11., Deut.-ből. 3. Absolon lázadása. 4. Izrael törzseinek felkelése Roboám ellen. 5. Mesa, Moáb királyának felkelése, I. Ótestamentum elbeszélése (2. Kir. 3:4—27), II. Mesa feliratának elbeszélése. 6. A Sילוah felirat (2. Kir. 20—20. 1880-ban talált felirat). 7. Nábóth szőlője (1. Kir. 21.). 8. Diplomáciai tárgyalások Jeruzsálem ostroma idején (2. Kir. 18:13—36). 9. A megiddói csata (2. Krón. 35:20—25.) 10. A próféták bírálata a héber társadalomról, Békeutópia a prófétáknál.

A jól ismert bibliai szövegrészek olvasása közben az első, ami szemünkbe ötlük, az az egyes személy- és helységnevek írásmódja.

Az idegen nevek átírásáról a könyv az alábbiakat közli: „Az ókori nevek közül azokat, amelyek a magyaros alakban régebben meghonosodtak, tudományos, vagy ismeretterjesztő irodalmakból (pl. Mezopotámia, Palesztina stb.) abban az alakban közöljük. S többi ókori nevek átírása a nemzetközileg elfogadott és használt átírási rendszerek alapján történt) a régebbi ismeretterjesztő kiadásokban sokszor alkalmazott úgynevezett „kiejtés szerinti” átírással szemben).”

„A föníciai, héber és arám (aramaeus) nevek és szavak háromféle átírásban szerepelnek; egyik részük, amely nyelvünkben görög alakban gyökerezett meg, görög, másik részük pedig, amely a Károli-féle bibliafordításból ismert alakjában terjedt el, ebben az utóbbi alakban. A többi tudományos átírásban, vokalizált, vagy vokalizálatlan alakban.”

Egy-két név azonban eléggé elterjedt egy bizonyos formában, (pl. „Izrael” az 1. Kir. 21:7, 16, 20 stb.), versek szövegében közölt alakban talán maradhatott volna a többi idézett helyen is ebben a formában (a Yisra'el Bírák 5:1, skk, 2. Sámuel 14:25, skk helyett). Vagy *Jahve* Bírák 5:2, skk, a *Ja'veh* 1. Kir. 21:16, 20 skk helyett vagy *Yerusalemim* (2. Sám. 14:25, skk) elég elterjedt *Jeruzsálem*, vagy *Jerusalem* alakban is.

A VII. Urartui fejezet után a VIII. (az ókori Irán) ismét kapcsolatban áll a mi érdeklődési területünkkel.

A) Az Óperzsa Birodalom című alfejezet 3. szakasza (Ezra (Ezsdrás) emlékiratai) a Bibliából vett rész: I. Kyros rendelete a zsidók hazatéréséről (Ezsdrás 1:1—11); II. A samaritánusok vádirata a zsidók ellen (Ezsdr. 4:7—24); III. I. Darius rendelete a templomépítés engedélyezéséről (Ezsdr. 6:1—10; 13); A 8. szakasz az elefantinei zsidó kolónia 1906 óta feltárt levéltárában talált papirusokból közölt részleteket.

B) és C) alfejezetek: többek között a Parthus Birodalom és a Perzsa Birodalom leírását közli ókori szerzők tollából.

A IX. (Az ókori India) és a X. (az ókori Kína) már távoliesik a Biblia világától.)

A könyvet könnyebben kezelhetővé tenné egy névmutató.

II.

A II. kötet a *Görög Történeti Chrestomathia* címet viseli. (Megjelenés sorrendjében az első.) Szemelvényei a görög történetet addig dokumentálják, amíg Róma át nem veszi a vezetést a mediterrán világ felett.

A feliratok, a papiruszok gyűjteménye érdekes képet ad a köznapi élet apróbb mozzanatairól is. Ezt a neves ókori történetíróktól vett szemelvények követik. Számunkra e kötet értéke abban áll, hogy segít kialakítani, következtetni, hogy élhetett a zsidóság a hellénizmus idejében különösen a diasporákban.

Ez a kötet inkább historiográfiai jellegű, nem annyira a történeti eseményeket, mint inkább az egyes történetíróknak azokról vallott felfogását, szemléletét, munkamódszerét akarta bemutatni. (Háhn I. *Századok* 1965: 1—2, 279—280.)

A könyv végén mutatótáblázat található, amely bárkit eligazíthat abban a tekintetben, hogy egy bizonyos történeti korra, vagy jelenségre vonatkozó dokumentumok honnan kereshetők össze.

A könyv függelékében pedig 16 lapnyi terjedelemben papiruszok és művészettörténeti emlékek fényképmásol-

latai találhatók. Jó lett volna ha ez a szemléltető módszer a másik két kötetnél is alkalmazást nyert volna.

III.

A „trilógia” harmadik kötete *Római Történelmi Chrestomathia*.

Olyan történelmi dokumentum gyűjtemény, amelynek leglényegesebb érdeme az, hogy nincs a római történelemnek olyan aspektusa — beleértve a gazdaságtörténeti, diplomáciai, vagy akár vallástörténetét is (v. ö. a keresztyénség történetéhez nyújtott viszonylag bőséges adalékok) — amelyeknek forrásszerű tanulmányozásához, ne nyújtana gazdagon hasznosítható segítséget. (Háhn I. id. ism.)

A közzétett anyag itt lehetővé tette az áttekinthetőbb és kényelmesebb, időrend szerinti csoportosítást.

Ez a kötet is főként elsődleges forrásokból meríti anyagát. E forrásgyűjtemény is — a másik kettőhöz hasonlóan — a politikai történet mellett gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti kérdésekhez is bőségesen nyújt forrásanyagot.

Több szemelvény ismerteti a provinciák életét. Ezekben a provinciákban élt a zsidóság, és itt alakultak az első keresztyén gyülekezetek is.

A gyűjteményben találunk egy kis részletet, amelyben a senatus elismerését fejezi ki, Titusnak Jeruzsálem elpusztítása felett.

Külön fejezet szolgált forrásanyagot „a keresztyénség történetéhez” az alábbi részletekben:

A III. század — Cyprianus egyházatyja megítélésében.

Áldozási igazolvány 250-től.

Lactantius: A keresztyénség üldözése 303-ban.

Galerinus császár türelmi rendelete.

A mediolanumi türelmi rendelet.

A nikaiai zsinat [„niceai”].

A Donatus-féle eretnokség társadalmi háttere.

A későrómai törvénykezés a katolikus vallás uralgó helyzetéről.

Az agonisztikusok (circumcelliók) mozgalma.

A rabszolgák viselkedése a vallási viták idején.

Számos ismeretterjesztő mű után most e tudományos kiadvány is elősegíti a bibliai kor jobb, alaposabb megismerését, tanulmányozását, saját nyelvünkön. Élünk a lehetőséggel, vértesszük fel magunkat és hitünket a tudomány pajzsával is, s ne félünk attól, ha az ókor történetét vizsgáljuk, rosszabb teológusok leszünk, vagy nem bibliai az érdeklődésünk, — sőt pontosabb, megalapozottabb, hitelképesebb lesz igehirdetésünk.

Ladányi Sándor

GEORGES PIDOUX: L'HOMME DANS L'ANCIEN TESTAMENT. Delachaux & Niestlé S. A.

Paris 1953, nouvelle série 1964. Cahiers Théologiques, 75 l.

Az Ószövetség anthropológiai és pszichológiai fogalmai tárulnak fel és tisztázódnak G. Pidoux könyvében. A „Theológiai Füzetek” nagyon sok kiadványa között is megtisztelő hely illeti a Lausanne-i professzor írását.

Munkájának a célját mindjárt a bevezetésben így határozza meg: „... ennek a füzetnek az a célja, hogy pontosan körülírja az Ószövetség tanítását az emberről és az ember természetével kapcsolatban.” Nehézségeit itt mondja el, amelyeknek jelentős része a tárgy komolyságából és összetettségéből adódik. Másrészt a füzet terjedelme is akadály. Ezen úgy kerekedik fölül, hogy értékes ígéretek tesz, hogy arra amit a füzet határai nem engednek meg — a bűnnek, az igazságnak s az ember helyzetének tárgyalását — „arra visszatérünk egy közel megjelenő munkában... s egy egészen más irányba mutató elképzelésünk is van, amely az Isten fogalmát érinti.” (A két készülő munka közül

az első — lényegében e mostani folytatása — már megjelent!) S ha végig olvastuk könyvét, meggyőződhetünk arról, hogy mesterien oldotta meg a problémákat. Meghökkenően újat talán nem igen mond, mégis egy nagy hiányt tölt be: összefogja és szinte tapinthatóvá teszi az Ószövetség emberképét és pszichológiai képeit, fogalmait. Mindezt egyszerű és világos nyelven, tömör és logikus gondolatvezetésben kapjuk meg 75 oldalon. Elsőrendben tehát gyakorló lelképásztörök és teológusok láthatják nagy hasznát, de számot tarthat a szakemberek érdeklődésére is.

Az író kezében az eredeti héber bibliaszöveg után, elsősorban Pendersen munkássága az iránytű. Valóban, ha jól meggondoljuk, az ő munkássága úttörő jellegű volt, s olyan nyomokat hagyott, amelyeken tovább kutatni nagyon érdemes, sőt feladat is. Különösen ha értékeljük azt a „kopernikuszi fordulatot”, az a „más” amit az ő munkássága eredményezett a vallástörténetben. G. Pidoux ebben az irányban halad tovább, figyelembe véve a legújabb kutatásokat is.

A könyv a következő öt fejezetben fejti ki mondani-valóját: I. Alapvető fogalmak: lélek, test, szellem.

Mindjárt jól magunkba kell vésnünk, hogy az Ósz. „nem fogalmi kérdésekre felel, hanem az élet kérdéseire.” Nem fogalmakat mond, hanem képeket. Nyilvánvaló tehát, hogy az Ószövetség egész gondolkodása, szemléletmódja élesen különbözik a modern emberétől. Lényegében itt emelkedik ki az a jelentős mondanivaló, amelyhez a könyv szinte minden lapján ragaszkodik a szerző. „Ellentétben a modern dualizmussal, amely szembeállít az emberben egy materiális és egy immateriális princípiumot, az izraelita: monista — mondhatjuk úgy is, hogy számára az ember egy szétválaszthatatlan egység: lélek, test, szellem.” Ez az az újra és újra visszatérő motívum amelyet az utolsó oldalig tanítani szeretne, s nem mereven alkalmazni, és amely végül egy egységes és biztos szemlélethez vezet az Ószövetség olvasóját.

A lélekről az ősi értelmet keresve ír; mint az élet princípiumáról. Vizsgálja mint az ember dinamikus valóságát, mint a személyiség lényegét. Szövegbeni alkalmazásáról szólva rámutat, hogy a személyes és visszaható névmás helyettesítője is lehet. A testről szólva a következő beosztást adja: nincs szembeállítva a lélekel (!) s az a forma, amelyben a lélek megvalósul és megnyilvánul. A szellem a lélek megnyilvánulása, egyik aspektusa.

II. Az emberi test. Pars pro toto. „A test különböző részeinek kiemelése oly módon, mintha a Biblia egyik rugója lenne, nem nyújt különös érdekességet... ami megadja e részek tanulmányozásának jelentőségét az, hogy mindegyik azok közül úgy szemlélhető, mint az egész test megvalósulása, reprezentánsa.” Ebben a koncepcióban tárgyalja végig az emberi test részeit. Külön figyelmet érdemel az, amit a szívről mond, nevezetesen, hogy nem az érzelmek székhelye csupán, hanem az emberi személyiség dinamikus, és aktív középpontja.

III. A gondolat. — „A Biblia alapvető fogalmainak tanulmányozása a léleké, a szellemé, a testé, egy olyan szemléletet biztosított az emberről, amelyet egysége jellemez. Ugyanez az egység jellemző a Bibliában a gondolkodásra.” Kiindulásul a dábar ige jelentését elemzi, s így ír az ige, a szó „inkarnációjáról” — a szó hatalmáról el egészen az izraelita logikáig.

IV. Az élet. Az élet fogalmának két nagyon különböző jelentése van. Jelölheti a létezés, az éveket, a napokat, amelyeket az ember eltöltött ezen a földön. Másrészt az „életnek leheletét”. Képszerűleg: „a tapasztalat azt mutatta, hogy az élet bizonyos külső megnyilvánulásokhoz volt kötve, mint pl. lehelet, lélegzet, vér.” Tehát az élet, vér, lehelet — erő, amely változó erősségű. Intenzitásának maximuma az Isten, aki „Élő Isten”. Az ami az életet gyengítheti az álom, a fáradtság, a betegség, a halál. Így az életben a megerősítő vagy „visszavonó”-lehúzó erők hatnak. Itt tárgyalja az élet és ismeret fájának képét is.

V. Az ember világa. — Azt is várhatnánk, hogy előbb-utóbb széttartóvá lesznek azok a vonalak, amelyeket a szerző igyekezett összefogni. Valójában az

Ősz, emberéről eddig alkotott képet a helyére állítja, valóságossá teszi. Eddig is úgy láttuk az embert mint egységet. Az ember világról szólva az író azt mondja el, amiben egzisztál ez az egység — az ember. S ez a teljes valóság az Istené, aki az életet adja és elveszi. (Tehát a halál nemcsak egzisztenciálisan szorongató tény.) Ha ezt komolyan vesszük, tudhatjuk majd helyesen szemlélni az olyan fogalmakat, mint a Seol, a holtak tartózkodási helye, amelynek a sír „individuuálisztikus megnyilvánulása”. — Az élet kerete: az ég, a tenger, a föld. — Majd tovább vezet az élet ellenséges fejedelméhez — az élet fluktuációjához — állatokhoz, csillagokhoz. S a végső legnagyobb kérdés az üdvösség, és az életre való feltámadás.

Összefoglalásában röviden végigvezet az Őszövetség emberről szóló tanításán, és tanulságain, s a XX. század embere elé adja. Felelősségre és helyzetünk nagyon komoly átgondolására hív. Egészében kétségtelesen mainak, modernnek érezzük ezt a szinte tankönyvnek mondható, világos munkát. Csak a Biblia verseivel dolgozik, és a bőséges idézetekben egy igazán „gyakorlati” kommentárt is találunk mindjárt, megfelelő tudományos színvonalon. Nem fedeztetni fel újra a Bibliát, ám aki elolvassa azt sok örömmel és gazdagodó látással kárpótolja a fáradságért az Ige üzenetének hű és jobb megértésében.

Simon János

AZ EMBER FÁJ A FÖLDNEK...?

Eric Knight: Légy hű magadhoz. Forum Könyvkiadó, Novi Sad 1965. — Nemes László fordításában.

Katarzis, meghatottság, felkavart érzések, újból öszszekuszálódó gondolatok és csodálat ébred az olvasóban. Ha újból, másodszer olvassuk, akkor is „egyszúszra” tudjuk csak végigkísérni Clive és Prudence rövid, mindössze talán csak egyhónapos szerelmének történetét, amely azonban mély, végtelenül mély, egészen lényünk észlelhetetlen mélyrétegjeinek látszólag álló-vizeire ér. Knight azt is fel tudja kavarni, — szerencséjére az érzékeny fülű és szívű embernek-olvasónak.

Nem, nem a történet érdekes itt igazán; talán önmagában örök-egyszerű: háború van és egy fiú meg egy leány egymásra talál. Döbbenetes falánksággal, mohó étvágygal, hiszen sejtük, nincs sok idő, 1940-et ír „vérrel-vassal” a történelem. A „kard és erő” Németországára már majdnem nyolc hónapja megsemmisítette a lengyel hadsereget, már Hitler lábainál hever a „le-rohant” Dánia és Norvégia, már túl vagyunk az 1940. május 10-én megkezdődött „franciaországi csatán” túl Dunkerquen, a 300 ezer angol katonából már 250 ezret átszállítottak a Csatornára a „hazába”. Köztük van könyvünk hőse, Clive is. És Clive mögött ott van az élete, nyomora, gyermekkori nélkülözésekben szerzett tuberkulózisa, amely már akkor is rága tüdejét, amikor másodmagával, barátjával, egyetlen igazi, hozzá méltó embertársával, egy álló napig tartotta utóvéd-ként az egyik Csatorna-menti kisvárost, odaát, Franciaországban. „Ballada a katonáról”, vagy talán még inkább ballada az emberről: kitörölhetetlen képekben megmarad az olvasó emlékezetében a két angol köz-katonára helytállása a „halottak városában”. Clive azután tüdőgyulladással kórházba kerül. Egy napig állt a vízben „odaát”, amíg bejuthatott a stukák poklában egy evezős csónakba.

Kórház után néhány napos szabadságot kap és a szabadságos katonára megismerkedik a nekirendelt társsal. Azután tíz boldog-keserves nap után el kell válniuk egymástól. Prudence nemcsak szerelme boldogságát hordozza szívében, hanem szívét alatt az új életet is. Augusztusban — hiszen az egész „cselekmény” alig három hónap alatt kuszálódik-tisztul ki a szemünk előtt — Clive ismét kórházban fekszik, és örökre el kell búcsúznunk egymástól. A regény végén ott látjuk Clivet az égő, bombázott London kísérteties éjszakai utcáján, kétoldalt megalázottan omlanak le a házfalak,

London üvölt, „amint hátát a falhoz vetve védi az életét”. És ebben az értelmetlen pokolban diadalmasan hordozza Éva az új életet.

Nos ennyi a „cselekmény”, ahogyan mondani szokás. De nem a történetben van ennek a könyvnek az értéke! Nem is a diadalmas végben, hiszen az is mennyire örök írói kép, nemcsak a Háború és Békében, nemcsak az életet a halál mélybehúzó szédítően-émelygős szakadéknak széléről visszahívó hűsvéti harangzúgásban, vagy Madách Évájának szimbolumában, bizonyára annyira idős e kép, mint maga a vérző emberiség-emberség. Ismeretlen is meghatóan szép, megrázó a regény végső képe, felejthetetlenek a háborús elbeszélések, himnuszok az emberről, ódák prózában, amelyek nem a „gépet éneklük”, hanem azt, aki lesz, akárcsi, aki a békét valóban elhozza...

Háborús regény? Igen. Anglia egyedül áll a viharban. Június legelső két napján áthozzák a hadsereget. Júliusban megindul a történelem egyik új-fantáziájú ocsmánsága, légihaderővel akarja Hitler a szigetországot térdre kényszeríteni. Négy az egyhez arányban lövik le nappal az angol fiúk a német gépeket, éjjel azután a bombák téglákat és emberi húst örlnek péppé. „Az ember fája a földnek... a testvérgyűlölési átok virágzik homlokán...” Ebben a könyvben nincs hamis pátosz, nincs hősködés, nincs háború dicserés! Egyetlen, hatalmas síkoly ez minden háború ellen, amely hatalmi érdekekért húsfafatokká szaggatja az eleven életet. Éppen ez adja meg ennek a műnek „időszerűségét”, hogy ezzel a publicisztikában megkoptatott szóval utaljunk arra, miért adnánk minden ember kezébe!

Ámulattal látjuk, hogy az író mennyire tisztán látta a történelmet! Ma sem tudunk többet, mélyebbet az okokról, az eseményekről. Pedig hirtelen-gyorsan, véres-melegen született ez a hosszú, sokszázoldalas könyv, írja megírta, 1942-ben publikálta. A következő évben azután lezuhant repülőgépeivel a francia föld fölött, fejében annak a tudatával, hogy most meghal egy ügyért, amely nagyon bonyolult, nagyon tisztázatlan. És neki mégis kötelessége a barbárság legaktuálisabb hadseregével szembeállania, pedig az az Anglia, amelyet védelmez, nem igen maradt el kegyetlen-ségen a még kegyetlenebb előtt.

Érdemes egybevetni a szerző érték-ítéleteit egy mai történelmi szakmunkával, vagy akár egy középiskolai tankönyv megfelelő részével! Mi megtettük és megdöbbenett, hogyan tudhatta az, aki benne volt a kavargásban és nem érthette meg a végét!? És tudta. Pontosan annyira precíz, mint az elemző-szintetizáló szak-történészek! Ha úgy tetszik, történelemkönyv ez, a legkitűnőbbek közül. Aki elfelejtette, hogyan dobták oda védtelenül az emberi testeket-lelkeket Hitlernek, megtanulhatja ebből a könyvből, „hogyan fordítva is el-sülhet a dolog, hogy a bombák övéikre is hullhatnak”. Ahogyan Thomas Mann is előre megjósolta és könyörgött hiába: „Achtung Európa!” És ez az Európa nem tudott és nem is akart vigyázni. „A nácioknak is van anynyi érzékük az úri viselkedéshez, mint a mi hadseregünknek. Semmi okuk, hogy ezt a várost bombázzák.” És bombázták! Hitlernek jutott angol és francia tőke is, de az angol hadseregnek nem jutott a modern technikából: „Milyen gyönyörű volt látni azt a nyavalyás brit hadsereget. Hasig a tengerben. Meg kellett tőle veszni... És elsüllyedni a szegyéntől.” Igen, a „háborúra úgy gondoltak mindig, mint valami távoli dologra. A front — ez mindig valamelyik másik országot jelentette.” „Most minden front volt, csak éppen nem a földön, hanem fölötté vítették a csatákat.” Az embereknek pedig „többnyire fogalmuk sem volt a modern robbanószerekről, hogyan tépik cafatokra a követ, az acélt, a húst, és száz lábnyi távolságból is gyilkolnak pusztán azáltal, hogy a légnyomás szétrocsolja a tüdő rostjait és rekeszeit, úgy hogy a halottakon egyetlen karcolás sem látszik.” És meghaltak, ki álszenteskedő hősiességgel, ki emberien-gyáván, tehát szótlánul, csendesen. A szörnyűséges nyáron „csodálatosan és hihetetlenül szép volt az idő. A búzakalászkok tömötten hajladoztak. Apró kék pillangók csapatai röpködtek a délvidéki rétek fölött.” És sokkal magasabban az ember-csinálta gépek...

Anglia védekezett. Az az Anglia mindenekelőtt, amelynek nem volt hazája, amely nyomortanyákon kuperorgott, a munkaközvetítő-hivatalok környékén lézengett. Ezt az Angliát képviseli a szerző véleményét is közvetítő főszereplő, Clive: „Anglia derék népe! Ó, Anglia derék, bátor és türelmes népe! Én valami sokkal jobbat kívánok neked. Nem hogy mindig csak azt mutasd meg a világnak, hogy milyen türelmesen tudsz nyomorogni békeidőben, és milyen zokszó nélkül tudsz meghalni a háborúban. Én valami sokkal, sokkal jobbat kívánok!” — halljuk Clive szavait, amikor azt háta- tározza, hogy katonaszökevény lesz, ezért az úri Angliáért nem érdemes, nem értelmes meghalni. Mert nagyon, nagyon bonyolult volt az a világ akkor is, eligazodni az értelem csak kinokkal tudott, úgy-ahogy és rászorult a szív vezetésére az elhagyott ember. Igen, a könyv lapjain kibontakozik az oszlályok közötti feszültség, amely nem kiméli a proli Clive és a közép- osztálybeli Prudence tíz napját sem, befészkelődik szerelmes civakodásuk szavaiba és elmondhatja velük az átkot és a himnuszt egy-ugyanarról az Angliáról. „S mégis, angolnak számkivetve,” megvédi „sikoltó lelkükkel” azt, amit az értelem nem foghat fel egészen. „Az ám-hazám!”

Hitre szomszagos emberek a könyv szereplői. Nem hagyták ott az egyházat sem, az egyház hagyta ott őket. Szó szerint így mondja ezt Clive! Egy papnak, aki befogadja a katonaszökevényt egy teára. „Maga azt állítja, hogy én keresek valamit, amiben hinni lehet. Ez igaz. Csakugyan így vagyok ezzel én is meg millió és millió hozzám hasonló ember. És most kérdezze csak meg önmagától, miért van az, hogy mi nem vagyunk hajlandók a maguk egyházában keresni a hitünket. Azért, mert a maguk egyháza a legcsekélyebb mértékben sem hajlandó megismerni és megérteni azt a szörnyű ingoványt, amelybe mi, egyszerű emberek belekeveredtünk.” „Ezt hagyják abba! Próbálják meg újra Krisztust követni!” „Térjenek vissza a mi életünkhöz, a mi mai életünkhöz, mai félelmeinkhez és mai küzdelmeinkhez! Ha ezt megtennék, akkor nem kellene hívogatniok bennünket, hogy térjünk vissza az egyházunk-

hoz. Mert nem is mi hagytuk ott magukat. Maguk hagytak el minket. Mi várjuk maguktól, csaknem negyven milliónyian, ebben az országban, hogy viszszaadják nekünk az egyházat!”

Igen, ezért olyan lélegzetelállító ez a könyv! A gondolataiért, a bátorságáért! Hiszen ma is bonyolult a világ, ma is vannak félelmeink, harcaink. „Mindnyájan olyan zürzavarosak vagyunk. Ez... ez a kor a zürzavar kora. Nem tudjuk, miben hihetünk. És mindannyian kutatunk valami után... Valami után, ami valahogy összefügg az emberi méltósággal.” „Valami után kutatunk, ami a jósághoz és a könyörületeséghez tartozik, hogy szerethessük ezt a szegény, szerencsétlen emberiséget. És nem azért, amilyenén egyszer majd lennie kell, hanem egyszerűen azért, amilyen.” „Anynyira használtuk a logika meterrúdját, hogy közben elfelejtettük, hogy a szeretet anyaga megmérhetetlen.” A világ ma is bonyolult, vannak félelmeink, harcaink. Hadd fejezze ezt ki helyettünk a költő, Váci Mihály strófája:

„Ó, most kell élnem ezt az életet!
Gyorsan, forrón, mély lélegzettel,
most kell élnem, ha élni, sirni,
szeretni és szenvedni akarok!
Ha barátokat akarok karolni,
őket kell szívemre ölelni,
kik most élnek körültem. Nincs időm
megvárni tökéletes unokáikat,

s nem szerethetem bölcs atyáikat.
Ezt az életet kell megértenem,
forró, piros tisztító vésezt
átdobogatni hulló szívemen.
Ezen a kövön vessétek meg ágyam!...
Útat, irányt, célt itt mutassatok!
Aki előttem akar járni,
itt járjon az! — És itt vezessen,
ki azt akarja, hogy kövessem!...

Kéri György

JELENTŐS PAPIRUSZ-LELETEK

A berlini ókori múzeumnak mintegy 12 000 papirusza között — amelyek a Kr. e. 3. évezred első negyedéből valók — Madame Posener francia archeologus az NDK engedélyével a *British Museum* megbízásából kutatásokat végez. Ennek során i. e. 2250 tájáról származó leletek között, amelyek *Nefer-Ir-Ka-Re* abiszíri templomából valók, a templom papi archivuma, igen részletes liturgiai törvényeket talált. Ezek az írások egyedülálló pontossággal adnak fölvilágosítást a templom

ügyvezetéséről, a szertartásokról és a papok kötelességeiről. Így pl. arról is, hogy melyik papnak mikor van szolgálata, milyenek legyenek az áldozatok stb. A régészasszony szerint a templom papjai évente mintegy 20—25 méter papiruszt írtak tele följegyzéseikkel. Sajnos, teljes tekercs egy sem maradt fent. A papiruszok konzerválását Dr. R. Ibscher végezte. A „papi iratok” kerek 1000 évvel korábbról valók Mózes idejénél, egyben az eddig ismert legrégebbi dokumentumok papiruszon. (P)

ményben tovább növekedett azoknak a püspököknek, dogmatikai engedményt a reformáció egyházai, sem a keleti ortodox egyházak irányában. Sőt egyes pontokon eddigi — az egyházak szétválását előidéző — dogmatikai álláspontjait még előbbre is toltta. Az a körülmény pl., hogy a pápa és a konstantinápolyi ortodox pátriárka most hatálytalanította egymásnak az 1054-es „nagy schisma” alkalmával végrehajtott kölcsönös kiátkozását, miben sem enyhíti a római és az ortodox egyházak közötti alapvető ellentétet: a pápa igényét a világkeresztyénség legfőbb vezetésére, sőt a családokhozható autoritásra. Az ökumenikus dekrétum megszavazása és megfigyelők kölcsönös kiküldése és elfogadása kétségkívül igen jó dolog; de éppen ennek a dekrétumnak a megszorításai, és a római egyháznak, mint „Krisztus egyetlen igazi egyházának” hangsúlyozása minden lehetséges helyen, valamint az ellenreformációs dogmák sűrű ismételtetése, a vegyes házasságok kérdésében mutatkozó szűkkeblőség is arra vallanak, hogy Roma — ha már nem is használhatja az ellenreformáció klasszikus eszközeit — változatlanul kitart a nemrómai egyházak bekebelezésére irányuló törekvése mellett. Ez a reformáció egyházait fokozott éberségre kötelezi a most következő időszakban.

Ugyanakkor tárgyilagosan megállapíthatjuk azt az egész emberiség szempontjából fontos tényt is, hogy a zsinatot a hidegháborús erőknek nem sikerült a maguk eszközévé változtatniok. Jóval a zsinat összeülése előtt még azt írhatta egy jó római kapcsolatokkal dicsekvő francia napilap, hogy „a zsinat fő témája a keresztes háború meghirdetése lesz az istentelen kommunizmus ellen.” Amint az I. Vatikáni Zsinat 1869-ben a kommunista tanítás kezdődő befolyását vizsgálta, most lényegileg a zsinat tárgya az egyház állásfoglalása lesz az ateista materializmus ellen. A közös veszedelem ellen a pápa elengedhetetlennek és lehetségesnek tartja valamennyi keresztyén egységét” (Figaro, Párizs, 1960. jún. 7.). Az szemmel látható volt, hogy a zsinaton volt egy számra nem nagy, de befolyásos kisebbség, amely többször megpróbálta a római katolikus egyházat XII. Pius politikájához visszatéríteni. De a hidegháborús püsi jelszavak, mint „a kathedrálisok frontja”; „a hit élő gátja a vasüggőnyénél”; „a hallgató egyház keresztesháborúja” stb. általában visszhang nélkül maradtak. Az utolsó kísérletet, amely megpróbált egy kommunistaellenes nyilatkozatot ki-
prezselni, a többség határozottan elhárította. A pápa pedig, aki néhány fontos kérdésben nagy engedményeket tett ennek a kisebbségnek, — még XII. Pius boldoggá avatásának elindítására is hajlandó lett XXIII. János oldalán — jeruzsálemi, bombayi és főleg az ENSZ szószékén elmondott newyorki beszédeiben — ha elmaradt is a „Pacem in terris” tiszta, világos felhívásai mögött, mégis csak azonosította magát XXIII. János békeszolgálatával, követelte az atomfegyverkezés megszüntetését, síkra szállt az általános és teljes leszerelés, a vitás nemzetközi kérdések tárgyalások útján való megoldása, az ENSZ megszilárdítása, kiszélesítése, békéltető szerepének fokozása mellett.

IV. Pálnak ezek a beszédei világszerte nagy figyelmet keltettek, pozitív jelentőséget minden békeszerető ember örömmel ismerte el. Ezek az állásfoglalások egyúttal mérsékeltek annak az agresszív zsinati kisebbségnek a mesterkedéseit, amely egyébként rá tudta nyomni bélyegét a legtöbb zsinati határozatra. A római katolikus egyházban végered-

papoknak, hívó tömegeknek a szerepe, akik régtől fogva igyekeztek egyházukat a békéért küzdő erők sorába vonni. Barth Károllyal együtt elmondhatjuk, hogy a római katolikus egyházban minden esetre *elindult* egy új folyamat; ennek jeleit a nagy svájci teológus is az emberiség életkérdéseivel való egyházi viszonyulás megváltozásán ismerte fel, és közben arra intett: figyeljük ezt a folyamatot nyitott szemmel, és közben ne feledkezzünk meg a saját protestáns egyházaink magatartásának sürgető megújításáról sem. Hogy VI. Pál pápa éppen a világ fenyegetett békéjének védelmében ébresztett általános tiszteletet, ez a körülmény talán utat mutat arra is: ezen a területen mutatkozik leginkább gyümölcsözőnek az együttműködés — és nem a formális „egységbákvány kultusza” — a római és a nemrómai egyházak között.

*

Ebben a vonatkozásban is egyetemes egyházi jelentősége van a Keresztyén Békekonzferencia Tanácsadó Bizottsága budapesti ülésének, amelynek főreferátumát és korreferátumait ebben a számunkban közöljük, a megnyitó ülés dokumentumaival együtt. Legközelebb ismertetjük majd a tanácskozást előkészítő teológiai, nemzetközi, ökumenikus, ifjúsági munkacsoportok jelentéseit. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa és tagegyházai is bizonyára felméri és értékeli majd a budapesti tanácskozást és gyűlékezeteink áldozatos részvételét a tanácskozás megrendezésében.

Az eltelt rövid idő alatt is látható, hogy a budapesti tanácskozásnak világszerte nagy a visszhangja. Jellemző, hogy Martin Niemöllernek, az Egyházak Világtanácsa egyik elnökének lapja, a nyugatnémet „Stimme der Gemeinde” külön számot szentel a Budapesten elhangzott előadásoknak, teljes egészében közli a Tanácsadó bizottságnak egyházi hetilapjaikban is megjelent záró jelentését; Herbert Mochalski, a hetilap szerkesztője pedig vezércikkben foglalkozik „A keresztyének békeszolgálatáról” a budapesti tanácskozásokról kialakult gondolatokkal. Megírja, hogy mennyire megváltozott a Keresztyén Békekonzferencia megalakulása óta eltelt pár év alatt a nyugati keresztyénség ítélete erről a mozgalomról; a kezdeti bizalmatlanság és gyanakvás hogyan változott át fokozatosan résztvevő érdeklődéssé, sőt lelkesedéssé. A nemzetközi feszültség ismétlődő növekedése, a megoldatlan kérdések kiéleződése és új kérdések előállása csak igazolta azt a felismerést, hogy a keresztyének folyamatos, állandó békeszolgálatra vannak kötelezve. E szolgálathoz tartozik a világ legkülönbözőbb területein élő egyházi emberek időszakonkénti találkozási is, amely nem mehet végbe heves viták és eszmecserék nélkül, de mindig újra bebizonyosodik, hogy a közös cél — az emberiség békéjének megmentéséhez való hozzájárulás — sokkal nagyobb összetartó erő, mint az egyes kérdésekben óhatatlanul felmerülő nézeteltérések oly különböző felekezetekhez, nemzetekhez, társadalmi rendszerekhez tartozó emberek között. Számunkra a közös evangéliumi alap biztosítja, hogy egyek vagyunk és ez együtt is tart bennünket — írja Mochalski.

Azt reméljük, hogy olvasóink örömmel fogják tanulmányozni — e számunk sok más cikkével együtt — a keresztyén békemunka jelentős forrásait és eredményeit is a gyülekezetek javára.

k. i.

Theological Review

Founded in 1925 — New Series Vol. VIII. November—December, 1965.
Nos. 11—12. A Monthly Published by the Ecumenical Council of Churches
in Hungary

CONTENTS

D. Dr. J. L. Hromádka: *Solidarity and Cooperation for Justice and Peace* —
Dr. Russel Chandran: *Our Christian Concerns in Asia*. — Dr. Harry Sawyerr:
Approaching Our Problem through African Spectacles. — Dr. Julio de Santa Ana:
A Latin American Perspective. — Nicolai Corneanu: *On the Burning Problems*
of European Christianity. — D. Dr. L. M. Pákozdy: *In Memoriam Martin Buber*
(1878—1965). — Emeric Veöreös: *Thomas Mann and Mythology*. — Géza Boross:
Liturgical Problems and Results in Modern Technical Literature.

WORLD REVIEW

Dr. Emeric Kádár: *Decisions of Compromise at the Vatican Council*.

HOME REVIEW

From the Documents of the Budapest Discussions of the Christian Peace Conference. —
Ladislav Zay: *Cultural Chronicle*. — Eugene Szigeti: *The Tenth Exhibition*
of Hungarian Fine Arts. — Dr. Louis Szabó: *The Reformed Hospital in Miskolc*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Publications of the CDU in the German Democratic Republic (K. I.) — Theodor
Lohmann: *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jesu und des Urchristentums* (Dr. Ele-
mér Kocsis) — C. W. Ceram: *Enge Schlucht und schwarzer Berg* (Alexander
Ladányi) — *Historical Chrestomathy of the Antiquity* (Alexander (Ladányi) —
Georges Pidoux: *L'homme dans l'Ancien Testament* (John Simon) — Eric Knight:
This Above All (George Kéri) — Stephen Neill: *Twentieth Century Christianity*
(Louis Hatvani) — *Martin Luther King's Address in Paris* (S. J.) — *Important*
Finds of Papyri (P)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. 8. — November—Dezember 1965 No.
11—12, Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

INHALT

D. Dr. J. L. Hromádka: *Solidarität und Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und*
Frieden. — Dr. Russel Chandran: *Unsere Christlichen Sorgen in Asien*. — Dr.
Harry Sawyerr: *Unsere Probleme aus afrikanischer Sicht*. — Dr. Julio de Santa
Ana: *Lateinamerikanische Perspektive*. — Nicolai Corneanu: *Über die brenn-*
enden Probleme der europäischen Christenheit. — D. Dr. L. M. Pákozdy:
In memoriam Martin Buber (1878—1965) — Emeric Veöreös: *Thomas Mann*
und der Mythos. — Géza Boross: *Die Ergebnisse und Probleme der Liturgik in*
der modernen Fachliteratur.

WELTRUNDSCHAU

Dr. Emerich Kádár: *Kompromisse auf dem Vatikanischen Konzil*.

HEIMATRUNDSCHAU

Aus den Dokumenten von den Beratungen der Christlichen Friedenskonferenz in
Budapest. — Ladislav Zay: *Kulturelle Kronik*. — Eugen Szigeti: *X. Ungarische*
Kunstaussstellung. — Dr. Ludwig Szabó: *Das reformierte Spital in Miskolc*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Über die Verlagstätigkeit der CDU in der DDR (KI) — Theodor Lohmann: *Der Aus-*
schliesslichkeitsanspruch Jesu und des Urchristentums (Dr. Elemér Kocsis) — C. W.
Ceram: *Enge Schlucht und schwarzer Berg* (Alexander Ladányi) — *Historische*
Chrestomathia für das Altertum (Alexander Ladányi) — Georges Pidoux: *L'hom-*
me dans l'Ancien Testament (Johann Simon) — Eric Knight: *This Above All* (Georg
Kéri) — Stephen Neill: *Twentieth Century Christianity* (Ludwig Hatvani)
— *Martin Luther Kings Vortrag in Paris* (S. J.) — *Bedeutende Papyrus-Funde* (P)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

Index: 26842

THEOLOGIAI SZEMLE

1965. évi

(Új folyam VIII. evfolyam)

tartalomjegyzéke és a szerzők névmutatója

CIKKEK, ELŐADÁSOK, SZEMLÉK, TANULMÁNYOK

<i>Bajusz</i> Ferenc: Melyik évben született Jézus? —	20
Melyik napon született Jézus? — — — —	236
<i>Bartha</i> Tibor: Ökumenikus szolgálatunk eredményei és feladatai — — — — —	65
<i>Bassarak</i> , Gerhard: Az egyház és a keresztyén állampolgár a szekuláris világban (Ford.: <i>Fükő</i> Dezső) — — — — —	129
<i>Benkő</i> Barna: A Fazekas keze a világirodalomban. Isten lábnymoi — — — — —	52 303
<i>Berki</i> Feriz: Róma és Rodosz — — — — —	142
<i>Berezky</i> Albert: Olvasónaplóm, 1965 — — — —	3
Olvasónapló, 1965 — — — — —	198
<i>Békési</i> Andor: A vallásos és nem vallásos egzisztencializmus válságáról — — — — —	105
<i>Boross</i> Géza: A gyakorlati teológiai tudományok szolgálata — — — — —	84
A liturgia eredményei és problémái a modern szakirodalomban — — — — —	349
<i>Bucsay</i> Mihály: A magyarországi reformáció történetéről megjelent fontosabb könyvek és cikkek az utolsó negyedszázadban — — — —	160
<i>Czeglédy</i> István: A bibliai görög nyelv igehirdetéseinkben és teológiai akadémiánkon — —	251
<i>Chandran</i> , Russel: Keresztyén gondjaink Ázsiában (Ford.: <i>Fükő</i> Dezső) — — — — —	327
<i>Csomasz Tóth</i> Kálmán: Bartókról — halálának 20-ik évfordulóján — — — — —	294
<i>Corneanu</i> , Nicolai: Az európai keresztyénség égető problémáiról (Ford.: <i>Kovách</i> Attila) — —	335
<i>Dezső</i> László: Újraegyesítés vagy egyházi-politikai blokk? — — — — —	300
<i>Fükő</i> Dezső: Prága és Genf keleti és nyugati szemmel — — — — —	254
<i>Hatvani</i> Lajos: „Dachau pokol és menny” — —	301
<i>Hegy</i> Füstös István: Prédikátori arcképek 20 évünk magyar szépirodalmának tükrében —	166
<i>Hromádka</i> , J. L.: A párbeszéd küszöbén (II.) (Ford: <i>Huszt</i> Kálmán) — — — — —	8
A párbeszéd küszöbén (Befejező rész) — —	70
Szolidaritás és együttműködés az igazságosságért és a békéért (Ford.: <i>Kürti</i> László) — —	321
<i>Imre</i> Ernő: A pneumatológia időszerű kérdései —	114
A Prágai Keresztyén Békekonferencia teológiájának jellemző vonásai — — — — —	217

<i>Kádár</i> Imre: A harmadik római ülészak után —	14
A Szentlélek munkájának értelmezése a II. Vatikáni Zsinaton — — — — —	135
A római zsinat záróülésszaka előtt — — —	241
„És a Zsinat után?” — — — — —	264
Kompromisszumos döntések a vatikáni zsinaton	359
k. i.: A szerkesztő megjegyzései — — — —	a számok belső borítólapjain
<i>Kocsis</i> Elemér: Albert Schweitzer 90 éves — —	27
Az újabb vallástudományi irodalomból — —	47
Az úrvacsora-kutatás bibliai teológiai eredményei — — — — —	276
<i>Koncz</i> Sándor: Ökumenikus szellem-pásztori felelősség — — — — —	117
<i>Kovách</i> Attila: A harmadik ülészak nyugat-németországi mérlege — — — — —	111
<i>Ladányi</i> Sándor: 150 éve született Ballagi Mór (1815—1891) — — — — —	185
<i>Máthé</i> Elek: Ismerte-e Plutarchos az újszövetségi irodalmi hagyományt? — — — — —	150
<i>Mészáros</i> István: A história és a kérügma viszonyáról — — — — —	286
<i>Molnár</i> József: Monográfia Tolnai Lajosról —	121
Thomas Mann (Halálának 10., születésének 90. évfordulója alkalmából) — — — — —	295
<i>Nagy</i> Gyula: Egyházkritika a legújabb teológiában — — — — —	153
<i>Ottlyk</i> Ernő: Luther hetedik parancsolatról szóló tanításának mai indításai — — — — —	78
<i>Pákozdy</i> László Márton: Külföldi modern bibliafordítások — — — — —	107
„Az egyház jövője és a jövő egyháza” — —	173
Bábel tornya — — — — —	245
In memoriam Martin Buber (1878—1965) —	338
<i>Pálfy</i> Miklós: Szolidaritás és együttműködés az igazságért és békéért — — — — —	258
<i>Pungur</i> József: Paul Tillich igehirdetése — —	31
<i>Rózsai</i> Tivadar: A személyes lelkipozás kérdései — — — — —	229
<i>de Santa Ana</i> , Julio: Latin-amerikai perspektíva (Ford.: <i>Bajusz</i> Ferenc) — — — — —	330
<i>Sawyer</i> , Harry: Problémáink megközelítése afrikai szemmel (Ford.: <i>Fükő</i> Dezső) — — —	329
<i>Siklós</i> József: Hogyan és mit prédikálunk a ma emberének? — — — — —	305

likus ökumenizmus egységfogalmáról — —	180	King, Martin Luther előadása Párisban (S. J.) —	364
Szabó Andor: A szövetségi hűség és a próféták	222	(Knight, Eric: Légy hű magadhoz) Az ember fája földnek (Kéri György) — — — —	383
Szabó Lajos: A miskolci református ispotály	373	Koncsek László: Bibliái földeken (Simon János)	61
Szénási Sándor: 300 éve született az első magyar költőnk — — — — — — — — — —	44	Kuczinsky, J.: Darstellung der Lage der Arbeiter in West Deutschland seit 1945 (Bucsay Mihály)	60
Az 1964. évi bélyegtermés „teológiai szemléje”	116	Lochman, Jan Milic—Bassarak, Gerhard: Gemeinde in der veränderten Welt (Bolyki János)	191
Dante üzenete a ma lelképásztorához — —	170	Lohmann, Theodor: Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jesu und des Urchristentums (Kocsis Elemér) — — — — — — — — — —	376
Szigeti Jenő: A X. Magyar Képzőművészeti Tárlat	371	Lüthi, Walter: Der Versuchte (Szénási Sándor)	320
Szücs István: Eklézsia — etnográfia — — —	57	Neill, Stephen: Het Christendom in de 20ste eeuw (Hatvani Lajos) — — — — — — — —	353
Theol. Szemle: Huszadik, jubiláris esztendőnk feladatairól — — — — — — — — — —	1	Okori történeti Chrestomathia I—III. (Ladányi Sándor) — — — — — — — — — —	380
Albert Schweitzer életműve — — — — — —	257	Pálffy Miklós: A Zsoltárok Könyve (Aranyos Zoltán) — — — — — — — — — —	204
A Keresztyén Békekonferencia budapesti tanácskozásainak dokumentumaiból — — —	365	Pidoux, Georges: L'homme dans l'Ancien Testament (Simon János) — — — — — — — —	382
Tóth Kálmán: Társadalomtörténeti motívumok a pátriarcha-elbeszélésekben — — — — — —	147	Rietschel, Christian: Sinnzeichen des Glaubens (Kormos László) — — — — — — — — — —	316
A bibliai őstörténetek társadalom-kultúrtörténeti vonatkozásai — — — — — — — — — —	271	Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs (k. i.) — — — — — — — — — —	128
Zay László: Kulturális krónika: Színházi esték	54	Sartre, Jean-Paul: A szavak (Molnár József)	188
Húsz óra — — — — — — — — — — — — — —	118	Schultz, Hans Jürgen: Theologie für Nichttheologen (Kocsis Elemér) — — — — — — — — — —	115
Kulturális krónika: Közjáték Vichyben — Az Oppenheimer-ügy — — — — — — — — — —	183	Frömmigkeit in einer weltlichen Welt (Kocsis Elemér) — — — — — — — — — —	127
Kulturális krónika — — — — — — — — — —	368	Stephan, Raoul: Histoire du Protestantisme Français (Nagy Sándor Béla) — — — — — — — —	62
Závory Elek: Vendégségben Kiscsány–Oszróban	39	Vriezen, T. H.: Jahve en zijn stad (Czanik Péter) — — — — — — — — — —	97
Csikész Sándornál — — — — — — — — — —	98		
Veöreös Imre: Tájékozódásunk az élet „nyugati” értelmezéséről — — — — — — — — — —	178		
„Hallgat az Isten” — svéd filmszöveg magyarul	205		
Eszkatológia és etika — — — — — — — — — —	341		
Thomas Mann és a mítosz — — — — — — — —	193		
Wolf, Ernst: Teológia és természettudomány (Ford.: Kovách Attila) — — — — — — — —			

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

(A Petőfi Irodalmi Múzeum évkönyve 1964) Tíz- éves a Petőfi Irodalmi Múzeum (Molnár József)	256
A Művészeti Lexikon I. kötete (Szigeti Jenő) —	319
A Zeichen der Zeit 1964-es évfolyama (Szőnyi György) — — — — — — — — — —	317
Az NDK-beli CDU kiadói munkájáról (K. I.) —	374
Bátorság a jövőhöz (Békési Andor) — — — — —	312
(Bardtke, H.: Zu beiden Seiten des Jordans —, Vom Roten Meer zum Genezaret — Eichholz, G.: Landschaften der Bibel — Jeremias, J.: Jerusalem zur Zeit Jesu) Újabb német nyelvű irodalom a Szentföldről (Kocsis Elemér) —	244
Berkouwer, G. C.: Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie (Hatvani Lajos) — — — — — — — —	46
Caskie, Donald: Az élet szolgálatában (Szabados László) — — — — — — — — — —	124
Caute, David: Oldd meg sarudat (Takács Béla)	189
Ceram, C. W.: A hettiták regénye (Ladányi Sándor) — — — — — — — — — —	378
De Bijbel in zijn Wereld (Czanik Péter) — — —	127
Déry Tibor: G. A. úr X-ben (Horváth Barna) — —	126
Egyházi Levéltárosok Egyesülete (Kormos László)	63
Gál Ferenc: Idő az örökkévalóságban (Éliás József) — — — — — — — — — —	314
Hertzberg, H. W.: Blicke in das Land der Bibel (Kocsis Elemér) — — — — — — — — — —	192
(Hobsbawm, E. J.: A forradalmak kora) A mi világunk kamaszkora (Bucsay Mihály) — — — —	310
Jelentős papirusz-leletek (P.) — — — — — — —	384
Jonker, H.: Liturgische Orientatie (Czövek Olivér)	191

A SZERZŐK NÉVMUTATÓJA

Aranyos Zoltán 204. — Bajusz Ferenc 20. 236. — Bartha Tibor 65. Bassarak, Gerhard 129. — Benkő Barna 52 303. — Berki Feriz 142. Bereczky Albert 3. 199. — Békési Andor 105. 312. — Bolyki János 191. — Boross Géza — 84. 349 — Bucsay Mihály 60. 160. 310. — Czeglédy István 251. — Chandran, Russel 327. — Csomasz Tóth Kálmán 294. — Corneanu, Nicolai 335. — Czanik Péter 97. 127. — Czövek Olivér 191. — Dezső László 300. — Éliás József 314. — Fükő Dezső 254. — Hatvani Lajos 46. 301. 358. Hegyi Füstös István 166. — Horváth Barna 126. — Hromádka, J. L. 8. 70. 321. — Imre Ernő 114. 217. — Kádár Imre 14. 135. 241. 264. 359. — K. I. — 374. — k. i. 128. — Kéri György 383. — Kocsis Elemér 27. 47. 127. 115. 192. 244. 276. 376. — Koncz Sándor 117. — Kormos László 63. 316. — Kovách Attila 111. — Ladányi Sándor 185. 378. 380. — Máthé Elek 150. — Mészáros István 286. — Molnár József 121. 188. 256. 295. — Nagy Gyula 153. — Nagy Sándor Béla 62. Ottlyk Ernő 78. — Pákozdy László Márton 107. 173. 245. 338. — P. 384. — Pálffy Miklós 258. — Pungur József 31. — Rózsai Tivadar 229. — de Santa Ana, Julio 330. — Sawyerr, Harry 329. — Siklós József 305. — S. J. 364. — Simon János 61. 382. — Szabados László 124. 180. — Szabó Andor 222. — Szabó Lajos 373. — Szénási Sándor 44. 116. 170. 320. — Szigeti Jenő 319. 371. — Szőnyi György 317. — Szűcs István 57. — Takács Béla 189. — Tóth Kálmán 147. 271. — Zay László 54. 118. 183. 368. — Závory Elek 39. — Veöreös Imre 98. 178. 205. 341. — Wolf, Ernst 193.
--